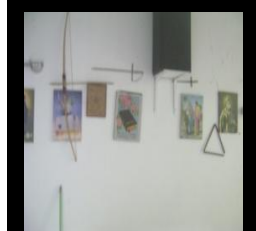
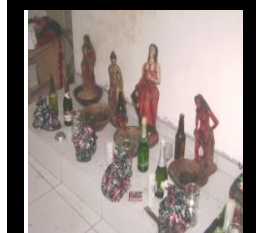
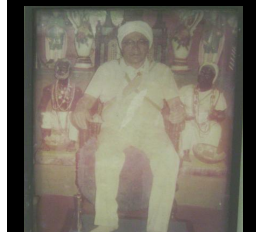




UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
 CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
 DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
 MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Maxuel Batista de Araújo

A Cabana Umbandista
Pai Joaquim de Angola
frente à intolerância a Umbanda
na cidade do Natal/RN



NATAL
 2009

MAXUEL BATISTA DE ARAÚJO

A Cabana Umbandista Pai Joaquim de Angola
frente à intolerância a Umbanda na cidade do Natal/RN

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Professora Orientadora:

Dra. Julie Antoinette Cavnac, PhD

NATAL
2009

Catálogo da Publicação na Fonte.
Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Araújo, Maxuel Batista de.

Cabana Umbandista Pai Joaquim de Angola : a resistência da Umbanda na cidade do Natal - RN/ Maxuel Batista de Araújo. Natal, 2009.

100 f.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Natal, 2009.

Orientador: Prof.^a Dr.^a Julie Antoinette Cavnac.

1. Umbanda – Dissertação. 2. Cultos Afro-brasileiros - Preconceito. 3. José Clementino - Sacerdote. 4. Pai Joaquim de Angola – Cabana Umbandista. I. Cavnac, Julie Antoinette. II. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. III. Título.

RN/BSE-CCHLA

CDU 299.6(813.2)

MAXUEL BATISTA DE ARAÚJO

**A Cabana Umbandista Pai Joaquim de Angola
frente à intolerância a Umbanda na cidade do Natal/RN**

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Área de Concentração Cultura e Representações Sociais, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Aprovada em 14 de julho de 2009.


Prof.ª Dr. Julie Antoinette Cavignac
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UFRN (orientadora)


Prof.ª Dr. Maria Isabel Dantas
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia, IFRN (Membro Externo)


Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Júnior
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UFRN (Membro Interno)

Para os meus pais Leticia e Francisco.

Para Rosângela, meu grande amor.

Para Richard Max, meu bem aventurado primogênito.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pelas bênçãos recebidas.

Ao Sr. José Clementino pela sua disposição, carinho e presteza.

Aos moradores vizinhos da Cabana Umbandista Pai Joaquim, da Rua Mestre Lucarino - bairro das Rocas, pelo acolhimento e a identidade tão festiva.

A minha orientadora Julie Cavnac, pela lucidez, discernimento profissionalismo e prudência do seu trabalho.

Aos professores Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - UFRN, Edmilson Lopes Júnior, Irene Alves de Paiva, João Emanuel Evangelista de Oliveira, José Antonio Spinelí Lindozo, Lisabete Coradini, Luiz Carvalho de Assunção, Maria Lúcia Bastos Alves, Norma Missae Takeuti e pela convivência acadêmica bem com pelas excelentes discussões e aprendizado.

Aos prestativos funcionários da Secretaria da Pós-Graduação em Ciências Sociais-UFRN, Otâmio e Natascha.

A Profa. Dra. Maria Isabel Dantas, pela colaboração, atenção e presteza.

Ao Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Júnior, por sua prudência, inteligência e espírito do dialogo inter-religioso.

A Profa. Adriana Rodrigues, amiga de outrora, pela colaboração, atenção e presteza.

Ao mestre, Geraldo Barboza de Oliveira Junior pelas palavras iniciais de incentivo e inspiração sobre a Umbanda em Natal/RN.

Para estudar o passado de um povo, de uma instituição, de uma classe, não basta aceitar ao pé da letra tudo quanto nos deixou a simples tradição escrita. É preciso fazer falar a multidão imensa dos figurantes mudos que enchem o panorama da História e são muitas vezes mais interessantes e mais importantes do que os outros, os que apenas escrevem a História.

Sérgio Buarque de Holanda

RESUMO

Esta dissertação apresenta uma tentativa de registrar os passos iniciais da religião afro-brasileira Umbanda na Cidade do Natal, capital do Estado do Rio Grande do Norte, a partir de um estudo de caso da Cabana Umbandista Pai Joaquim de Angola, representada pelo seu mantenedor, o sacerdote da umbanda José Clementino. O principal objetivo consiste no registro da memória dos adeptos em seus aspectos da sua tradição, vivências sociais e a construção cultural religiosa, numa tentativa de mostrar o preconceito religioso com os praticantes da Umbanda. Recorreu-se a: gravações em áudio de festas e rituais, narrativas sobre as memórias e histórias dos colaboradores e suas explicações, fotografias, anotações em caderno de campo, observação participante e entrevistas livres. A análise que se refere a umbanda em Natal/RN, foi embasada na pesquisa de campo enquanto produto das visitas que realizou-se entre o decorrer dos anos de 2006 a 2009 no Terreiro de Umbanda Pai Joaquim de Angola, localizado no bairro das Rocas.

Palavras-chave: Umbanda. José Clementino. Preconceito. Pai Joaquim de Angola

ABSTRACT

This dissertation presents an attempt to register the initial steps of african-Brazilian religion Umbanda in the city of Natal, capital of Rio Grande do Norte, from a case study of Cabana Umbanda Pai Joaquim de Angola, represented by its maintainer, umbanda of the priest José Clementino. The main objective is to record the memories of fans in aspects of its tradition, experience social and cultural religious building, in an attempt to show the religious hatred with practitioners of Umbanda. Used to: in audio recordings of festivals and rituals, narratives about the memories and stories of employees and their explanations, photographs, diary entries in the field, participant observation and interviews available. The analysis referred to in umbanda Natal / RN, was based on field research as a product of the visits that took place between the years 2006 to 2009 in Terreiro de Umbanda Pai Joaquim de Angola, located in the neighborhood of Rocas.

Key words: Umbanda. José Clementino. Prejudice. Pai Joaquim de Angola

RESUMÉ

Cette thèse présente une tentative d'enregistrer les premières étapes de la religion afro-brésilienne Umbanda dans la ville de Natal, capitale du Rio Grande do Norte, à partir d'une étude de cas de Cabana Umbanda Pai Joaquim de l'Angola, représentée par son responsable, umbanda du prêtre José Clementino. L'objectif principal est d'enregistrer les souvenirs des fans de certains aspects de sa tradition, l'expérience sociale et culturelle édifice religieux, dans une tentative de montrer la haine religieuse avec les praticiens de l'Umbanda. Utilisé pour: les enregistrements audio dans des festivals et des rituels, des récits sur les souvenirs et les histoires des employés et de leurs explications, photos, journal intime sur le terrain, l'observation participante et interviews disponibles. L'analyse visée au umbanda Natal / RN, était fondée sur des recherches de terrain en tant que produit de la visite qui a eu lieu entre les années 2006 à 2009 dans Terreiro de Umbanda Pai Joaquim de Angola, située dans le quartier de Rocas.

Mots-clés: Umbanda. José Clementino. Prejudice. Pai Joaquim de Angola

SUMÁRIO

Introdução.....	11
1. Religiões Afro-brasileiras: posicionamentos teóricos	15
2. Cabana Umbandista Pai Joaquim de Angola	31
2.1 – O mantenedor da Cabana: Babalorixá José Clementino.....	38
2.2 – Frequentadores e adeptos.....	44
2.3 – Uma Cabana de Umbanda nas Rocas.....	47
3. Intolerâncias e Preconceitos na Instância Negra.....	60
3.1 – Preconceitos e intolerâncias à Religiosidade Afro-brasileira.....	62
Análises Finais	77
Referencias	83
Bibliografia consultada	85
Anexos	89

INTRODUÇÃO

A dissertação que se apresenta, embora não tenha a pretensão de analisar e sistematizar definitivamente o debate sócio-antropológico sobre a Umbanda na cidade do Natal, capital do Estado do Rio Grande do Norte, mas trazer questões pertinentes a partir de uma amostra, a *Cabana Umbandista Pai Joaquim de Angola e seu babalorixá José Clementino*, da obtenção de informações acerca da formação, lutas e resistências desta religião em solo potiguar no recorte temporal de 1940 a 2008.

Por que discutir a umbanda em Natal? Num trabalho pontual e específico? A análise sociológica permite algumas contribuições, pois Uma das coisas que a sociologia faz ao analisar uma questão é encará-la como um fato social, dessa forma a análise das relações sociais é procurar ver que possíveis esclarecimentos se podem extrair desse contexto, atenta também às razões que os indivíduos dão para aquilo que fazem e assim investigar sobre as causas dos fatos da sociedade que se estuda. Conforme atesta Anthony GIDDENS:

[...] tendo como objeto de estudo o nosso próprio comportamento como seres sociais. A esfera de ação da Sociologia é extremamente vasta, abarcando desde a análise de encontros de passagem entre indivíduos na rua, até a investigação de processos sociais globais.

(GIDDENS, 2004, p. 20)

Procurando discutir a umbanda na cidade do Natal dentro de uma dinâmica social, observando as práticas culturais e as representações que esta Religião traz, onde revele também os preconceitos e intolerâncias que seus adeptos forma e/ou ainda são submetidos, objetiva assim levantar nesta dissertação a idéia inicial que tais comportamentos sociais residam também na questão do pouco ou total conhecimento do tema e/ou das informações distorcidas sobre a umbanda, suas práticas e rituais no Município do Natal, carência essa que é uma das vertentes que favorece a intolerância, o preconceito e a discriminação de seus praticantes.

O registro da resistência religiosa frente às perseguições e intolerâncias que os freqüentadores e adeptos da *Cabana Umbandista Pai Joaquim de Angola* situada na Rua Mestre Lucarino, nº 548 – Bairro das Rocas, fundada em 1962 pelo *babalorixá José Clementino*, permite que se possa fazer uma ponte entre um estudo isolado de um terreiro de umbanda e a ampliação do conhecimento sobre essa manifestação religiosa afro-brasileira na cidade do Natal/RN.

A proposta metodológica seguiu passos como um roteiro para entrevistas, concentrando-se principalmente na pessoa do Sr. José Clementino (babalorixá e responsável pelo Centro “Pai Joaquim de Angola”), além de utilizar a análise das fontes documentais (livros, revistas, jornais e pesquisa em arquivos e registros notariais). Ressaltam-se as dificuldades em pesquisar nos arquivos dos jornais locais (*Diário de Natal e Tribuna do Norte*). Embora houvesse a informação de que alguns terreiros de umbanda, entre as décadas de 1940 a 1970, tivessem registro em Cartórios e na Delegacia de Costumes, todavia, não se obteve autorização para acessar estas possíveis informações.

No desenvolver do trabalho de campo, entre anotações e fotografias com os interlocutores, constata-se que o recurso da memória, do testemunho oral dos que vivenciaram fatos, vimos que naquele momento a obrigatoriedade com o documento, com o previamente escrito, com o rigor científico de provar aquelas falas por meio de outros fatores, não tinham tanta importância e sim a preocupação em ouvir atentamente as palavras dos interlocutores e anotá-las e/ou gravá-las de maneira mais fiel e precisa.

Recentemente observa-se um forte movimento nas ciências sociais uma legitimação e reconhecimento maior da oralidade, onde a memória e a história oral centralizam essas preocupações, assim observou a autora Eclea Bosi:

"O movimento de recuperação da memória nas ciências humanas será moda acadêmica ou tem origem mais profunda como a necessidade de enraizamento? Do vínculo com o passado se extrai a força para formação de identidade". (BOSI, 2003, p. 16)

Assim sendo, é este movimento em registrar aquilo que ainda não tem um registro escrito, que antes estava apenas na memória de alguns atores sociais é que dar respaldo acadêmico para pesquisas como esta.

Embora a memória oral fosse mais necessária, por outro lado, havia ainda a preocupação com o registro escrito – *o documento, o que já foi dito e escrito sobre este tema* – soando como uma obrigação acadêmica permanente, todavia, os conceitos fundamentais que permeiam este estudo, Cultura e Religião, especificamente na produção literária potiguar ou nacional, foram encontradas diversas dificuldades como a quase inexistência de estudos científicos a cerca da umbanda no Rio Grande do Norte, uma Sociologia da Umbanda, isto é estudos sociológicos maiores sobre a religião umbanda, bem como uma revisão e atualização literária sobre o tema.

A construção de um trabalho com esta temática exige uma análise bibliográfica, porém é importante considerar também os depoimentos orais, uma vez que a base dessa religião se processou de forma oral, sendo assim enfatizar apenas a análise documental, a historiografia sobre as religiões afro-brasileiras, pois se trata de um paradoxo: de um lado, a história oral e, por outro, o rigor científico do que está documentado e/ou escrito, situação essa bem observada pelo professor Vagner Gonçalves Silva:

A escrita, nas sociedades que a utilizam, é vista, em relação à tradição oral, como a expressão de uma cultura “superior” (erudita). No trabalho de campo essa percepção, ainda que se faça sob contextos diferenciados, também se verifica como resultado da relação de hierarquia e poder existente entre o grupo do observador (*sujeito da escrita*) e o observado (*objeto da escrita*). (SILVA, 2006, p. 65)

Nos estudos sobre as religiões afro-brasileiras não se pode desprezar o grau de envolvimento subjetivo do pesquisador e simplesmente engessá-lo com um rigor técnico, uma vez que existem emoções e sentimentos particulares que prendem a atenção do pesquisador a este mundo, conforme Vagner Silva:

Nesse universo religioso, ao mesmo tempo em que os códigos e signos congregam a comunidade em torno de valores, eles excluem temporariamente os que não “entendem”, e excitam sua curiosidade e paciência para o aprendizado. Do mesmo modo, se os observadores sentem-se atraídos, nas festas públicas, pela música, dança, comida etc. (sons, cores, gestos e sabores), a participação nos ritos privados (como o sacrifício de animais, a escarificação do corpo, a raspagem da cabeça, etc.) pode despertar sentimentos antagônicos de repulsa, medo ou curiosidade. (SILVA, 2006, p. 67)

Na estruturação da pesquisa, o primeiro capítulo, trata-se dos posicionamentos teóricos com uma breve explanação sobre as origens e as práticas religiosas afro-brasileiras, sistematizados pelos considerados os primeiros pesquisadores e teóricos como: Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Édison Carneiro e Roger Bastide (primeiras décadas do século XX); passando, em seguida, a trabalhos mais recentes e pontuais produzidos a partir da segunda metade do século XX e limiar do XXI como: Diana Brow (1985), Renato Ortiz (1994), Lísias Negrão (1996) e Vagner Gonçalves Silva (2006).

Quanto a uma bibliografia local, apesar da pouca produção, destacando ainda os estudos das manifestações da religiosidade afro-brasileira no Rio Grande do Norte, autores com Luís da Câmara Cascudo, em *Meleagro* (1951); Raul Lody e Wani Fernandes em *Introdução ao Xangô, Umbanda e Maestria da Jurema na Cidade do Natal* (1994); bem como as contribuições e estudos do antropólogo Luis Assunção em sua obra *O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina* (2005).

O segundo capítulo envolve a descrição da Cabana de Umbanda Pai Joaquim de Angola, desde sua fundação em 1962 até o ano de 2008, caracterizando-a, demonstrando o perfil de seus frequentadores e/ou adeptos, seus rituais, crenças, linhas de trabalho e curas, bem como as formas de resistência de seu mantenedor contra as intolerâncias e demais dificuldades enfrentadas por este Centro de Umbanda durante a busca de sua afirmação religiosa, destacando a história de vida do Sr. José Clementino.

O capítulo terceiro envolve a discussão teórica em torno das intolerâncias, preconceitos e seus disfarces atuais que envolvem os praticantes das religiões de matriz afro-brasileiras como a umbanda, e as dificuldades com o processo de consolidação, institucionalização e visibilidade dessa manifestação religiosa afro-brasileira, proibida oficialmente no Brasil até a década de 1970.

Por fim, se espera ampliar a discussão sobre o aspecto afro-religioso brasileiro, destaque para a Umbanda na cidade do Natal/RN, na ótica de um protagonista que resistiu aos preconceitos e intolerâncias, traduzindo como o verdadeiro fio condutor desta pesquisa e assim promover um dialogo inter-religioso.

CAPITULO I

Religiões Afro-brasileiras: posicionamentos teóricos

Discorrer, inicialmente sobre a trajetória da presença religiosa africana no Brasil e, especificamente sobre a Umbanda, religião que surge na junção de elementos de distintas matrizes religiosas como Catolicismo, o animismo africano, o espiritismo Kardecista e a pajelança indígena, e depois numa tentativa de correlacionar também às dificuldades, lutas, preconceitos e intolerâncias religiosas da Umbanda da *Cabana Pai Joaquim de Angola*, trata-se de um grande desafio, uma vez que não se pretende fazer um amplo debate etnográfico, tampouco somente uma história de vida e sim procurar sistematizar a historiografia de estudos e trabalhos acadêmicos sobre a Umbanda, sobre a intolerância religiosa e trajetória dessa Cabana de Umbanda, ao longo de seus 46 anos de atividades religiosas frente às dificuldades, preconceitos e intolerâncias.

Para que se possa fazer um parâmetro com o que foi escrito sobre a Umbanda e o que foi presenciado na pesquisa de campo, verifica-se a necessidade de primeiro recorrer a estudos de autores como Nina Rodrigues, Edison Carneiro, Roger Bastide, Renato Ortiz, Lísias Negrão, Reginaldo Prandi, Diamantino Trindade, Vagner Gonçalves Silva, Luis Assunção, Raul Lody e Luís da Câmara Cascudo, dos quais se extraíram idéias que corroboram esta pesquisa.

A opção por estes autores reflete a intenção de elencar posicionamentos sobre as religiões de matriz afro-brasileira, embora não se tenha a intenção de promover um debate maior no mérito de cunho histórico, antropológico ou social sobre seus estudos e abordagens, mas sim fazer uma amostra historiográfica e a relação que cada um desses autores mencionados teve em relação às religiões afro-brasileiras além de procurar estabelecer uma linha entre o que já foi dito e pesquisado e as contribuições que possam trazer a esta pesquisa.

As crenças e as práticas religiosas africanas trazidas para o Brasil desde meados do século XVI, logo foram rejeitadas, desprezadas e até mesmo proibida pela elite da sociedade colonial, mas, apesar disso, conseguiram se manter no País numa forma de resistência às tentativas externas de excluí-las devido à resistência de escravos africanos que por meio do sincretismo disfarçou suas crenças e praticas com elementos do catolicismo – religião única e oficial do Brasil Colonial e Imperial.

Observa-se de maneira geral que as religiões afro-brasileiras, na sua formação e constituição, não se deram de forma homogênea, tampouco numa linha histórica evolutiva linear; pelo contrário, formaram-se em distintas áreas do Brasil com diferentes nuances ritos e nomes locais, derivados de tradições africanas diversas, dessa forma tem-se o candomblé na Bahia; o xangô em Pernambuco e Alagoas; o tambor de mina no Maranhão e Pará, o catimbó-jurema no Rio Grande do Norte e Paraíba; o batuque no Rio Grande do Sul; a macumba no Rio de Janeiro e umbanda no resto do País.

Os trabalhos sobre as religiões afro-brasileiras tiveram as primeiras preocupações por parte dos autores que, embora não tivessem uma formação antropológica ou social, tiveram o mérito de serem os pioneiros em estudar de forma mais profunda a questão do negro, sua cultura e sua religiosidade num período histórico onde os estudos na academia sobre esta temática não eram “interessantes” como hoje. Assim Nina Rodrigues e Artur Ramos, que eram médicos, pesquisando esses grupos étnicos, procuraram atuar em um campo descritivo e hierarquizado, consolidando ainda a visão preconceituosa e racista de práticas religiosas de uma classe social inferior.

O médico-legista Raymundo Nina Rodrigues é considerado o pioneiro nos estudos das religiões afro-brasileiras, em particular o candomblé, pois desde 1896 já publicava textos sobre a temática, onde os reuniu em 1900 ao publicar sua a monografia "*O animismo fetichista dos negros bahianos*" dedicada à *Société Médico-psychologique* de Paris.

Suas observações concentram-se na análise dos conteúdos culturais e as especificidades desses conteúdos, sugerindo uma clara referência ao evolucionismo europeu. Outra característica importante destes estudos foi a busca das “sobrevivências” africanas nessas formas religiosas.

Para Nina Rodrigues o estudo e a descrição das práticas religiosas animistas fetichistas, tais como observadas por ele principalmente nos terreiros nagôs da Bahia, serviam para demonstrar a incapacidade mental dos negros africanos para as elevadas abstrações do monoteísmo.

O autor afirma ainda práticas e/ou crenças recebem e refletem por igual o influxo da feitiçaria e da idolatria do negro, novamente demonstrando o estado primitivo em que se encontra:

O animismo fetichista africano, diluído no fundo supersticioso da raça branca e reforçado pelo animismo incipiente do aborígene americano, constitui o su-sólo ubérrimo de que brotam exuberantes todas as manifestações ocultistas e religiosas da nossa população. As crenças cathólicas, as práticas espíritas, a cartomancia, etc., todas recebem e reflectem por igual o influxo da feitiçaria e da idolatria fetichista do negro.
(RODRIGUES, 1935, p. 167).

Em relação à conversão das denominadas *raças inferiores* às crenças religiosas das consideradas *raças superiores*, Nina Rodrigues explica que, ao invés do negro converter-se ao catolicismo, este é influenciado pelo fetichismo e acaba adaptando-se a um animismo rudimentar de modo a torná-lo assimilável.

Concebem os seus santos ou orisás e os santos cathólicos como de categoria igual, embora perfeitamente distintos. Abrigados na ignorância geral da língua que elles falam e na facilidade com que, para condescender com os senhores, os africanos escravizados se declaravam e aparentavam convertidos ao catholicismo, as práticas fetichistas puderam manter-se entre elles até hoje quase tão extreme de mescla como na África.
(RODRIGUES, 1935, p. 169).

Arthur Ramos, ainda no limiar do século XX e seguindo os passos de seu colega de profissão, Nina Rodrigues, dedica-se aos estudos do negro. No entanto, esse autor coloca a discussão de seu predecessor em termos culturais e não mais raciais:

Não endosso absolutamente, como várias vezes tenho repetido, os postulados de inferioridade do negro e da sua incapacidade de civilização. Essas representações coletivas existem em qualquer grupo social atrasado em cultura. É uma consequência do pensamento mágico e pré-lógico, independente das questões antropológico-raciais. (RAMOS, 1988, p.23).

Vale ressaltar que, na compreensão de Arthur Ramos, essa “inferioridade” do negro brasileiro (tão bem expressa no sincretismo religioso criado por ele) era passível de superação, sendo que não se tratava de um problema étnico, mas cultural. Ele acreditava que os padrões da sociedade moderna (e racionalista) iriam modificar e substituir os elementos componentes da sua “mentalidade atrasada”.

Edison Carneiro (jornalista e etnógrafo negro) concentrou seus estudos na Cidade de Salvador. Interessado no folclore e na cultura popular, sobretudo de origem africana, no início dos anos 1930, começa suas observações registrando neste período seus escritos em forma de artigos e crônicas em jornais locais e, mais tarde, escreve em coletâneas e revistas especializadas no Brasil e no exterior. Teve um papel importante no estudo e divulgação do folclore brasileiro, deixando extensa bibliografia.

Carneiro marca seu trabalho pela ausência de discussões teóricas explícitas, o que não tira o mérito de suas sóbrias e sensíveis observações etnográficas. De partida, o que o diferencia de seus predecessores é a simpatia com que se propõe a estudar os cultos bantos, como os candomblés de caboclo. Tenta mesmo tirar-lhes da posição de inferioridade a que foram dispostos em estudos anteriores. Contudo, parece não realizar seu intento, ao contrário, incide-nos mesmos enganos e preconceitos de seus pares.

Esses três autores citados anteriormente tiveram seus trabalhos publicados até meados da década de 1940 e não tinham ainda uma preocupação em fazer uma análise maior sobre os elementos racistas e preconceituosos que serviam de cenário para disfarçar a real situação que os adeptos das religiões afro-brasileiras sofriam, limitando-se a uma descrição etnográfica das *práticas fetichistas* dessas religiões.

Outro importante autor é Roger Bastide, um dos principais estudiosos das religiões afro-brasileiras. A partir das observações feitas por intelectuais baianos, nas quais os cultos bantos são apresentados, nos dizeres de Arthur Ramos, como de uma “*mythologia pauperrima*”, comparando-se aos candomblés jeje-nagô, o sociólogo francês Roger Bastide propõe outras interpretações, embora

não vá desconsiderar o juízo emitido pelos que lhe antecederam, idéias sistematizadas e consagradas na sua obra: *As religiões africanas no Brasil* (São Paulo, Pioneira, 1971).

Para Bastide, essas religiões africanas no Brasil moldaram-se sob os efeitos das mudanças da sociedade brasileira, em particular no regime escravocrata e na ascensão do capitalismo nos centros urbanos. Dessa forma, o espaço geográfico-urbano das cidades ganha na obra de Bastide lugar especial¹, seja como espaço de preservação ou de desagregação sócio-cultural, e é a partir das influências dessas que podemos diferenciar e falar das religiões afro-brasileiras.

Para esse autor, as capitais litorâneas do Nordeste (principalmente Recife, Salvador e São Luís) apresentavam um modo de vida mais provinciano, em que os valores tradicionais e comunitários prevaleciam, ou seja, aquilo em que ele acreditava mais próximo das terras africanas de onde provinham os negros.

Entende que, por isso, nos candomblés nordestinos, os negros puderam ser mais fidedignos à conserva cultural africana. Já nas capitais do Sudeste (principalmente Rio de Janeiro e São Paulo), que sofreram rápido processo de urbanização a partir do final do século XIX, com a proliferação das indústrias, sobretudo, após o fim do regime escravocrata, o negro encontrava-se sem lugar, sem amparo, sem estrutura.

Bastide comenta ainda a respeito da situação deles à época:

Formaram uma espécie de sub-proletariado e o desenvolvimento da urbanização, que destruiu os antigos valores tradicionais sem lhes propiciar um novo sistema de valores em substituição, para eles se traduziu apenas numa intensificação do processo de desagregação social.
(BASTIDE, 1971, p. 46).

Partindo da “tradição intelectual” de seus predecessores, lança novas questões e, sobretudo, novos pressupostos teóricos para a interpretação das religiões afro-brasileiras. Vai além do *Evolucionismo* proposto por Nina Rodrigues e do *Culturalismo* partilhado por Arthur Ramos e Edison Carneiro. Propõe uma análise sociológica sem dispensar a análise antropológica, sugerindo assim uma análise da

¹ Observa-se que seus antecessores já haviam sinalizado para as religiões afro-brasileiras como “fenômenos urbanos”, embora sem nenhuma análise mais profunda (ou sociológica).

relação entre infra e superestrutura daquilo que aponta no clássico *As Religiões africanas no Brasil* como causa e ordenação dessas formas religiosas, ou seja, o tráfico negreiro, o término da escravidão e o desenvolvimento industrial da região sudeste.

Bastide suplanta-se a idéia de solidariedade de cor em nome de uma solidariedade em termos das condições sociais: a miséria, a adaptação ao mundo novo, o desamparo, assim:

A macumba reflete esse mínimo de unidade cultural necessário à solidariedade dos homens em face de um mundo que não lhes traz senão insegurança, desordem e mobilidade. (BASTIDE, 1971, p. 46).

Roger Bastide, considerado o primeiro sociólogo das religiões no Brasil a estudar os cultos afros e o Candomblé em especial a umbanda, definiu-a como:

Umbanda é uma valorização da macumba através do espiritismo. E o ingresso de brancos em seu seio, trazendo com eles restos de leituras mal digeridas, de filósofos, de teósofos, de ocultistas, não podia senão ajudar esta valorização. (BASTIDE, 1971, p. 67).

Dessa maneira a umbanda e as demais religiões afro-brasileiras tradicionais formaram-se em diferentes áreas do Brasil com diferentes ritos e nomes locais derivados de tradições africanas diversas, como atesta Roger Bastide:

Apesar das condições adversas da escravidão, misturando as etnias, fragmentando as estruturas sociais nativas, impondo aos negros o novo ritmo de trabalho e novas condições de vida, as religiões transportadas do outro lado do Atlântico não estão mortas. [...] A religião, ou as religiões afro-brasileiras, foram obrigadas a procurar estruturas sociais que lhes eram impostas “nichos” por assim dizer, onde pudessem se integrar e desenvolver. (BASTIDE, 1971, p. 85).

Ele busca, então, fazer uma diferenciação entre macumba e umbanda, procurando fazer uma explicação também com a correspondência de cada uma dessas à situação sócio-econômica do povo brasileiro:

A macumba é a expressão daquilo que se tornam as religiões africanas no período de perda dos valores tradicionais: o espiritismo de umbanda, ao contrário, reflete o momento da reorganização em novas bases, de acordo com os novos sentimentos dos negros proletarizados, daquilo que a macumba ainda deixou subsistir da África nativa. (Bastide, 1971, p. 87).

Pontua-se que é muito imprecisa esta diferenciação entre macumba (organizada) e umbanda. Bastide acreditava que, nos candomblés, o sagrado se sobrepunha às outras esferas sociais, enquanto, na macumba, os interesses individuais eram determinantes. Por isso, a religião (candomblé) teria se esfacelado em magia (macumba):

“A macumba do Rio se desnatura, por conseguinte, cada vez mais: acaba perdendo todo caráter religioso, para terminar em espetáculos ou se prolongar em pura ‘magia negra’” (Bastide, 1971, p. 411).

Bastide ao analisar outras religiões afro-brasileiras e ao observar a *macumba* (termo genérico e pejorativo atualmente para a Umbanda), ele não tinha a dimensão do que esse termo marcaria hoje, assim ao tratarmos desse termo, procurou-se apenas situar o quanto marca esse nome para a Umbanda.

Para esse autor seria inconcebível tratar da umbanda sem falar em "macumba", uma vez que os estudos até então englobavam principalmente o grupo genericamente denominado banto² no Rio de Janeiro e em outros estados. Observa-se que como no Rio de Janeiro, o maior fluxo de escravos foi de bantos, é neste espaço que teremos a condição ímpar para práticas religiosas as mais sincréticas possíveis. Essa condição deve-se ao fato da cultura banta ser caracterizada como flexível e dinâmica capaz de incorporações de elementos culturais diversos. Assim permitiu a Bastide e outros autores fazer inicialmente a associação entre a umbanda e a macumba carioca, devido os estudos até 1950 apontarem a umbanda como originária da macumba carioca, como também atesta Edison Carneiro:

Antes de dançar, os jongueiros executam movimentos especiais pedindo a benção dos *cumbas* velhos, palavra que significa jongueiro experimentado, de acordo com essa explicação de um preto centenário: *cumba é jongueiro ruim, que tem parte com o demônio, que faz feitiçaria, que faz macumba, reunião de cumbas*. O jongo, dança semi-religiosa, precedeu, no Centro-Sul, o modelo nagô. Como o vocábulo é sem dúvida angolense, a sua sílaba inicial talvez corresponda à partícula *ba* ou *ma* que, nas línguas do grupo banto, se antepõe aos substantivos para a formação do plural, com provável assimilação do adjetivo feminino *má*. (CARNEIRO, 1977, p. 21).

² É importante ressaltar que o grupo genericamente denominado banto é composto de diversas nações, reunindo um grupo étnico comum, africanos da África Centro-ocidental – Angola, sul do Congo, povos cabindas e benguelas – e da África Oriental – moçambiques e quilinames. Ver: SLENES, Robert. *Malungu, Ngoma Vem!:* África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, n. 12, dez/jan/fev. de 1991-92.

Finalizando os seus escritos nesta obra acerca da macumba urbana, Bastide a apresenta como produto de um marginalismo social que atinge tanto o branco pobre como o negro, o imigrante fracassado e o que acaba de desembarcar, é entre esses que a macumba tem seus sacerdotes e clientes. Acreditava, no entanto, que esse marginalismo era apenas um momento de transição, devido às rápidas transformações da sociedade brasileira:

Com a proletarização do negro, a assimilação do imigrante, o geral reerguimento do nível de vida das massas, outros fenômenos vão aparecer, de reintegração cultural e social; e nessa reestruturação, o que restou das religiões africanas será por sua vez retomado e reestruturado para dar nascimento ao espiritismo de Umbanda. (BASTIDE, 1971, p. 417).

Na obra de Bastide percebe-se a influência em graus variados do culturalismo americano e da antropologia simbólica francesa - principalmente aquela interessada nas instituições e mitologias das sociedades tradicionais africanas. Há uma tentativa de decifrar a "epistemologia africana", que procurou recriar no texto a atmosfera do mundo religioso nagô.

Bastide introduziu a necessidade de uma análise sociológica somada à análise antropológica nos estudos das religiões afro-brasileiras. Observa que os resultados da aculturação, assimilação e sincretismo são fenômenos de cunho cultural, entretanto estes fatos incontestáveis dependem em última instância das situações nas quais o contato se efetua: com esta nova variável, as situações sociológicas de contato, a sociologia vai romper com o círculo encantado do culturalismo³.

Ainda dentro desta perspectiva e procurando fazer um paralelo com os estudos de Roger Bastide, segue Renato Ortiz, que defende em Paris, no ano de 1975, sob orientação daquele, a sua tese de doutorado sobre a umbanda (no Rio de Janeiro e São Paulo) tendo como problemática: *como essa se integrou e se legitimou no seio da sociedade brasileira*.

³ Perspectiva antropológica segundo a qual a cultura de cada sociedade consiste numa realidade objetiva, de natureza coletiva e que escapa ao controle dos indivíduos, sendo dotada de coerência e especificidade próprias, de tal modo que qualquer elemento cultural só pode ser apreendido em seu contexto geral.

Ortiz na transformação de sua Tese acadêmica: *A morte branca do feiticeiro negro* (1978) nos faz uma tentativa de compreender a incorporação do negro livre à sociedade que surgiu da abolição produziu um fenômeno central da cultura brasileira: a fratura do universo religioso dos escravos e a assimilação de seus elementos pela tradição cristã.

O resultado não foi a africanização do cristianismo nos trópicos, mas a cristianização das religiões africanas, que só assim puderam ser aceitas num ambiente dominado por uma elite que se pretendia européia, remetendo ao conceito de religião genuinamente brasileira:

A umbanda aparece desta forma como uma religião nacional que se opõe às religiões de importação: protestantismo, catolicismo e kardecismo. Não nos encontramos mais na presença de um sincretismo afro-brasileiro, mas diante de uma síntese brasileira, de uma religião endógena.

(ORTIZ, 1978, p. 14)

A partir disso, Ortiz assinala que só é possível um estudo do processo de mudança cultural referente à umbanda se for situado no quadro de transformação da sociedade global. O autor compartilha da opinião de Bastide de que o candomblé baseia-se numa solidariedade de cor, enquanto a umbanda é um esforço da comunidade negra e mulata para se dar um cosmo simbólico coerente diante da incoerência da sociedade:

No entanto o momento de desagregação social é substituído por outro, o da consolidação da sociedade de classes; aparece assim um movimento de reinterpretação das práticas africanas, o que é afro-brasileiro torna-se negro-brasileiro, integrado numa sociedade de classes, com todas as contradições que esta carrega em seu bojo. (idem, p. 28)

Renato Ortiz corrobora ainda com Roger Bastide ao ressaltar que, a umbanda resulta da síntese de brancos e mulatos ao reconstituir as tradições africanas em um novo contexto social e urbano do limiar do século XX, onde diz:

Não estamos, pois, mais em presença de um culto afro-brasileiro, mas diante de uma religião brasileira que traz em suas veias o sangue negro do escravo que se tornou proletário. [...] Para compreendermos o nascimento da religião umbandista, nós a analisaremos no quadro dinâmico de um duplo movimento: primeiro, o “embranquecimento” das tradições afro-brasileiras; segundo, o “empretecimento” de certas práticas espíritas Kardecistas. (ORTIZ, 1978, p. 30)

Ortiz ainda observa que a aproximação umbanda-Estado é importante para a sua aceitação e legitimação, expressa, por exemplo, no reconhecimento oficial das federações. Enfim, ele revela:

A ideologia umbandística conserva e transforma os elementos culturais afro-brasileiros dentro de uma sociedade moderna; desta forma existe ruptura, esquecimento e reinterpretação dos antigos valores tradicionais.

(ORTIZ, 1978, p. 194).

Portanto, para compreendermos a possibilidade de a umbanda ser apresentada como uma religião brasileira, assim a nova religiosidade nasceria, portanto, do processo de elaboração de conjuntos estruturados em fragmentos e resíduos de outros conjuntos, como as manifestações religiosas das culturas ameríndias, mais a influência da catequese jesuítica, mais o contato com os cultos de matriz africana e a influência da doutrina kardecista.

O autor adverte, entretanto, que a religião umbandista é mais do que uma *síntese desses elementos históricos, é também um produto simbólico, mediatizado pelos intelectuais umbandistas* em determinado momento histórico da sociedade brasileira.

Significa também que sem o movimento dos intelectuais, que estabelece as normas de orientação da religião, a umbanda não existiria, pois o que encontraríamos seriam somente manifestações heterogêneas de rituais de origem afro-brasileira.

Foi esse o papel desempenhado pelos *intelectuais umbandistas*⁴: reestruturar a herança multicultural de modo que fosse possível construir um sistema religioso que permitisse à umbanda atingir o *status* de religião – forma institucionalizada de culto – ao mesmo tempo em que refletia o desejo de reconhecimento (e ascensão) social de uma parcela dos seus adeptos.

Os estudos de Ortiz reflete para um período da trajetória da Umbanda entre as décadas de 1940 a 1960 marcado pela legitimação e reconhecimento da sociedade brasileira como uma religião autônoma e endógena.

⁴ Renato Ortiz (1984) os classificou como “pais-de-santo” (sacerdotes).

Num olhar mais sociológico sobre a Umbanda, durante o século XX, faz necessário destacar os estudos da antropóloga norte-americana Diana BROWN que no seu livro "*Umbanda - Politics of an Urban Religious Movement*", de 1985, (sem tradução em português).

BROWN centrou seu foco numa perspectiva histórica interpretando como a umbanda participou e se desenvolveu no processo político brasileiro. Essa autora considera que a umbanda surgiu no Rio de Janeiro em meados da década de 20, por iniciativa de um grupo de kardecistas da classe média que começou a incorporar tradições afro-brasileiras em suas práticas religiosas, mas observa que o surgimento dela como religião não é mera obra do sincretismo "afro-kardecista", que já existia em diversos centros urbanos, desde o final do século XIX.

Ao se tratar da umbanda, especificamente de forma e para a maioria da literatura especializada, tanto religiosa, quanto científica, o surgimento da religião de umbanda teria se dado na cidade do Rio de Janeiro na data de 1908 para uns, e de 1920 para outros⁵.

Ela destaca também a versão oral em torno de Zélio Moraes, considerado por muitos umbandistas o fundador desta religião:

Esse espírito manifestou-se pela primeira vez no dia 15 de novembro de 1908, na Federação Espírita de Niterói. Rechaçado pelo dirigente daquela sessão, o Caboclo das Sete Encruzilhadas anunciou que no dia seguinte iniciaria, na casa de seu médium, a prática de uma nova religião, na qual os espíritos não seriam avaliados pela condição social de sua vida pretérita, mas pelas mensagens e ensinamentos que trouxessem. Essa nova religião se chamaria umbanda. Pela orientação dessa entidade foram criados outros templos pelo País (principalmente na Região Sudeste), nos quais se professava o "espiritismo de umbanda". No final da década de 1930, também sob a orientação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, esses e outros templos fundaram a Federação Espírita de Umbanda, a fim de se protegerem da pressão policial. (BROWN, 1985, p.7).

⁵ A data de 1908 é um marco histórico defendido quase que unanimemente pelos religiosos e relatada por alguns pesquisadores, bem como pela Federação Brasileira de Umbanda, quando numa sessão de um Centro Espírita em Niterói, um consulente "recebeu" a missão de que seria responsável por um novo culto no País. No dia seguinte, 16 de novembro de 1908, funda-se o primeiro terreiro de umbanda no Brasil. Mas, para alguns estudiosos do tema, o marco é estabelecido na década de 20, quando se fundou a Federação Espírita Brasileira para legitimá-la contra a repressão, sendo uma federação ainda não especificamente de umbanda, pois só em 1939 isso ocorrerá.

É importante ressaltar que essa é a história do nascimento da umbanda no Rio de Janeiro, sendo uma espécie de “mito de origem”⁶. A eleição de Zélio de Moraes como sujeito-chave de sua pesquisa não se relaciona à veracidade ou não de sua história, mas por este ter desempenhado importante papel junto ao seu grupo de amigos e seguidores, na institucionalização da umbanda. Diana Brown marca, então, o que entende como essencial para o seu surgimento:

A importância da Umbanda reside no fato de que, num momento histórico particular, membros da classe média voltaram-se para religiões afro-brasileiras como uma forma de expressar seus próprios interesses de classe, suas idéias sociais e políticas e seus valores. (BROWN, 1985, p.10).

Destaca-se que, a falta de dados acadêmicos ou científicos maiores em torno da fundação ou sistematização sobre o nascimento da religião umbanda na primeira década do século XX, torna a versão sobre o médium Zélio Fernandino de Moraes⁷ a mais aceita popularmente, mas não cientificamente, pois não existe documentação da época para corroborá-la.

Para Diane Brown o que se deve levar a reflexão é que, tendo a umbanda uma religião que nasce numa classe social média e intelectualizada na cidade do Rio de Janeiro, nas primeiras décadas do século XX, viu conforme atesta esta professora que após a década de 1950, nos meios acadêmicos já havia certa distorção sobre o que propusera inicialmente e que seus adeptos agora eram pessoas de classe sociais mais pobres, concentrados nas periferias urbanas.

Assim BROWN tinha esta imagem inicial do seu campo de pesquisa:

Meus professores diziam que eu só encontraria a umbanda nos setores menos modernizados, mais pobres e menos escolarizados. Por isso, me orientaram a situar a pesquisa numa favela. Em 1966, consegui uma bolsa da Fundação Ford e fui morar e estudar a umbanda durante cinco meses no Jacarezinho, na zona norte, então uma das maiores favelas do Rio. No fim da primeira semana, me encontrei com um general reformado do Exército que era líder de uma das federações umbandistas. Cada fio da favela que eu seguia acabava em pessoas da classe média. Assim, resolvi fazer a pesquisa sobre a classe média na umbanda. (F.DE SÃO PAULO, 2008).

⁶ A história do nascimento da umbanda é, por assim dizer, de domínio público. Amplamente difundida em produções nativas, sites de umbanda na Internet; tão como a ouvimos de alguns umbandistas com quem tivemos oportunidade de conversar, também tendo sido registrada por Brown (1985).

⁷ Pessoa capaz de estabelecer relações entre os vivos e os espíritos dos mortos.

Por fim a pesquisa da antropóloga norte americana, Diana Brown discordou da idéia vigente até meados da década de 1970 que a *Umbanda refletia um símbolo do subdesenvolvimento brasileiro*. Para obter êxito em seus estudos teve que morar numa favela no Rio de Janeiro durante quase seis meses para estudar esse movimento religioso que supunha ser de negros pobres. Descobriu que era um movimento de classe média, infiltrado de brancos.

Em entrevista ao jornal Folha de São Paulo, na ocasião da sua visita ao Brasil em 2008, a antropóloga Diana Brown destaca o contexto em que começou seus estudos sobre o surgimento da umbanda, em entrevista ela disse:

FOLHA - Qual era o contexto do surgimento da umbanda?

BROWN - Havia muito preconceito, mas muita gente a praticava. A imagem era de classe baixa e ignorante. O grupo que começou a promover a umbanda branca tinha um background kardecista. Eles se achavam, por isso, protegidos e legitimados. Mas havia muito preconceito e perseguição. Embora Getúlio Vargas fosse conhecido como "pai dos pobres" e "pai da umbanda" e, em 1966, muitos terreiros que visitei ainda tivessem retratos dele, ficou evidente que ele deixou a polícia invadir os terreiros e foi tudo muito brutal.

FOLHA - O que é umbanda?

BROWN - É uma religião que trata com espíritos, que são muitos e têm a capacidade de intervir na vida cotidiana das pessoas. E podem intervir para o bem ou para o mal. Os rituais celebram os espíritos, que se manifestam e conduzem os trabalhos de cura e de orientação para os problemas. A maioria das pessoas que freqüentam a umbanda foi levada pelo sofrimento. No campo simbólico, você tem dois grupos subalternos, os índios e os escravizados, que são celebrados como personagens de alta importância. Há uma mistura com catolicismo, kardecismo, uma variedade muito grande de práticas, e há sobretudo uma imagem de caridade.

(Jornal Folha de São Paulo, edição de 30/03/2008)

Ainda se percebe que o senso comum e o aspecto folclórico permeiam o imaginário popular, fato provocado quando se depara com a enorme variedade de religiosidades entendidas como: *candomblé, jurema, macumba, tambor de mina, umbanda, xangô do Nordeste etc.* Contudo, a umbanda, por sua vez, apresenta uma peculiaridade que a diferencia das demais: enquanto os adeptos das religiosidades mais africanizadas buscavam legitimar suas práticas exaltando a pureza das tradições nagô, os líderes do movimento umbandista⁸ do início do século XX fizeram questão de apresentá-la como uma religião brasileira.

⁸ Entende-se como movimento umbandista a união dos adeptos da nova religião em torno do médium Zélio de Moraes e da entidade espiritual que nele se manifestava: o Caboclo das Sete Encruzilhadas.

Outro autor, não muito referenciado no meio acadêmico, mas amplamente conhecido no universo dos adeptos e estudiosos da umbanda é Diamantino Fernandes Trindade⁹, cujos estudos tem contribuído de maneira mais científica ao saber sobre a Umbanda, contribuindo aqui para se entender melhor sobre a trajetória da umbanda que em seu livro *Umbanda e sua história* (1991) onde registra a preocupação com a umbanda:

O vocábulo umbanda foi lançado, em geral, em locais pouco freqüentados. Quando não, diziam as entidades atuantes que a umbanda era um movimento novo, que iria se espalhar por todo o Brasil, trazendo esperança, secando lágrimas, espargindo compreensão, amor, acendendo a fé, centelha divina que de há muito se apagara em muitas infelizes criaturas. Iniciou-se então um movimento silencioso, mas contínuo da luz contra as sombras, do magos da face branca contra os magos da face negra.
(TRINDADE, 1991, p.54)

Em relação ao tradicional fundador da umbanda, TRINDADE analisa o evento de 16 de novembro de 1908 com a incorporação do caboclo Sete Encruzilhadas no médium Zélio Moraes em 16/11/1908:

[..] na Rua Floriano Peixoto, 30, em Neves, município de São Gonçalo, Estado do Rio de Janeiro, o Caboclo desceu. Lá estavam muitos dirigentes daquela Federação e outras pessoas que vieram a saber do acontecimento, inclusive José de Souza e outros parentes e conhecidos da família de Zélio. Às 20 horas, o Caboclo incorporou [...] o Caboclo conversou com os presentes à sessão declarando que se iniciaria, naquele instante, um novo Culto em que os espíritos de pretos velhos africanos, que haviam sido escravos e que, desencarnados, não encontravam campo de ação nos remanescentes das seitas negras, já deturpadas e dirigidas quase que exclusivamente para os trabalhos de feitiçaria, e os índios nativos da nossa Terra, poderiam trabalhar em benefício dos seus irmãos encarnados, qualquer que fosse a cor, a raça, o credo e a posição social.

(TRINDADE, 1991, p.61)

Este autor ainda faz a seguinte observação:

Muitos umbandistas costumam citar (nós inclusive já fizemos isso, anteriormente) o advento do caboclo das sete encruzilhadas como sendo o marco oficial da umbanda. [...] a importância desse advento, ocorrido em 1908, e por que não deve ser considerado um marco oficial e sim, um marco oficioso. Alguns anos antes desse evento, muitas entidades já se manifestavam; aqui e ali, trazendo as primeiras sementes da umbanda e preparando o importante advento do caboclo das sete encruzilhadas.

(TRINDADE, 1991, p.54)

⁹ Doutor em Educação pela PUC-SP e Sacerdote da Umbanda.

Dentre os trabalhos mais recentes sobre as religiões afro-brasileiras, Lísias NEGRÃO defende sua tese de livre docência na Universidade de São Paulo, em 1993, transformada em 2006 no livro: *Entre a cruz e a encruzilhada*, tendo como tema a umbanda (a questão moral, formação e atualidade do campo umbandista em São Paulo).

Como o título propõe, NEGRÃO, em seu trabalho revela uma visão histórica da umbanda em São Paulo e de sua conformação atual, busca um entendimento não só da dinâmica interna do campo religioso umbandista, mas também das relações exógenas a esse campo.

Negrão debruça-se sobre a concepção da umbanda na visão do outro; então, faz um vasto levantamento das reações da sociedade hegemônica frente às práticas de rituais africanos, segundo os jornais da época. Nas duas primeiras décadas do século XX, o que o autor observa são tons de denúncia, ironia, deboche e preconceito – a sociedade moderna precisava livrar-se desses que maculavam a sua evolução.

Tanto os jornais conservadores, como o Estado de São Paulo, quanto os da “pequena imprensa”, ocupavam-se nas denúncias e exortações contra os negros feiticeiros. Como exemplo, uma notícia do jornal *A Rolha*, registrada por Negrão (1993, p.26):

Sabemos que nossas vitórias dependem do concurso do povo e da polícia. Do povo, quando ele não é completamente irracional e nos dá ouvidos, pondo-se de atalaia para defender-se dos assaltos que partam de curandeiros, charlatães, feiticeiros ou patrões. De polícia, quando ela, senhora de uma informação ou de uma denúncia, passa a agir para a elucidação da primeira ou a certeza da segunda.

(A Rolha, 09/04/1918).

Esse período que corresponde ao da República Velha, como assinala Negrão, marcou-se numa atitude hostil e repressiva frente às crenças e práticas mágico-religiosas populares. O autor pontua que, a partir de 1929, no Estado Novo, começam a ser encontrados os terreiros de umbanda, ainda que, até a década de quarenta, registrados sob o disfarce de centros espíritas.

Observa-se algo curioso na trajetória social e histórica da umbanda, pois se ela nasce como uma tentativa de síntese da religiosidade do *branco, preto e índio*, configurando numa típica religião brasileira, sistematizada inicialmente pelas classes sociais urbanas de médio poder aquisitivo e de um bom nível cultural, nas décadas iniciais do século XX, por outro lado, observa-se que ela popularizou-se nas camadas sociais mais pobres da sociedade brasileira e, ao invés de ser orgulho de uma “autêntica religião brasileira”, é fortemente marginalizada, além de lhe ser atribuído um forte caráter de malefícios.

O pensamento sócio-antropológico onde a Umbanda se inicia e sistematiza como religião na primeira década do século XX no Brasil é marcada pelo *positivismo, por idéias de democracia de raças, nacionalismos*, assim predominava que a Umbanda veria preencher a lacuna da religião realmente brasileira, contudo, foi nas classes mais pobres e nas periferias urbanas que esta religião tem o seu nicho, onde se desenvolveu o preconceito religioso atrelado a um preconceito sócio-econômico também.

O quadro religioso no Brasil de hoje caracteriza-se por um processo de conversão complexo e dinâmico, com a incorporação e mesmo criação de algumas novas religiões, às vezes com a passagem do converso por várias possibilidades de adesão.

Já para o Prof. Reginaldo Prandi:

Na nossa sociedade das grandes metrópoles, se a construção de sentidos depende cada vez mais do desejo de grupos e indivíduos que podem escolher esta ou aquela religião, ou fragmentos delas, a relevância dos temas religiosos igualmente pode ser atribuída de acordo com preferências privadas. A religião é agora matéria de preferência, de tal sorte que até mesmo escolher não ter religião alguma é inteiramente aceitável socialmente. (PRANDI, 1997, p. 47)

Como se pode observar nos autores elencados aqui, a preocupação com as manifestações religiosas afro-brasileira, à principio, residia no fato de ser um tema intrigante, exótico ou até mesmo folclórico, mas a partir de uma análise sociológica e semiótica, verifica-se a contribuição desses estudos para o entendimento maior dos cultos afro-brasileiros como a Umbanda atualmente, porém, ressalta-se o momento histórico e a influencia sócio-antropológica que os autores estavam inseridos, para que não incorremos em anacronismos.

CAPITULO II

A CABANA UMBANDISTA PAI JOAQUIM DE ANGOLA

O espaço físico onde se processa as relações entre o mundo material e um possível mundo espiritual, das entidades, dos orixás, caboclos e mensageiros se traduz na Umbanda como o local sagrado, denominado de Centro, Cabana, Templo ou simplesmente como Terreiro de Umbanda.

Cada terreiro tem suas idiossincrasias e, de certa forma, é um produto único, pois é atingido diferencialmente por um conjunto de influências religiosas. Ainda assim, entretanto, há um universo simbólico comum a desvendar. (NOVAES, 1998, p. 2)

Assim a definição de um recorte pontual da Cabana Umbandista Pai Joaquim de Angola, com traços etnográficos de um desses locais sagrados da umbanda na Cidade do Natal, através de uma observação participante, visa não apenas descrevê-lo, mas também fazer uma ponte a questões inerentes como a discriminação, perseguição e intolerância religiosa aos adeptos e frequentadores, possibilitando a análise sobre a resistência e as estratégias de luta destinadas a desmanchar idéias preconcebidas e não fundamentadas a partir de um preconceito social disfarçado.

O trabalho científico impõe a cooperação de numerosos esforços individuais e que se submeta o produto do conhecimento à interface das discussões, indicando apenas que a pluralidade de perspectivas permite lançar diferentes focos de luz a respeito do objeto estudado, e não que a verdade seja o resultado dos pontos de vista dos vários estudiosos.

A idéia que se levanta nesta Dissertação reside principalmente na questão do pouco ou total desconhecimento e/ou das informações distorcidas sobre a Umbanda, suas praticas e rituais em Natal/RN, carência essa de informações, que é uma das vertentes que favorece a intolerância, ao preconceito e a discriminação a Umbanda.

Portanto se pretende construir uma reflexão e que se possa também contribuir para o registro da resistência frente às perseguições e intolerâncias que os freqüentadores e adeptos da Umbanda, em especial aos da *Cabana Umbandista Pai Joaquim de Angola*, fundado em 1962, na Rua Mestre Lucarino, nº 548 – Bairro das Rocas.

Tendo como fundador e mantenedor o Babalorixá *José Clementino*, que segundo o mesmo, foi um pedido espiritual do próprio Pai Joaquim de Angola¹⁰, constituindo hoje um dos mais antigos centros de umbanda, com ligações diretas dos primeiros Terreiro de Umbanda da cidade do Natal, que teria origem das praticas religiosas afro-brasileiras no Estado de Pernambuco, conforme os dados coletados por Raul Lody e Wani Pereira, na obra *Introdução ao Xangô, Umbanda e Maestria da Jurema* (1994), onde revelam:

As relações inter-religiosas dos terreiros de Natal se orientam por vertentes afro-brasileiras apoiadas em modelos do Xangô transculturados de Pernambuco; do Candomblé que chega, principalmente, pela mídia impressa e eletrônica; pela umbanda mais africanizada, incluindo ainda a umbanda kardecista de moral e ética cristã, e a maestria da jurema. A cultura material desses terreiros refletirá também um processo de ajustamento e de definição de conceitos religiosos, eminentemente dinâmicos e gradativamente simplificadores em representações, bem como rituais. A aproximação da cultura do cotidiano invade cada vez mais os terreiros, revelando-os como espaços de interpretações mitificantes do dia-a-dia da sociedade próxima e vivencia.

(LODY e FERNANDES, 1994, p. 15).

Onde os mesmos afirmam ainda que o primeiro registro histórico, sobre a Umbanda, quando:

Bate-se o primeiro tambor no RN, liderado pela Mãe Inês, vinda de Pernambuco. Em 1944, é fundado o primeiro terreiro autorizado pela polícia de Natal, o Centro Espírita de Umbanda Redentor Aritã, do Babalaô João Cícero, no Bairro das Rocas. (LODY e PEREIRA, 1994, p. 34).

¹⁰ Pai Joaquim (Manoel) de Angola é a entidade mediúnica representada por um *Preto-Velho* (considerado um sábio ancião negro e ex-escravo) que, segundo a tradição oral da umbanda, teria sido um negro forte, guerreiro, filho prometido de uma família real africana, oriunda de Angola, África para reinar junto ao seu povo. (*definição adaptada de RIBEIRO, 1992 e TRINDADE, 2007*).

Em entrevista concedida em 28 de maio de 2006, o Sr. José Clementino, o mesmo faz referência a este Centro Espírita, do Babalorixá João Cícero:

Maxuel: O Senhor teve algum contato com o Centro Aritã do Babalorixá João Cícero?

Clementino: Quando adoeci, minha cunhada, irmã da minha mulher me levou a ele, dizendo que se tratava de uma cura, cheguei apoiado por elas, pois não andava direito, na entrada, ele logo disse: tem um rapaz aqui muito doente, mas é tarde demais! Não posso salvar a vida dele [...], mas um senhor por nome de Luis Brasilício, que dava cobertura ao Centro [...] pediu: Seu Cícero, eu lhe peço, como amigo, cure esse rapaz! Então ele pediu a todos que se concentrassem, tinha lá cerca de umas 50 pessoas, rezassem com um fé um pai-nosso, mas, se um não cumprisse o que pedia, o rapaz vai morrer. Bom, deu certo, estou vivo. Depois passei a freqüentar o seu centro, ficava aqui nas Rocas, na Rua soldado Luiz Gonzaga, lembro que nos domingos pela manhã, fazia enormes filas de mães levando seus filhos para que ele curasse.

O testemunho oral do Babalorixá José Clementino colabora para confirmar a idéia que a umbanda começou a se sistematizar propriamente dita após atividades do Sr. João Cícero Herculano e da Mãe Inez (oriundos de Pernambuco) por volta da década de 1940.

Restabelecido de sua saúde, o Sr. José Clementino (então católico praticante) viu-se nesse novo mundo religioso, uma nova crença, uma nova esperança e assim desde 1953 começou a participar e ajudar no *Centro Espírita de Umbanda Aritã* do babalorixá João Cícero.

Embora, agora, houvesse uma crença maior por parte do Sr. José Clementino, naquilo que chamava antes de Catimbó, e no início havia um encantamento e um entusiasmo maior, logo o mesmo, aos poucos deixou de freqüentar ou participar dos rituais e obrigações com a sua nova religião o que fez acreditar que algumas dificuldades que estava enfrentando (de ordem familiar, negócios e família), era devido ao fato de ter deixado de lado a Umbanda, dessa forma, o Sr. José Clementino procurou o babalorixá João Cícero e fez um novo juramento de se tornar um verdadeiro Babalorixá e cumprir suas funções de sacerdote na Umbanda.

Desempenhando agora suas funções e obrigações sacerdotais da umbanda, o Sr. José Clementino teve uma incorporação e então recebeu um recado espiritual do seu Guia Espiritual e Mestre, *Pai Joaquim*, para que fundasse o seu próprio Centro de Umbanda, dando o nome “Cabana Pai Joaquim de Angola” em 1962 num pequeno anexo de sua atual residência – Rua Mestre Lucarino (antiga Campos Pintos), nº 548 nas Rocas, funcionando até hoje (agora ampliado), testemunha de luta por respeito e tolerância religiosa.



Fig. 1 – Fachada da Cabana Pai Joaquim de Angola
Rua Mestre Lucarino, 548 – Rocas.
Foto: Maxuel Araujo – 2008

Um terreiro, para a prática da Umbanda, deve ter distintos os seguintes locais prefixados: O Stadium, O Pegí ou Gongá, Ala de Atabaques, Local da Assistência, Roncó, Casa de Exus, Cruzeiro das Almas, Tronqueira, e Casas ou Quartos dos Orixás, assim como Casa de matanças (opcionais só na Nação).

Na Cabana Pai Joaquim de Angola em seu espaço interno está dividido em altar; espaço para gira (onde ficam os médiuns que irão trabalhar incorporados juntamente com os que irão auxiliar; casa de Exú; Sala para consultas espirituais e jogo de búzios; espaço com cadeiras para as pessoas que vem em busca de atendimento ou assistir a gira; Cidade da Jurema (mesa com alguns vasos com água, imagens de religiosos que simbolizam o local sagrado dos encantados).

Pode-se representar graficamente a planta da Cabana Pai Joaquim assim:

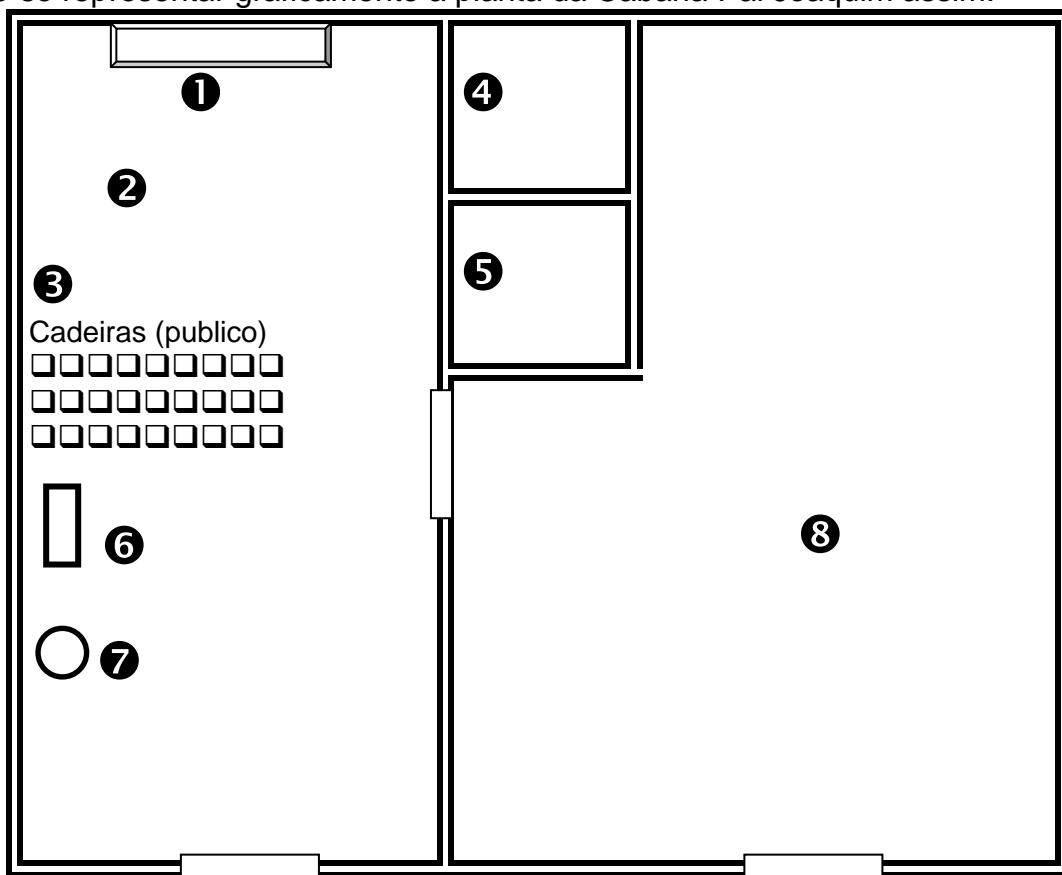


Fig. 6 – Planta da Cabana Pai Joaquim de Angola

Legenda:



1 O PEGÍ: É o Altar sagrado dos Rituais



2 Stadium ou espaço para Gira = É o local onde os Médiuns (cavalos) fazem suas evoluções, e quando incorporados, os atendimentos. É nesse local que são efetuadas as Danças de Santo (também as brincadeiras para o Santo), o desenvolvimento, os atendimentos e as aulas, quando houver escola, dirigida pelo Orientador Espiritual.



3 Cadeiras para o publico assistir a sessão, juntamente próximo aos atabaques (órgã e seu tambor)



4 Casa dos Exús = é o local destinado à guarda dos apetrechos dos "Compadres", das obrigações dos mesmos, e destina-se também à queima de velas para as Almas, provenientes de promessas, compromissos, etc.



5 Atendimento (jogo de búzios) = pequena sala para o jogo de búzios e consultas individuais espirituais.



6 Cidade Encantada da Jurema = é o local onde os mestres, os encantados vivem. São invocados com cantigas chamadas "toques".



7 Assentamento Exú = Local destinado à ser feita a segurança primeira do terreiro e localiza-se de frente para a rua, do lado esquerdo de quem entra.



8 Residência particular do Sr. José Clementino

2.1 – O mantenedor da Cabana: Babalorixá José Clementino



Babalorixa José Clementino
Foto: Maxuel B. Araujo – 2008

José Clementino nasceu em 15 de agosto de 1930 na localidade de Espírito Santo (antigo distrito de Goaninha/RN) distante 78km da capital Natal, sendo o terceiro filho do casal *Joaquim Clementino* e *Rita Correia* num total de oito filhos. Ficando órfão de pai aos quatro anos e aos oito anos de idade já ajudava sua mãe junto com o irmão mais velho nos serviços do roçado (agricultura) para o sustento da família.

Seus estudos escolares foram primários (estudou até o 5^a ano do ensino fundamental), devido ter a obrigação de trabalhar para ajudar a família. E logo aos doze anos já vendia cocada e tapioca nas ruas e na feira livre de sua Cidade para ajudar no orçamento doméstico de sua família, pois agora seu irmão mais velho já morava com sua avó, um pouco distante de sua casa, ficando ele agora responsável direto em ajudar sua mãe. Referente a sua religião, revelou que nasceu numa família católica e conforme tradição e orientação de sua mãe não tinha contato com quaisquer outra manifestação religiosa, a não ser o catolicismo, conforme em entrevista nos relatou¹¹:

Ninguém sabia o que era espiritismo, entendeu! Antigamente conhecia rezadeira e curandeira, nem evangélico ninguém conhecia. Ave Maria! Um dia chegou um evangélico na minha cidade, viu! E o homem saiu à meia-noite, correndo, fugido por que foi fazer um culto de dia e quebraram a casa do homem de pedra.

Aos 16 anos de idade mudou-se para a capital Natal, atraído pela busca de uma vida melhor economicamente, indo morar inicialmente na casa de sua irmã e seu cunhado, que tinha uma mercearia localizada na Rua Areal no bairro das Rocas comerciando gêneros alimentícios e nesse ambiente aprendeu a ser comerciante.

¹¹ Entrevista concedida ao autor deste trabalho em 31/12/2008.

Embora tenha aprendido a ser comerciante e ter trabalhado alguns anos nessa mercearia, pequenos atritos com seu cunhado terminaram forçando-o a desenvolver outros trabalhos como colocar água nas casas do bairro, pois não havia água potável enganada. Após essas experiências logo conseguiu o seu considerado primeiro emprego, conforme relatou em entrevista:

Fui trabalhar na Tipografia Aguiar (localizada na antiga Av. Junqueira Aires, atual Câmara Cascudo na Ribeira) em 1947, como ajudante, ganhando por produção, 6 mil réis por milheiro de panfletos produzidos.

Não demorou muito nesse emprego, pois tinha ficado decepcionado com o que fora combinado de salário e o que realmente recebia, pois sempre produzia muitos milheiros de panfletos e recebia no máximo 10 mil réis, pois seu chefe alegava que era muito dinheiro que um jovem de 17 recebia para sua idade. Dessa forma larga o emprego e volta para o interior.

Voltando para Espírito Santo/RN voltou a trabalhar na lavoura, contudo não se acostumou mais com o trabalho rural e novamente resolveu se aventurar em Natal, dessa vez, alugou um pequeno quarto nas Rocas junto com um colega seu, pagando 4 mil réis, passando em seguida a trabalhar no Jornal de Natal de propriedade do Sr. João Café Filho¹², ganhando 30 mil réis por mês, fazendo serviços gerais.

Mas, o seu pensamento ainda era voltado para o comércio até que conseguiu outro emprego, agora no *Clube Carneirinho de Ouro*¹³ por volta de 1951, o tradicional clube que reunia alguns comerciantes, mas que depois começou a atrair profissionais de áreas distintas. Advogados, jornalistas, engenheiros, médicos, juízes e desembargadores começaram a ser admitidos como membros. Todos, homens bem conceituados da sociedade potiguar.

¹² João Fernandes Campos Café Filho (*1899 - †1970), natural de Natal/RN, foi advogado, jornalista e político brasileiro, sendo 18º presidente do Brasil de 24/08/1954 a 08/11/1955.

¹³ Fundado em 8 de agosto de 1936, localizado na Av. Tavares de Lira, 54 – 1º Andar. Nasceu com o objetivo de reunir comerciantes da cidade e manter um clube de futebol.

No *Carneirinho de Ouro* começou fazendo serviços gerais (limpeza, arrumação, etc.), depois passou para o setor de cobrança e assim teve a oportunidade de conhecer pessoas de prestígio e influência na cidade como políticos, intelectuais, empresários e militares, contatos informais e até mesmo amizades que o ajudariam a enfrentar as perseguições nas décadas de 1960 e 1970 por se adepto da Umbanda.

Ganhando agora 320 mil réis por mês, casou-se em 1952 com a Carmelita Tertuliano Clementino, onde foram morar na Rua do Areal - Rocas, mas em 1953 se mudou para a travessa Pedro Afonso, onde nasceu seu primeiro filho, passando em seguida a se mudar de novo de moradia, indo agora residir na travessa Belo Horizonte todas as moradias sempre foram no bairro das Rocas, nesse endereço nasceu seu segundo filho. Em 1962, já iniciado na umbanda, venho morar na Rua Campos Pintos (atual Rua Mestre Lucarino), nº 548 – também no bairro das Rocas, onde criou 11 (onze) filhos que atualmente moram todos, juntamente com sua ex-mulher na cidade de Maceió/AL.

Embora na década de 1950 já houvesse cerca de 06 (seis) terreiros de Umbanda espalhados pela cidade do Natal, em bairros até então distantes e periféricos como Igapó, Nazaré e Felipe Camarão, ainda era nos bairros do Alecrim e das Rocas que concentravam um número maior de terreiros, ressaltando que, ainda não havia uma sistematização dos ritos e práticas, além de se disfarçarem de “Espíritas” (uma vez que o Espiritismo de Allan Kardec era melhor visto e aceito do que as práticas das religiões afro-brasileiras), dessa forma, podemos estimar que houvesse outros centros de umbanda “escondidos” ou “disfarçados”

Em 1953, o Sr. José Clementino, pequeno comerciante de gêneros alimentício (secos e molhados), recém casado, morador do bairro das Rocas é vítima de uma doença sem maiores explicações pela medicina da época e pelos prognósticos, seu quadro era irreversível e que logo poderia levá-lo a óbito, pois tinha adquirido *linfangite*¹⁴, doença conhecido popularmente como “fraco do sangue”, que causava fortes dores na virilha, febre, fraqueza, sintomas que se agravaram e

¹⁴ Inflamação dos vasos linfáticos, causada por bactérias (*streptococo*), que se não houver um tratamento adequado, pode evoluir para um quadro de *linfedema*, causando até mesmo óbito.

levaram sua internação por 60 dias no Hospital da Base Aérea de Natal, conseguida por intermédio de um cunhado seu que tinha fortes laços de amizade com militares da aeronáutica na época.

Os médicos de então, diziam que tinham feito de tudo para sua recuperação, mas não viam muitas esperanças em sua recuperação, seu estado de saúde não melhora, até que por intermédio de sua cunhada, foi levado para uma “cura” no *Centro Espírita de Umbanda Aritã*, do babalorixá João Cícero Herculano¹⁵.

O Centro do Sr. Cícero Herculano era bastante procurado pela população carente do bairro, cujas praticas umbandistas trouxera da cidade do Recife/PE e atuava desde a década de 1940 com inúmeros casos de curas atribuídos ao mesmo, ficava localizado na Rua Soldado Luiz Gonzaga – Rocas., era considerado o primeiro terreiro de umbanda autorizado pela polícia a funcionar na Cidade do Natal, devido alguns freqüentadores terem ciclos de amizade com políticos e policiais de alta patente.

Por insistência de sua cunhada, que via seu quadro se agravar e numa atitude de fé e esperança nas curas do Sr. Cícero, convenceu-o a ir no seu Centro e após estabelecer os primeiros contatos de cura (preces, rituais de cura, remédios caseiros e outros) entre o Sr. José Clementino e o João Cícero, no primeiro mês frequentando este centro houve uma pequena melhoria no seu estado de saúde, embora o Sr. José Clementino fosse Católico convicto, não via muitas esperanças nos ritos de cura umbandísticos do Sr. João Cícero praticava, porém pouco tempo depois, o seu quadro de doença parou de evoluir, então foi atribuído a esses rituais a “cura”, contudo, foi imposto ao Sr. José Clementino uma série de obrigações para com a Umbanda, como jejuar, participar da gira¹⁶, dar obrigações das entidades.

Até por volta de 1960, o Sr. José Clementino observou algumas praticas de Umbanda estabelecidas, participando do Centro Aritã, devido ao seu rápido pronto restabelecimento de sua saúde.

¹⁵ Funcionário da Empresa de Águas e Abastecimento de Natal (atual CAERN).

¹⁶ Dança no centro do terreiro para as entidades espirituais que leva ao transe mediúnico, geralmente acompanhada por toques (cânticos), levando a incorporação do médium.

O babalorixá, Jose Clementino é um dos líderes de terreiros de umbanda que possui um “dom” que é indispensável para a sobrevivência de sua cabana de sua liderança (pessoal e religiosa). Destaca-se que o termo “Dom” refere-se ao sentido em que Marcel Mauss definiu como *mana*:

...essa palavra subentende uma massa de idéias que designaríamos pelas expressões: poder de feiticeiro, qualidade mágica de uma coisa, coisa mágica, ser mágico, posse do poder mágico, ser encantado, agir magicamente; ela apresenta, reunidas em um único vocábulo, uma série de noções...(MAUSS, 1974, p.138).

É através do *mana*, que os líderes das religiões afro-brasileiras resistem as dificuldades enfrentadas historicamente como: miséria, ignorância, preconceitos sociais, exploração em todos os sentidos. Ou seja, essa qualidade mágica ou posse de poder desses líderes é responsável pela criação de uma história que não cedeu às perseguições sofridas.

Analisando o *mana* como uma habilidade própria das lideranças afro-religiosas, pensamos que elas foram e são criadas a partir dos atos dos líderes, pois, segundo Mauss (Idem, p. 163), ao se referir ao fato social total “o homem se identifica com as coisas e identifica as coisas consigo mesmo mantendo ao mesmo tempo o sentido tanto das diferenças quanto das semelhanças que estabelece”. Neste raciocínio, os atos dos líderes afro-descendentes tomam um sentido social, “uma vez que é apenas sob a forma de fato social que esses elementos de natureza tão dispersa podem adquirir uma significação global e tornar-se uma totalidade”. (Idem, p.15).

Às colocações teóricas feitas por Marcel Mauss, uma vez que todo líder de terreiro é um “indivíduo que cumpre atos mágicos” (Op. Cit., 1974, p. 47). Assim, consideramos para nossa construção que os líderes ou sacerdotes de terreiros de Umbanda são mágicos. Ou seja, um líder de terreiro torna-se mágico no momento da realização dos rituais de iniciação, recebendo assim um dom mágico (*mana*), podendo praticar atos mágicos, através de representações. A iniciação, segundo Mauss, “confunde-se normalmente em certas sociedades, com a iniciação religiosa” (1974, p.72), em que o neófito “é e acredita-se um eleito” (Idem, 1974, p. 73).

Assim, consideramos para nossa construção que os líderes ou sacerdotes de terreiros de Umbanda são mágicos. Ou seja, um líder de terreiro torna-se mágico no momento da realização dos rituais de iniciação, recebendo assim um dom mágico (*mana*), podendo praticar atos mágicos, através de representações. A iniciação, segundo Mauss, “confunde-se normalmente em certas sociedades, com a iniciação religiosa” (1974, p.72), em que o neófito “é e acredita-se um eleito” (Idem, 1974, p. 73).

De maneira geral, observando o aspecto da liderança pessoal e religiosa do mantenedor da cabana Pai Joaquim de Angola, entre outras habilidades, a de cantar principalmente, Nos momentos em que cantam suas toadas, estão de certa forma, divulgando a resistência de sua tradição religiosa. Pode-se também testemunhar a desenvoltura desse líder em outros vários momentos de nossa pesquisa, mas, dentre esses diversos momentos, um foi o mais marcante, além dos muros dos terreiros foi a entrevista concedida do Sr. José Clementino ao Programa Xeque-Mate (TVU-RN) em 02/12/2008 onde explanou sobre a sua caminhada contra todas as formas de preconceito e a intolerância religiosa.

A trajetória de luta frente as dificuldades e o preconceito religioso frente a sua opção de ser um líder espiritual marca desde os seus primeiros anos de praticante da Umbanda até o presente ano, com 79 anos, completo em agosto de 2009, homem integro, lúcido, pai de 11 filhos, líder carismático de uma comunidade que não o ver apenas como um Umbandista, mas um Pai. Palavra ouvida algumas vezes por outras pessoas, como crianças, vizinhos e amigos no Bairro das Rocas, assim, pode-se constatar que a simplicidade, o bom humor e a sabedoria fez desse babalorixá uma das figuras religiosas de Natal mais respeitada e querida, ícone de sempre lutar pelo diálogo e da convivência harmônica entre as demais denominações religiosas.

2.2 – Freqüentadores e adeptos

Os freqüentadores do Centro de Umbanda Pai Joaquim de Angola, constatou-se de se tratar de um público bastante eclético, pois desde as pessoas mais simples da sociedade até pessoas ricas e letradas como políticos, juízes, escritores etc., porém segundo o Sr. José Clementino que os freqüentadores das classes mais altas “*só vão ao terreiro quando precisam de algo e depois somem*”. Entretanto, observa que se trata mais de moradores das Rocas, variando na escolaridade, idade e classe social.

Contando com a ajuda em média de 12 (doze) pessoas entre médiuns e ajudantes, embora tenha autorização da Federação Espírita de Umbanda do Rio Grande do Norte (FEURN) em funcionar terças e domingos também, mas é nas quintas-feiras a partir das 19h. que se tem os trabalhos em sua Cabana. Além dos médiuns e ajudantes participam da sessão de umbanda outras pessoas que vão em busca de cura e aconselhamento espiritual, outro fato verificado é que a porta de entrada da Cabana fica totalmente aberta e algumas pessoas ficam na porta, no limiar da Cabana e a rua, observando a sessão de umbanda, sem um envolvimento direto.

Os filhos-de-santo (médiuns) chegam alguns minutos antes do ritual - estão ali para lavar o Axé. Após o lavamento, vão para a sala de búzios, onde trocam suas roupas cotidianas, de pessoas simples, por roupas de deuses (indumentárias de acordo com a entidade a ser cultuada na sessão, onde as mulheres presentes usam vestidos brancos longos rendados com um lenço branco em volta da cabeça, como uma espécie de turbante, já os homens usam calças e camisas brancas com faixas de acordo com a entidade cultuada).

O Culto da Umbanda consiste numa ritualística ampla, em preparativos que antecedem a abertura de uma Gira (ritual de incorporação das entidades espirituais no espaço do terreiro), onde basicamente é composta de danças para os Orixás, cantos de melodias chamadas por *Pontos cantados*, defumações com ervas especiais e orações.

Os atabaques e outros instrumentos comuns nos cultos aos Orixás se somam a práticas mais familiares aos cultos católicos, mas o culto aos Orixás sempre predomina, em muitos casos o Padê de Exú,¹⁷.

O ritual se inicia no momento em que o babalorixá, saudando Exu, brada *Êlaroiê-Exu*¹⁸, os ogãs¹⁹ então iniciam a percussão de seus instrumentos, acompanhando os cânticos dos demais fiéis e ao toque dos ogãs, os filhos-de-santo, então, formam um círculo, onde dançam e cantam chefiados pelo José Clementino, também chamado pelos seus filhos de santo, como *padrinho*.

Na cabana Pai Joaquim seu toque sempre se realiza nas quintas-feiras a partir das 19h, onde a programação dos trabalhos se processa conforme a disposição das obrigações e homenagens ao orixá do momento, havendo uma predominância ao orixá do momento, por exemplo, quando o toque for para Xangô, abre-se a gira evocando os Exús (para abertura e limpeza da sessão), após este momento se rende as homenagens e obrigações a Xangô e por último fechando os trabalhos, atendendo os pedidos dos frequentadores, defumando todos os presentes e fazendo curas, este atendimento é feito individualmente, os Guias de Luz passam orientações, receitas de banhos com ervas, dão o tradicional "passe mediúnico" que é o momento onde as Entidades realizam as magias que resolvem os problemas daquela pessoa assistida.

Depois desse momento o babalorixá José Clementino entoia pontos de despedida das entidades e os médiuns "voltam" do transe mediúnico e fecha-se os trabalhos rezando o Pai-nosso, Ave-maria e outras orações próprias pedindo a benção de Oxalá e proteção a todos os presentes na cabana Pai Joaquim de Angola.

¹⁷ consiste em cantar pontos para Exú e em seguida levar uma oferenda (ebó) até a canjira, que é o assentamento do Orixá na casa e fica do lado de fora do terreiro. Na prática, este ritual é um pedido para que Exú cuide da porteira e evite assim intromissões de espíritos menos evoluídos no trabalho, o chamado "descarrego".

¹⁸ Saudação do orixá Exú que significa *Exu está em todo lugar*.

¹⁹ São auxiliares que tem como uma das principais funções o toque dos atabaques para chegada das entidades a casa de santo.

Cada música cantada (chamada *toque* ou *ponto cantado*), corresponde a determinada entidade que deve vir à Terra incorporando-se num filho-de-santo, que no momento da possessão é chamado de “*cavalo*”. A cada toque executado, a divindade correspondente surge através de seu *cavalo*, com seus gestos, palavras e pedidos típicos. O primeiro toque é sempre para Exu, pois *além de ser mensageiro é preciso sua permissão para realizar um culto bom*, (ASSUNÇÃO, 1996).

O público que assiste as funções (o ritual) ficam dispostos em cadeiras próximo a gira e que no decorrer desse ritual algumas pessoas levantam-se para conversar, pedir conselhos aos guias e caboclos num determinado momento do culto, todavia, ficam em geral apenas assistindo a incorporações dos médiuns.

Quanto ao perfil dos freqüentadores entre filhos-de-santos e pessoas em geral que buscam algum tipo de auxílio espiritual são na maioria formados por pessoas moradoras do próprio do bairro das Rocas e de outros bairros da Cidade, tendo nível social e escolaridade variados, conforme informações fornecidas pelo próprio José Clementino, também observadas *in loco*.



Frequentadora pedindo conselhos a um preto velho incorporado no médium.
Foto: Maxuel B. Araujo - 2008

2.3 – Uma Cabana de Umbanda nas Rocas

Não é coincidência que este Centro de Umbanda tenha se instalado no bairro das Rocas, pois, segundo as pesquisas feitas por Raul Lody e Wani Pereira (1984), afirmam que foi no Bairro das Rocas que se localizou o primeiro Centro de Umbanda (*Redentor Aritã*) fundado em 1944 e o primeiro autorizado pela polícia no Bairro das Rocas, onde teria sido formado pelo Babalaô João Cicero e a Yalorixá Mãe Inês (vinda de Pernambuco).

Porém o autor Luis da Câmara Cascudo em sua obra *Meleagro* (1951) faz o primeiro registro etnográfico sobre as manifestações das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Norte estudando em Natal por mais de vinte anos, o cantimbó-jurema, localizando adeptos em bairros como Praia do Meio (Barreira Roxa), Alecrim, Lagoa Seca, além da Ribeira e das Rocas.

A relação entre o espaço geográfico urbano de um dos bairros mais antigos da cidade do Natal nos permitem a compreender melhor como as relações sociais e religiosas interagem com o surgimento e desenvolvimento dos trabalhos umbandísticos do Sr. José Clementino, pois se considerarmos que o surgimento e desenvolvimento da Umbanda tenha se dado em núcleos periféricos, o Bairro das Rocas reunia esses aspectos .

A caracterização da dimensão da Religião e da Religiosidade dos habitantes da cidade do Natal em especial da Cidade do bairro das Rocas, não é uma das tarefas mais fáceis, uma vez que não existe muitos trabalhos específicos que tratem sobre este tema.

Para compor esta informação foi necessário verificar pessoalmente no campo pesquisado e correlacionar com a obra encontrada: *Religião e Sociedade em Capitais Brasileiras*, de Cesar Romero Jacob e Outros, editado pela Edições Loyola, 2006, que numa análise dos dados demográficos do Censo de 2000, faz observações sobre a Religião em Natal e seu mapeamento dos bairros, distribuídos em grupos como *Católicos*, *Evangelicos de Missão*, *Evangelicos Pentecostais*, *Outros* (que inclui também a Umbanda, embora não especifique o números de

adeptos) e os *sem religião*, num esforço estatístico de traçar o perfil religioso dos bairros da Cidade.

Apesar da tentativa de ampliar o raio de alcance da pesquisa bibliográfica especificamente sobre a temática *Religião na cidade do Natal/RN*, não obtivemos êxito, destacando ainda apenas as pesquisas coordenadas pelo Prof. Orivaldo Pimentel (2007), que estudou aspectos religiosos do Bairro de Felipe Camarão no tocante ao avanço dos grupos evangélicos.

JACOB (2006) aponta que a partir da década de 1990 houve significativas mudanças no perfil religioso da população de Natal, como a redução percentual de pessoas que se declaravam católicas, ao mesmo tempo um aumento vertiginoso em termos percentuais de evangélicos pentecostais, além do aumento das pessoas sem religião, conforme observa-se no quadro abaixo:

Natal	Católicos %	Evangelicos	Evangelicos	Outros %	Sem religião %
		De missão %	Pentecostais %		
2000	76,6	3,0	10,2	3,0	7,3
1991	85,6	1,9	5,3	2,0	5,2
2000-1991	-9,0	1,1	4,9	1,0	2,1

Fonte: IBGE, Censo Demográfico, 2000. IN: JACOB, Cesar Romero. Et al *Religião e Sociedade em Capitais Brasileiras*. São Paulo: Loyola, 2006. Pag. 70.

Os dados dispostos nesta obra nos permite analisar dentro destes parâmetros estabelecidos a distribuição das Religiões no espaço geográfico de Natal, numa tentativa de fazer um perfil religioso dos natalenses procurando ainda correlacionar a escolha religiosa de cada um com sua classe social, onde faz o destaque que a população de Natal é caracterizada na sua grande maioria constituída por pobres, onde 81% dessa população se declara receber um rendimento mensal inferior ou igual a três salários mininos, permitindo observar em seus dados coletados que cerca de 65% dos *evangélicos pentecostais* recebem até 01 salário mínimo; Pessoas de *outras denominações religiões*, cerca 49% recebem também de 0 a 1 salário mínimo e já os *sem religião*, cerca de 59% deles também se situam na faixa mensal de até um salário mínimo.

A análise dos Microdados do censo Demográfico de 2000, feita nesse estudo no tocante a Religião e sua relação com a Educação e Rendimento econômico do natalense bem como a identificação do lugar e cor de pele foram agrupados em classes como *muitos baixos, baixos, médios e altos*, nestes parâmetros revelou que bairros como Tirol, Petrópolis, Capim Macio e Candelária concentrou-se o maior número de Católicos (na ordem de 85%) com um rendimento mensal superior a 14 salários mínimos e grau de escolaridade superior a mais de 12 anos de estudo (ensinos médio e superior); já os bairros das zonas Norte, Leste e Oeste revelam uma presença maior de evangélicos pentecostais, pessoas de outras religiosas e sem religião somados, resulta em aproximadamente 25% da população dessas regiões, cujos rendimentos mensais situam-se até 03 salários mínimos com nível de escolaridade de 10 anos (praticamente apenas o ensino fundamental).

Com base nesses dados estatísticos e, embora não querendo fazer juízo de valores, mas numa conclusão grosseira pode-se afirmar que a Religião exerce mais importância nas classes menos favorecidas e com baixo nível de instrução, uma vez que se registra 80% população (aproximadamente 640 mil habitantes) vive com até três salários mínimos de ganho mensal e desse contingente quase na sua totalidade voltam-se suas esperanças de melhoria de vida na Religião e aquelas dominações que prometem um “progresso material rápido ou curas” cresceram na ordem de 5,3% (pentecostais),

Outras religiões incluindo a umbanda (03 %), já a tradicional Igreja Católica decresceu 9,0%, contudo, ainda é a maior denominação religiosa dos natalenses (80% daqueles que ganham até 03 salários e 10% dos que recebem mais de 10 salários mínimos).

Dentro desse quadro religioso de Natal, as Rocas também reflete esses números, porém, a própria dinâmica do bairro evidencia um pouco mais claro o crescente número de Igrejas Pentecostais, mas não significa que as outras religiões tenham diminuído como por exemplo o Catolicismo e a Umbanda, pelo contrário, dentro de cada uma de suas limitações permanecem atuantes, como é o caso da umbanda praticada na Cabana Pai Joaquim de Angola.

Aspectos e fatores mencionados também contribuíram para que ali se desenvolvesse a Umbanda, não apenas por ter um número de babalorixás ou como eram designados na época de 1940: *catimbozeiros*, mas também pela característica sócio-econômica de um bairro de densidade demográfica elevada, comparando com os bairros existentes na época (Alecrim, Cidade Alta, Petropolis e Ribeira).

O bairro das Rocas nesse período já iniciava os primeiros trabalhos da Umbanda em Natal com as atividades do Sr. João Cicero e Dona Inês, que segundo relato do Sr. José Clementino: “*Logo cedo já se formava uma grande fila para curas e consultas na porta do terreiro do Cícero Herculano*”. Portanto, estudos de Câmara Cascudo (1951), S.Santiago (1973) e Raul Lody (1994) atestam o testemunho oral do Sr. José Clementino que desde 1953 é adepto da Umbanda.

Dessa maneira faz se necessário conhecer um pouco mais sobre as Rocas, conforme a obra “*O ritual umbandista*” (1973), de S. SANTIAGO, onde é feita uma classificação dos primeiros centros de Umbanda de Natal, entre as décadas de 1940 a 1960, tendo os primeiros localizados nas Rocas:

Centro Espírita de Umbanda Redentor Aritã” – babalaô João Cícero, no bairro das Rocas, fundado em 1944 e o primeiro autorizado pela policia de Natal; “Pai Joaquim de Angola” – Pai-de-Santo José Clementino, nas Rocas; “São Jorge” – chefe João Miranda, no bairro da Conceição; “Santa Bárbara” – babalaô João Pereira de Andrade, no bairro da Conceição; “Centro Pai Oxalá” – Pai-de-Santo Francisco Moreira da Silva, localizado no Alecrim; “São Jorge Guerreiro” – Mãe-de-Santo Maria Lima Bezerra, no Alecrim; “Padre Cícero Romão” – Babalaô Jose Dantas, no Bairro dom Eugênio. (SANTIAGO *apud* LODY & PEREIRA, 1994, págs. 33-34).

Por está localizada no bairro das Rocas, a *Cabana Pai Joaquim de Angola*, se faz necessário referenciar as origens históricas e sociais dessa localidade de Natal. O primeiro topônimo da região foi denominado de *Limpa*, referência que já teria aparecido em documentos de doação no ano de 1769. Com a fixação da população de pescadores, a área mais elevada passou a ser chamada pelos mesmos de Rocas, era que os pescadores buscavam seu pescado na área do *Atol das Rocas*²⁰, sendo esta a possível origem do atual topônimo.

²⁰ Pequeno conjunto de duas ilhas no Atlântico, distante 260km da Cidade do Natal/RN.

Os estudos de Lauro Pinto (1978), Câmara Cascudo (1980), e Itamar de Souza (2008) dentre outros, relatam que em princípios do século XX, a região das Rocas era morada de alguns pescadores, onde se observa uma maior concentração deles na parte superior denominada *Areal* e que embora houvesse relatos desse povoamento desde o século XVIII, tratava-se de uma região formada principalmente por dunas de areia e partes alagadas e, somente com as obras do Porto de Natal a partir de 1892 ocorreu uma expansão territorial e urbana acelerada, devido estas obras ter necessitado recrutar muitos operários (muitos advindos do interior do Estado) e que logo fixaram moradia com suas famílias, e assim um setor de serviços foi instalado para atender às necessidades destes trabalhadores.

Cascudo nos diz ainda que entre os anos de 1910 e 1912:

As Rocas eram inteiramente dirigidas por três ou quatro moradores, barceiros, pequenos negociantes, maquinistas da Central ou do Melhoramento do Porto". (CASCUDO, 1980, p. 37)

Com o desenvolvimento da malha ferroviária do Rio Grande do Norte, principalmente a partir do início do século XX e com a instalação de oficinas de reparo da Estrada de Ferro Central nas Rocas, houve a necessidade de contratação de trabalhadores especializados que procuraram instalar-se próximo ao local de trabalho, contribuindo para o aumento de habitantes das Rocas.

O bairro das Rocas desenvolveu-se como local de dormida de trabalhadores simples formados por pescadores, estivadores, pequenos comerciantes que trabalhavam principalmente em outros bairros da Capital como Ribeira, Cidade Alta, Petropolis e Alecrim, todavia foi essa população pobre e com baixo grau de escolaridade que transformaram uma área periférica e praticamente desabitada e alagada num dos principais bairros da Cidade durante as primeiras décadas do século XX.

A cidade do Natal entre as décadas de 1940 a 1960, segundo os Censos Demográficos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 1940 e 1960 teve um crescimento populacional extraordinário passando de 54.836 para 162.537 habitantes decorrente das mudanças sócio-econômicas provocadas com a presença norte-americana durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), concentrada em bairros como Rocas, Ribeira, Cidade Alta, Petrópolis e Alecrim,

sendo que os três primeiros citados maiores fontes de concentração populacional e negócios.

Entre as décadas de 1940 a 1960 houve uma grande expansão demográfica da Cidade do Natal, remodelando seu espaço geográfico, aumentando o número de bairros, pois, devido ao grande fluxo migratório de pessoas do interior do Estado, atraídos pela presença norte-americana e seus investimentos, devido o apoio logístico da cidade do Natal, conforme os estudos do Prof. Raimundo Arrais e em sua obra *O corpo e a alma da cidade: Natal entre 1900 e 1930*, nos permite fazer uma análise do espaço urbano antes da década de 1940:

Os anos de 1900 a 1930 marcam o principio de ações sistematizadas do Estado na produção do espaço urbano da cidade de Natal [...]. Em 1900, Natal era uma cidade constituída por apenas dois bairros oficiais: Cidade Alta, núcleo originário e de caráter residencial, e a Ribeira, centro comercial e portuário. (ARRAIS, 2008, p. 81).

Na década de 1920 as autoridades governamentais (Estado e Prefeitura do Natal) voltaram-se suas preocupações com a salubridade e a estética urbana da Cidade, fato esse que conforme diz ARRAIS (2008):

[...] evidenciou no Plano Geral de Obras de Saneamento de Natal, de 1924, elaborado, segundo os preceitos da engenharia sanitária, pelo engenheiro Henrique Novais, contratado em 1924 para chefiar a Comissão de saneamento de Natal, durante a administração do prefeito Omar O'Grandy e a convite do então governador do Estado, Augusto Bezerra de Medeiros. (ARRAIS, 2008, p. 116).

Dentro desse caráter de remodelação da Cidade e de acordo com os projetos urbanos quer seja do engenheiro Henrique de Novais (1924) e do arquiteto grego-italiano Giacomo Palumbo (1930), o então prefeito Omar O'Grandy (1924-1930), demonstrou também sua preocupação com a padronização das feiras-livres da cidade e assim criou uma feira livre nos bairro das Rocas, considerada moderna e de acordo com os padrões sanitários da época, entre as ruas Pereira Simões e Garcia Junior, feira semanal, funcionado toda segunda-feira.

Destaca-se que as ações governamentais da época, preocupados com o desenvolvimento urbano e social da cidade, era necessário fazer alguns ajustes em bairros pobres para que pudessem integrar na nova imagem da cidade, “*belle époque*”, dessa forma é interessante registrar o que foi noticiado na imprensa local da época sobre o funcionamento dessa feira:

“Será inaugurada amanhã, no bairro das Rocas, (...) Este melhoramento que o prefeito, Dr. Omar O’Grandy, vai introduzir no próspero bairro, muito suavizará a pobreza da população local”.

(Jornal A República, edição de 29 de janeiro de 1928).



Cenas da Feira Livre das Rocas
Fotos: Maxuel Araujo (2008)

Ainda imbuídos do espírito reformador, os governantes da década de 1930 realmente pretendiam traçar um novo modelo urbano para a Cidade do Natal e os seus aglomerados urbanos existentes precisavam ser reorganizados, no Plano Geral de Sistematização de 1930.

O professor Raimundo Arrais observa sobre este Plano:

[...] Essas zonas seriam destinadas a determinadas funções. Assim, a proposta era de que o bairro da Ribeira se especializasse em funções comerciais, local de embarque e desembarque dos barcos, navios e hidraaviões; a Cidade Alta seria a zona administrativa; a Cidade Nova (atuais bairros de Petrópolis e Tirol) seria bairro residencial; a área situada entre o rio Potengi e o Oceano, o qual Cascudo chamou de "Cidade das dunas" - local no qual se encontravam os arruados das Rocas, Areal, Limpa, Canto do mangue e Chama Maré - seria um bairro-jardim com um grande parque público, formando um eixo central de dez avenidas radiais ligando-o ao boulevard; e por fim, o Alecrim seria um bairro operário.

(ARRAIS, 2008, p. 119).

Portanto, os bairros de Natal foram se desenvolvendo após essas décadas e intervenções em torno principalmente dos núcleos urbanos (Cidade Alta e Ribeira), embora existissem algumas moradias em algumas outras partes da cidade como nas Rocas desde fins do século XIX, mas ainda era uma localidade com serviços precários de acesso, transporte, abastecimento de água e esgoto, como também relata o prof. Itamar de Souza no seu livro *Nova História de Natal (2008)*: sobre a distribuição de água tratada e encanada em Natal a partir de 1930:

No final da obra, foram distribuídos no subsolo da Cidade Alta, da Ribeira, de Petrópolis e do Tirol, 58 quilômetros de rede de distribuição de água [...]. Nos bairros pobres – Rocas, Alecrim e Lagoa Seca – foram construídos chafarizes.(SOUZA, 2008, p. 69).

Após as intervenções arquitetônicas no Bairro entre as décadas de 1940 a 1960, pouco se alterou na paisagem urbanística e a tradicional localidade chamada de *Canto do Mangue*, importante área para a comercialização do pescado na região da cidade de Natal, mas que somente em 2008 teve melhorias.



Fig. 2 Canto do mangue – Mercado do peixe antigo
Foto: Acervo SEMURB/Prefeitura do Natal (2003)



Fig. 3 Canto do mangue – Mercado do peixe novo
Foto: Maxuel Araujo (2008)



Fig. 4 Canto do mangue (2008)
Foto: Acervo SEMURB/Prefeitura do Natal

Quanto aos aspectos gerais do bairro das Rocas pode-se dizer que o mesmo está localizado na Zona Leste da cidade de Natal, limitando-se ao Norte com o bairro de Santos Reis, ao Sul com os bairros da Ribeira e Petrópolis, a leste com Praia do Meio e Santos Reis e a Oeste com a Ribeira, sendo um dos bairros mais antigos da cidade, com uma população estimada em 10.055 habitantes (2005) distribuídos numa área equivalente a 66,10 km².

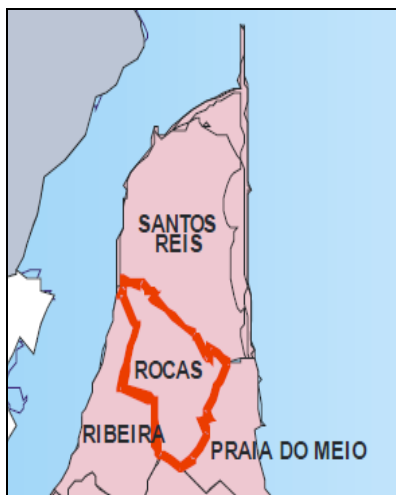


Fig. 1 – Localização do Bairro das Rocas - Fonte: SEMURB, 2006.



Fig. 2 - Foto de Satélite do Bairro – Fonte: Google Earth – 2005

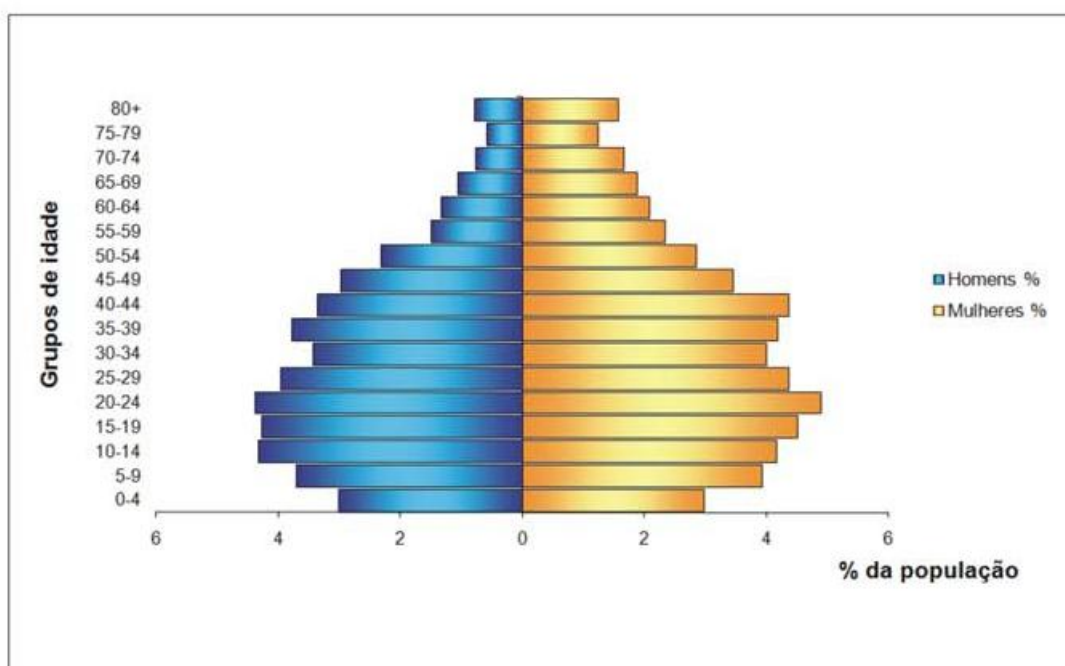
Ao se observar mapas e fotos do bairro, não se pode apenas caracterizar como um aglomerado geográfico e espacial de pessoas, mas também revelar a vivacidade que se produz e reproduz as relações sociais neste, assim ao analisar o bairro das Rocas se pode fazer um paralelo com as anotações da antropóloga Graça Índias Cordeiro, quando diz:

Os bairros são realidades dinâmicas, que se criam e se reproduzem de acordo com vivências e representações partilhadas, num entrelaçado complexo de determinações: sócio-profissionais, culturais, administrativas, territoriais. (CORDEIRO, 1997, p. 74).

E assim concluir que um bairro, ou melhor as Rocas, em seus variados aspectos, características históricas, sócio-profissionais e econômicas nos revela sua dimensão bem como enquadrá-lo como um bairro “popular” e “proletário”, não procurando aqui de forma imperativa e arbitrária generalizar ou estereotipar arquétipos construídos por outros habitantes da cidade que a tratam com indiferença ou preconceituosa ou “invisível socialmente”.

A população das Rocas, segundo dados do IBGE²¹, tem na sua composição 4.847 homens e 5.678 mulheres. A estrutura etária da população do bairro apresenta um percentual de jovens equivalente a 35,16% entre 00 aos 19 anos. Somados aos jovens entre 20 e 29 anos de idade, temos um percentual de 51,87 % de jovens na composição etária do bairro. Já os adultos (dos 30 aos 59 anos) perfaz 35,82% dos moradores, conforme distribuída na Pirâmide abaixo:

Estrutura Etária da População:



As Rocas é um bairro populoso e ainda com uma forte presença de jovens, todavia, há uma falta muito grande de equipamentos públicos para o lazer e divertimento desta parte da população, que segundo os próprios dados oficiais da Prefeitura do Natal até o ano de 2008 contava apenas com 01 quadra de esportes e sete praças espalhadas pelas Rocas, algumas observadas em péssimo estado de conservação.

Já os equipamentos de saúde consistem numa clínica popular privada, uma unidade de saúde familiar, um centro clínico e um pronto socorro (esses três últimos públicos).

²¹ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Contagem populacional 2007.

Ainda dentro dos aspectos gerais do bairro, observa-se a educação oferecida, cujos dados oficiais²² apontam para uma população onde: 12% sem instrução (analfabetos); 15% (assinam o nome, lêem e escrevem com dificuldade); 49% com apenas o ensino fundamental; 21% com ensino médio; 3% superior. Contando com os seguintes equipamentos educacionais:

Ao analisar socialmente a população do bairro das Rocas, pode-se verificar que em pouco mais de um século de habitação desta localidade da cidade do Natal, as melhorias implantadas pelas administrações municipais foram lentas e dispersas, permanecendo problemas graves nas áreas do abastecimento de água, de saneamento básico, lazer e trabalho, contudo, se faz necessário também observar que o desenvolvimento sócio-econômico da cidade do Natal, de forma geral, só se acentuou a partir das obras do seu porto (limiar do século XX) e sua participação na Segunda Guerra Mundial (1943-1945).

Fazer uma análise antropológica, histórica ou social do bairro das Rocas, baseada em fontes escritas é uma tarefa um pouco árdua, pois no desenvolver deste capítulo, ficou evidenciado o grau de dificuldade de obter dados, informações e escritos sobre o bairro em, seus aspectos sociais, econômicos e religiosos, dessa forma destacamos a grande contribuição da autora Andreia Mendes, no capítulo 2: *Revelando o bairro das Rocas* da sua obra, é quando faz a associação dos seus estudos de campo aos escritos dos pesquisadores como Fredrik Barth (2000) e Nobeit Elias (2000), para o aprofundamento do seu pensamento sobre a formação de grupos sociais e étnicos, ao afirmar:

Podemos nos apropriar de pelo menos três das características citadas por Barth para definição de um grupo étnico para pensar as categorias criadas para o bairro das Rocas pelos seus moradores e demais habitantes da cidade. A primeira delas aponta para a vivência dos mesmos valores culturais, daí entendendo-se a festa como um aspecto determinante para a elaboração desta identidade cultural. A segunda característica nos aponta para a existência de um mesmo campo de comunicação e interação entre os moradores do bairro, o que é visível não apenas através da festa como de todo campo de sociabilidades e experiências comuns, partilhadas de modo particular pelos habitantes das Rocas. E por último, o fato dos moradores do bairro construírem uma identificação interna e também serem identificados externamente, podendo ser diferenciados de outros habitantes das demais zonas da cidade de Natal: os antigos “canguleiros” hoje são chamados de “roqueiros”. (MENDES, 2007, p. 64).

²² IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Censo Demográfico 2000.
SEEC - Secretaria de Estado da Educação e Cultura, Censo Escolar 2006.

A pesquisadora Andréia Regina M. Mendes, em sua dissertação de mestrado intitulada: *A Malhação do Judas: rito e identidade* (UFRN, 2007), onde fez algumas observações sobre o dia a dia da população do bairro das Rocas:

Vivenciando o bairro e percorrendo as suas ruas se podem caracterizar os seus moradores. Logo pela manhã cedo se vê trabalhadores caminhando para os pontos de ônibus, onde muitos são empregados do setor do comércio e atuam na Cidade Alta, na área comercial da Zona Sul e no comércio mais popular do bairro do Alecrim, já outros se encaminham para os bairros como Petrópolis e Tirol para executar seus ofícios de porteiros, vigias, faxineiras, entre outros. Vimos também muitas donas de casas que em todos os horários do dia, estão a fazer suas compras diárias nos mais de trinta mercadinhos do bairro, na Feira e no Mercado das Rocas ou simplesmente matando o tempo, conversando com alguma amiga nas calçadas. À tarde pescadores retornam do mar e portando suas redes e outros apetrechos de pesca. Já à noite aumenta o movimento de desocupados e desempregados, além de prostitutas e usuários de drogas que, embora constituam uma minoria, conseguem conferir uma imagem externa pejorativa e negativa das Rocas. (MENDES, 2007, p. 50)

De acordo a autora, a população desse bairro, na sua grande maioria pertence a classe média baixa, trabalhando no comércio e no setor de serviços principalmente, cujo rendimento médio mensal da população economicamente ativa é de cerca de 1,97 salários mínimos e, ainda de acordo com a tabela abaixo, verifica-se que mais de 60% dos trabalhadores recebem até três salários mínimos, fato que auxilia para os estigmas e preconceitos.

A falta de trabalhos acadêmicos e pesquisas detalhadas sobre as questões relativas à prostituição nesta área nos impede de traçar um perfil detalhado sobre o grau de veracidade e o alcance dessa prática nas Rocas, mas colabora para essa imagem negativa do bairro. Embora, as Rocas tenha vários aspectos positivos que superam os negativos, as relações excludentes reforçam apenas o que ele possui de negativo, que além da pobreza e prostituição, existe uma grande preocupação que é a *violência*.

Destaco ainda desta pesquisadora, um depoimento de um ex-morador dado a mesma, no qual transcrevo:

Eu morava na Rua do Motor. Não considerávamos a Rua do Motor como Rocas, e na verdade não é, é Praia do Meio. Lembro que às vezes era Petrópolis, outras, Praia do Meio, mas não Rocas. Ser das Rocas significava ser mal visto nos lugares. Isso era a imagem que eu tinha quando criança. Contudo, apesar desta imagem, eu tinha amigos que moravam nas Rocas, parentes, sempre os visitava e nunca achava nada demais lá... Pelo contrário, me sentia muito à vontade, eram pessoas com as quais tinha muita identidade. (MENDES, 2007, p. 67).

Este depoimento colhido pela pesquisadora nos mostra uma série de itens para a discussão de como são construídas as imagens em torno dos grupos sociais. Este trecho de sua dissertação nos revela que os próprios agentes terminam reproduzindo o seu próprio preconceito e uma recusa identitária de pertencer a um lugar, pois declara-se ser morador das Rocas não pega bem e pode ser mal visto em outros lugares, sugerindo um pertencimento a uma classe social inferior, resultando em várias construções externas sobre as impossibilidades desta população em se inserir nas dinâmicas culturais dos demais setores da cidade.

Baseado na observação *in loco* e na pesquisa da Andréia Mendes (2007), se perceber o conflito interno é outro aspecto bastante presente nos depoimentos, sendo estas tensões associadas aos problemas com vizinhos, rivalidades partidárias, religiosa, competição entres os blocos de carnaval, problemas conjugais e disputa pelos pontos de vendas de drogas no bairro e áreas mais próximas.

CAPITULO III

Intolerâncias e preconceitos na Instância Negra

A opressão das senzalas, que obrigou os deuses africanos a serem sincréticos, reflete também a angustia pela sobrevivência da sua expressão religiosa e nessa trajetória permitiu que se abrissem as portas da Cultura religiosa africana no Brasil, dessa forma para que a haja uma compreensão melhor das intolerâncias e preconceitos que cerca os adeptos da Umbanda, se faz necessário, neste capítulo, se tem temas como o Negro enquanto posição social pós abolição; o preconceito e intolerância religiosa; a resistência do babalorixá José Clementino diante das dificuldades e pré-julgamentos da sua pratica religiosa umbandista.

O negro africano, que veio ao Brasil obrigado, que viu seus fortes laços de família, de tribo e de religião substituídos e assim ter que compreender também conceitos como preconceito, intolerância, resistência e a própria religião Umbanda.

O Brasil com advento da abolição da escravatura (1888) e da proclamação da Republica (1889), onde o negro liberto, agora chamado de *cidadão republicano*, considerado, em teoria, detentor de direitos e deveres, inclusive de uma liberdade religiosa maior, via-se na prática cotidiana esses direitos suspensos, pois essa mesma sociedade que soube libertá-lo não soube o que fazer com ele depois de livre, assim o negro foi marginalizado socialmente, uma vez que não tinha instrução educacional, não era considerada uma mão de obra qualificada, restou apenas o “*submundo do capitalismo*”.

Estas mudanças que marcaram o fim do século XIX no Brasil deixaram marcas profundas também no cenário místico-religioso nacional, onde houve uma reivindicação maior por parte desses novos cidadãos livres, onde tomará características tão particulares quanto nos tempos em que os negros organizavam os batuques para manter vivos seus deuses e valores culturais.

A partir do século XX é que surgiram os primeiros estudos sobre os “afro-brasileiros” frutos das preocupações de letrados como Sylvio Romero(1851-1914) e Nina Rodrigues (1862-1906), porém ainda numa visão racista e a latente preocupação com a miscigenação no Brasil.

ROMERO acreditava que “*havia uma verdadeira luta entre as raças*”, onde o elemento branco sobreporia ao negro (mesmo após um longo período de miscigenação), evitando assim o processo de degeneração da raça branca. Ele, apesar de concentrar seus esforços no estudo do negro na sociedade brasileira, utilizava métodos de um *darwinismo social*, isto é, acreditava que a raça branca ia cumprir seu propósito de nação em separar-se da raça negra e do selvagem tupi.

Já NINA RODRIGUES nutria simpatia pela cultura dos povos africanos trazidos como escravos, estudando os processos de suas adequações, transformações e influências pela interação com os outros elementos constitutivos dessa nova realidade, mas ainda dentro de um modelo positivista, chegava a ser contraditório, uma vez que, era defensor dos valores culturais dos africanos no Brasil e de seu direito à liberdade de práticas religiosas, logo se igualava com Sylvio Romero na visão "científica" da inferioridade racial do negro.

A despeito dos argumentos carregados de pré-noções acerca das manifestações culturais dos “*africanos no Brasil*” (título homônimo do livro de Nina Rodrigues), que foram sendo construídas ao longo da história brasileira, particularmente das estruturas religiosas que vieram juntamente com os corpos dos homens e mulheres reclusos nos porões das naus estrangeiras, catapultadas pelos ventos do “progresso” rumo a construção da sociedade contemporânea que hoje conhecemos, podemos afirmar que tais estruturas cheias de sentido, a partir do aparato mítico-religioso encontrado nos terreiros onde brota a religiosidade afro-brasileira bem como em suas comunidades, foram fundamentais para o adensamento da cultura brasileira.

3. 1 – Preconceitos e intolerâncias à Religiosidade Afro-brasileira

Desvendar os caminhos e a linguagem da fé popular brasileira é descobrir um mundo com linguagem secreta, poesia própria e magia nas rimas, capaz de religar as pontas entre natureza e cultura, corpo e alma, indivíduo e comunidade. É se perder no som dos cantos, das rezas, das ladainhas; no movimento das danças, das procissões, das penitências; no flagelo da dor ou na euforia do êxtase, para se (re)encontrar em valores e crenças antigas, em maneiras próprias de se relacionar com Deus ou deuses.

As diversas manifestações da fé, que podemos encontrar em cada canto da *Terra Brasilis*, foram sendo cunhadas para satisfazer diferentes visões de diferentes mundos. Onde práticas antigas e práticas recém-chegadas coexistiam. Onde elite e povo, separados por fronteiras rígidas e definidas, estabeleciam práticas distintas nas relações com o sagrado e a divindade. Onde as expressões coletivas construíam caminhos próprios, rotas carregadas de acepções misteriosas, que intercambiavam representações que, entretanto, mantinham a sua significação original.

Ao analisar-se o quadro do misticismo afro-brasileiro deve-se ser dado de forma que, permita a compreensão do leque que se abre para os cultos de origem africana e a compreensão do próprio cenário em que os escravos e ex-escravos tiveram de se movimentar no limiar do século XX.

Observa-se que os cultos afros no Brasil, por volta do século XVII eram ritos de preservação cultural dos grupos étnicos, eles associam-se à vinda de escravos negros trazidos de lugares como Nigéria, Benin e Togo, principalmente entre os séculos XVII e XVIII, também estão profundamente ligados à preservação da cultura, da arte e da religião dos negros.

No Brasil colonial havia por parte dos senhores de escravos, das autoridades e da própria Igreja Católica, um zelo natural pela conversão dos africanos ao catolicismo, sendo considerado um dever cristão receberem os mesmos a doutrina, serem batizados e levados à prática da religião católica.

Com o objetivo de evitar choques com as autoridades, sem deixar de preservar na prática do seu culto, os africanos dissimulavam seus **otás**²³ colocando sempre à frente deles a imagem de um santo católico que mais se aproximasse - segundo interpretações individuais - das características do Orixá cultuado.

Para os colonizadores portugueses, as danças e os rituais africanos eram pura feitiçaria e deviam ser reprimidos. A saída, para os escravos, era rezar para o santo e acender a vela para um orixá foi assim que os santos católicos pegaram carona com os deuses africanos e passaram a ser associados a eles. Nasceu assim um grande **sincretismo** dos Orixás com os santos da Igreja, por exemplo, Yemanjá seria cultuada na figura de Nossa Senhora da Conceição; Oxossi por São Sebastião; Ogum por São Jorge; Xangô por São Jerônimo; Oxum por Nossa Senhora do Carmo; Iansã por Santa Bárbara e assim com os demais Orixás e santos da Igreja Católica.

Em diferentes momentos da história, nas mais diversas regiões e estados, aos poucos, as religiões afro-brasileiras foram se formando nas mais diferentes formas e rituais, surgindo versões de cultos que puderam incorporar-se as dobras e ranhuras que compõem o denso tecido da cultura religiosa brasileira.

A dimensão que a prática mítico-religiosa possui no interior dos terreiros da religião afro-brasileira pode ser entendida pelo olhar mais aguçado para dentro da cultura brasileira, na qual poderemos ver o papel do negro(a) na trama que é vivida diariamente, ou através do entendimento que possuímos da noção de patrimônio. Muniz Sodré ao fazer a análise das relações existentes entre brancos e negros, dando ênfase ao direcionamento dos descendentes de escravos afirma que:

“O patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África) afirmou-se aqui como território político-míticoreligioso, para a sua transmissão e preservação. Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se “reterritorializar” na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto dos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais. É o egbé, a comunidade litúrgica, o terreiro, que aparece na primeira metade do século dezenove (...) como a base físico-cultural dessa patrimonialização. (...) “Os terreiros podem dizer-se de candomblé, Xangô, pajelança, jurema catimbó, tambor de mina, umbanda ou qualquer que seja o nome assumido pelos cultos negros em sua distribuição pelo espaço físico brasileiro.”. (SODRÉ, 1988: 50-51).

²³ Pedras sagradas que compõem o assentamento e representa o orixá.

Focalizando ainda o olhar para o interior dos terreiros, encontraremos uma sociedade hierarquicamente construída cujo funcionamento acopla as orientações do universo mítico-religioso e aquelas determinações sociais que estabelecem as regras e normas que deverão ser executadas coletivamente no espaço sócio-sagrado.

Começando pelos neófitos na religião cujo caminhar nas dependências do ilê· apresenta-se inseguro, quase sempre temerosos em cometer qualquer atitude desabonadora diante dos filhos de santo mais velhos, passando por estes que já tendo certo “traquejo” frente às formalidades que fazem o cotidiano desta religião, podem a partir do ponto onde está situados negociar certas regalias com aqueles que ocupam cargos mais elevados, sem com isso subverter a hierarquia estabelecida

As sacerdotisas (Yalorixás) e sacerdotes (Babalorixás) que ocupam os altos postos no terreiro, na qual sua sabedoria e conhecimento nas “coisas do santo” devem atuar no sentido de agregar a comunidade interna e externa que circunda aquelas dependências religiosas, dirimindo os conflitos que possam existir e potencializando o **axé**²⁴ plantado para sua expansão intra e extramuros.

Se por um lado as hierarquias forçam os membros do terreiro a postarem-se de uma determinada maneira no cotidiano sócio-sagrado ali instaurado, desempenhando seus papéis com a máxima atenção para que a concepção de mundo afro-brasileira possa concretizar-se, por outro lado os seres sociais que ali estão desempenham papéis dinâmicos de cunho ideológico, político na sociedade abrangente.

Esta interposição de papéis sociais encontrada com frequência em nosso cotidiano, muitas vezes encobre os componentes dinâmicos que os estruturam, oferecendo ao adepto(a) da religiosidade afro-brasileira a condição de manutenção daquilo considerado como uma refletividade essencial.

²⁴ Energia vital. Força espiritual que reside na natureza (em objetos inanimados como pedras ou em animas e plantas) e representa o poder de realização e a dinâmica das entidades.

São os sacerdotes e sacerdotisas da Umbanda que constituem os eternos “sujeitos”, pesquisados por diferentes categorias de cientistas sociais, que até bem pouco tempo eram apenas considerados “objetos” de estudo, receptáculos de um conhecimento que não seria partilhado em igualdade de condições com o “outro”, o verdadeiro informante privilegiado do pesquisador profissional.

Os cultos afro-brasileiros, na sua essência, vêm da prática religiosa das tribos africanas. Por isso, cada uma tem a sua forma peculiar de chamar o nome de Deus, promover seus cultos, estruturar sua organização, celebrar seus rituais, contar sua história e expressar as suas concepções através dos símbolos, como o Orixá.

O Orixá é uma força pura, imaterial, que só se torna perceptível aos seres humanos quando se incorpora em um deles. Esse ser escolhido pelo Orixá, um de seus descendentes, torna-se veículo para a manifestação terrena onde receberá a saudação e as provas de respeito daqueles que o evocaram. Os Orixás, então, dançam diante e com eles, ouvem seus lamentos e concedem graças.

Ressalta-se ainda que reconstituir o processo histórico de formação das religiões afro-brasileiras não é, entretanto, algo fácil. Primeiro, por tratar-se de religiões originárias de segmentos marginalizados em nossa sociedade (negros, índios e pobres em geral) e perseguidos durante muito tempo, além dos poucos documentos escritos ou registros históricos sobre elas. E, entre esses, os mais comuns são aqueles produzidos por órgãos e/ou instituições que combateram essas religiões e as mostraram de forma preconceituosa ou pouco esclarecedora de suas verdadeiras características.

O contexto histórico do Brasil no início do século XX, principalmente a partir da década de 1930, pode-se perceber um cenário com condições para uma reflexão sobre a religiosidade do brasileiro e assim permitiu uma discussão ampliada sobre o transcender espiritual e a busca por uma brasilidade religiosa, permitindo assim para aqueles que defendem a Umbanda o caráter de religião nascida no Brasil como resultado do encontro singular entre índios, brancos e negros, onde se vê elementos do positivismo e nacionalismo nesta busca de legitimação de uma autêntica religião brasileira.

A expressão religiosa do povo africano no Brasil, fez surgir a *Umbanda*, uma religião nova, cujo maior mérito é ter reunido, num mesmo espaço (cabana, terreiro, tenda ou templo), o culto às divindades naturais, regentes do planeta (os Orixás), e as práticas religiosas realizadas pelos espíritos que incorporam nos médiuns. Estes espíritos dão consultas, orientações, esclarecimentos, cortam magias negras, afastam obsessores, e ainda desenvolvem a mediunidade das pessoas portadoras deste dom, para que venham também a servir como seus intermediários.

É uma religião sincrética, ou seja, absorveu conceitos, posturas e preceitos de outras religiões - cristã, indígena e cultos africanos, não procurando alimentar em seu seio o segregacionismo religioso e vê as outras religiões como legítimas representantes de Deus. Não adota práticas agressivas de conversão religiosa, pois acredita ser este procedimento uma violência contra as pessoas, preferindo somente auxiliar quem adentre em seus terreiros.

Em sua linguagem simples e descomplicada, muitas pessoas que vão a um centro de umbanda a procura de solução de problemas e numa conversa com as entidades incorporadas se enchem de esperanças e crença na resolução dos mesmos que seja na inocência no espírito de uma criança, na altivez e caráter de um caboclo, ou na perseverança e humildade de um preto velho.

A Umbanda, embora defendida por muitos como a *síntese da expressão religiosa autenticamente brasileira, símbolo de união nacionalista*, verifica-se que na prática não representou esse intuito, sendo hoje uma das religiões no Brasil mais discriminada, vista por alguns como uma “típica das regiões pobres e, conseqüentemente, ser comum entre pessoas marginalizadas”. Isso foi uma das razões da perseguição que esta religião sofreu na década de 1930 e que resultou com o fechamento e “desaparecimento”, temporário, de muitos terreiros.

No processo de legitimação da umbanda, inicialmente pode-se identificar duas estratégias que refletem claramente a liderança de um grupo de sacerdotes (*pais no santo*), pois se tem, primeiro, a fundação da Federação Espírita de Umbanda (1939) no Rio de Janeiro, cujo objetivo primordial era servir de interlocutor entre os templos filiados e o Estado, a fim de negociar o fim da

repressão policial que se intensificara em meados de 1937 com a criação da Sessão de Tóxicos e Mistificações nas chefaturas de polícia²⁵.

E, em segundo lugar, a realização do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda (1941), com duas funções: uma, interna, voltada para o corpo sacerdotal, visava unificar o culto, estabelecendo uma doutrina pautada na prática da caridade; e outra, externa, dirigida à sociedade laica, fornecia explicações de cunho científico que pudessem desmistificar os rituais mágicos da umbanda²⁶. Nesse congresso também seriam apresentadas pesquisas histórico-antropológicas nas quais as origens da nova religião estariam correlacionadas às tradições de antigas civilizações. Essas duas estratégias marcam o processo de legitimação e fomentam a expansão da umbanda no Brasil.

A partir da segunda metade do século XX, principalmente a partir da década de 1970, esse processo de legitimação culminou quando as autoridades governamentais “descriminalizaram a Umbanda”.

O direito de liberdade de culto somente consolidou com a Constituição de 1988, mas somente nos anos 2000, o Supremo Tribunal Federal consolidou e legitimou os atos religiosos praticados pelos sacerdotes da Umbanda como, casamentos e batismos.

Diante da problemática que envolve a intolerância religiosa e o preconceito com relação aos adeptos e aos templos das religiões da matriz africana, temos que nos perguntar pelos motivos que atualmente resultam nessas atitudes. Para tentar compreender os motivos da intolerância e do preconceito, duas indagações podem ser feitas: uma primeira relacionada aos fundamentos e à organização; e outra sobre a aceitação e a legitimidade.

²⁵ O Código Penal de 1890 instituía nos artigos 156, 157 e 158, a proibição da prática ilegal da medicina (curandeirismo), o espiritismo e a magia ou feitiçaria (charlatanismo). Em 1937, criou-se a Sessão de Tóxicos e Mistificações, a fim de intensificar as investigações sobre o descumprimento desses artigos.

²⁶ A utilização de banhos com ervas, defumadores, tabaco e até mesmo pólvora para os descarregos (limpeza espiritual).

Dentre os problemas visualizados entre os terreiros e a sociedade abrangente podemos destacar aquele que tem colocado sacerdotes e sacerdotisas, os adeptos da umbanda e/ou das religiões afro-brasileira vivem numa situação de superação permanente, uma vez que nos últimos anos o Brasil tem presenciado o recrudescimento das ações de acirramento proporcionadas pelas religiões neopentecostais contra aquelas de matriz africana ou afro-brasileiras. Conforme afirma SILVA:

“os casos de intolerância, antes apenas episódicos e sem grandes repercussões, hoje se avolumaram e saíram da esfera das relações cotidianas menos visíveis para ganhar visibilidade pública, conforme atestam as freqüentes notícias de jornais que os registram em inúmeros pontos do Brasil.” (SILVA 2007: 10).

Ressalta-se que por outro lado o conhecer não implica necessariamente uma mudança de comportamento que favoreça os homens viverem em sociedade de forma melhor e harmônica, pois se conhecer significa *atribuir lugar, função ou significado a tudo que existe*, pode-se então incorrer de atribuir significados a partir da nossa ótica de ver o mundo, onde muitas vezes refletem apenas nossa opinião prévia sobre determinado algo, assim não se pode apenas afirmar que a intolerância, o preconceito e ódio com os outros nascem do “desconhecer”, da “ignorância do outro”, uma vez que só enxergaremos aquilo que queremos e numa espécie de oposição binária (certo e errado; bem e mal; macho e fêmea; eu e o outro, etc.), pois no discurso do conhecer pode terminar algum tipo de informação num distorcer e reforçar mais ainda o preconceito e intolerância com as religiões afro-brasileiras.

Como nota Sergio Paulo Rouanet (2003), a intolerância é:

“uma atitude de ódio sistemático e de agressividade irracional com relação a indivíduos e grupos específicos, à sua maneira de ser, a seu estilo de vida e às suas crenças e convicções”. Trata-se de uma forma de pensar e agir que “se atualiza em manifestações múltiplas, de caráter religioso, nacional, racial, étnico e outros” (ROUANET, 2003, p. 1).

Colabora também para esta definição o prof. Jacques D’Adesky:

Intolerância é a falta de respeito diante das práticas e crenças alheias. Manifesta-se quando alguém se recusa a deixar o outro agir de maneira diferente ou expressar opiniões diversas. A intolerância pode traduzir-se pela rejeição ou exclusão de pessoas por causa da sua crença religiosa [...].

(D’ADESKY, 2002, p.50)

Portanto, no Brasil ainda persiste argumentos intolerantes que servem como base de sustentação e justificam a postura do intolerante à religiosidade afro-brasileira em nosso país, configuram-se como sendo a reedição contemporânea das concepções de mundo oriundas de um imaginário social construído a partir de elementos separatistas, xenófobos, os quais viam as manifestações culturais advindas dos negros, no interior do sistema colonial, como aberrações construídas por uma gente destituída da racionalidade e do comportamento sócio-cultural adequado, entregue as mais perversas manifestações da animalidade, inclusive do ponto de vista religioso.

Para o sociólogo Ricardo Mariano ao falar sobre a demonização dos cultos afro-brasileiros evidenciam argumentos que nos faz compreender as principais razões das construções teóricas e práticas que dão sustentação as ações daqueles considerados fiéis das igrejas pentecostais:

“A perspectiva dualista, a interpretação bíblica que hipertrofia a relação agonística entre Deus e diabo e a defesa contumaz do resgate e da difusão de crenças e práticas do cristianismo primitivo, em especial das práticas mágicas e taumatúrgicas identificadas com o ministério terreno de Cristo, constituem as principais razões e justificativas pentecostais para: 1) disseminar a crença na ação e no poder maléficos do diabo e dos demônios sobre a humanidade; 2) realizar rituais exorcistas; 3) evangelizar tendo como foco a missão concomitantemente conversionista e salvacionista e de combate às forças demoníacas e a seus agentes e representantes terrenos. Em suas doutrinas, tais missões são indissociáveis”.

(MARIANO; SILVA, 2007 p.129-130).

Assim a justificativa que oferece sentido aos ataques proporcionados por adeptos de algumas religiões neo-pentecostais, cujo fundamento encontra-se estruturado em teorias facilmente apreendidas pelos fiéis freqüentadores das igrejas e locais de culto, também vão deslocar-se para um terreno propício em se tratando da sociedade civil brasileira

As marcas das transformações em nossa sociedade se deram por transformações históricas, políticas e econômicas que moldaram nosso atual sistema social, crenças e valores, embora haja um discurso no senso comum que o *Brasil é um país alegre, harmônico, pacífico, tolerante e livres de preconceitos etc.*, entretanto, verifica-se no dia-a-dia um enorme abismo social, onde a desigualdade social e econômica também reflete nas praticas excludentes e intolerantes de

algumas denominações religiosas que se julgam superior aos cultos afro-brasileiros, aos tratarem as mesmas como religiões de “*pessoas pobres, sem instrução, que vivem no pecado ao adorar o diabo*”, refletindo ainda a imagem de associar qualquer coisa de origem africana ao mal, ao atraso, etc.

O debate sobre a intolerância religiosa, embora exista um discurso comum, que há respeito e tolerância entre as religiões no espaço geográfico brasileiro, porém tem se verificado outra realidade, evidenciados por Vagner Gonçalves da Silva, em seu livro *Intolerância Religiosa*, aponta:

Os casos de intolerância, antes apenas episódicos e sem grandes repercussões, hoje se avolumaram e saíram da esfera das relações cotidianas menos visíveis para ganhar visibilidade pública, conforme atestam as freqüentes notícias de jornais que os registram em inúmeros pontos do Brasil. Igualmente, a reação a estes casos, antes apenas um esboço isolado e tímido de algumas vítimas, agora se faz em termos de processos criminais levados adiante por pessoas físicas ou instituições públicas, como ONGs e até mesmo a Promotoria Pública.

(SILVA, 2007, p. 10)

A intolerância carrega em si o *preconceito*, que é um conceito antecipado e sem fundamento, trata-se de opinião formada sem reflexão e, por ser a base das intolerâncias religiosa o que dificulta o dialogo inter-religioso, onde algumas denominações cristãs neo-pentecostais atacam e desrespeitam a Umbanda e esquecem que se trata de religião, e como toda religião, tem os seus rituais e sacramentos próprios. Um sacerdote da Umbanda tem a mesma "autoridade" e legitimidade para celebrar um batizado, casamento ou mesmo um funeral que um padre, pastor ou qualquer outro líder de uma denominação religiosa.

Ao se deparar com os motivos que levam o ser humano a discriminar e criar pré idéias, é preciso analisar, neste caso uma somatória de pseudo razões como: uma certa discriminação dos praticantes; um ataque exacerbado de outras religiões que para se promover, se aproveitam do desconhecimento de uma parte do povo, e nossa própria falta de organização; o desconhecimento de muitos por falta de uma linguagem simples e aplicativa etc., mesmo assim, não encontraríamos justificativas para a intolerância e o preconceito religioso.

A umbanda desde o principio de suas atividades foram marcadas pela desconfiança, informações distorcidas, discriminações e até mesmo repúdio das outras religiões existentes no Brasil, apesar de deste o seu inicio haver uma preocupação com a organização e sistematização dessa religião, conforme atesta as pesquisas do professor Lísias Nogueira Negrão, em sua obra *Entre a Cruz e a Encruzilhada* (1996), nos fala que a umbanda passou por seu período de institucionalização entre as décadas de 1950 e 1970 quando foram criadas as primeiras entidades representativas, como a reação as ações intolerantes das outras religiões, com destaque a Igreja Católica:

Correspondente, *a grosso modo*, à década de 50 (1952-1959), foi marcado, ao contrário dos períodos anteriores, por fatores endógenos à Umbanda e ao campo religioso. Trata-se do surgimento das federações de terreiros de Umbanda e da campanha anti-espírita promovida pela CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil). [...] Até o final da década, seis federações surgiram, todas elas propondo-se a proteger os terreiros mediante a legalização, registrando-os em cartórios. (NEGRÃO, 1996, p. 81)

Com a institucionalização da religião e uma organização maior nos grandes centros urbanos, permitiu que a Umbanda tivesse um grande crescimento nesse período, que começou a incomodar principalmente a tradicional e hegemônica Igreja Católica que até então detinha cerca de 90% da população brasileira, que para tanto iniciou uma neo-cruzada, ameaçando simbolicamente aos “*católicos adeptos da umbanda*” da excomunhão.

A sociedade brasileira que carrega em si uma variedade cultural e religiosa que reflete também alguns aspectos sociais e econômicos como as crises, o processo de produção, trabalho, alienação, individualização, *status quo*, etc., que faz com que alguns indivíduos tenham motivos de desesperança, busca pela melhoria material ou ainda a falta de alguma forma de espiritualidade, dessa maneira muitos acreditam que é a grande causa do aumento dos males desse ser social e está intimamente ligado ao equilíbrio espiritual que permitirá um corpo saudável e uma vida sócio-econômica equilibrada e próspera.

Mas quando há um desequilíbrio entre o físico-psicológico e espiritual a uma necessidade de conforto, esperança e reposição da energia motivadora para a vivência humana e, é nessa busca de satisfação dessa carência que o homem pode recorrer a Religião, principalmente aquela que lhe traga uma resposta imediata, como algumas denominações evangélicas neo-pentecostais de hoje prometem, diferente da letargia que algumas outras religiões possuem em resolver a carência imediata desse sujeito histórico e social.

É dentro dessa lógica que talvez se encontre uma vertente para explicar o crescimento inesperado de uma determinação religiosa, assim foi com a Umbanda em suas primeiras décadas que, com suas curas e trabalhos *traziam alívio* aos necessitados e hoje se pode presenciar com os que procuram as religiões evangélicas neo-pentecostais ou a Renovação Católica Carismática.

O arquétipo preconceituoso do adepto das religião afro-brasileira também foi favorecida com as algumas ações da imprensa sensacionalista como, por exemplo a reportagem do jornal Estado de São Paulo, edição de 01 de junho de 1970, ao comentar participante dos festivais para o orixá Ogum²⁷: *havia um forte cheiro de charuto barato no ar [...], uma preta, velha e gorda, girava sobre o próprio corpo, soltando pequenos gritos e chiados [...]*. Dessa maneira qualquer um que fosse velho, preto, gordo e pobre era o sinônimo de alguém que se queria manter bem longe.

Não se pode deixar de comentar que o papel da Imprensa desde as primeiras manifestações afro-brasileira foi abordada de forma chamativa, de apelo negativo e marginalizava os adeptos dos cultos afro-brasileiros, como nesses cultos sempre houve a presença de bebidas alcoólicas como a cachaça e a cerveja e outras como também o *vinho da jurema* era comum associar as praticantes como pessoas viciadas no álcool, sem cultura, suburbanas que viam numa herança cultural africana religiosa um disfarce para sua condição de uma pessoa marginalizada socialmente.

²⁷ A GRANDE Festa de Ogum. *O Estado de São Paulo*, 01 jun 1970. s/p.

Mas a bebida alcoólica tinha seu uso justificado devido:

a sua ação e vibração anestésica e fluídica que favorecia as limpezas da pessoa e dos objetos impregnados de cargas negativas; o fumo ou o incenso, sendo um gás, destrói os fluídos malignos, substituindo-os por fluídos bons; já a explosão da pólvora, deslocará o ar atingindo os espíritos perturbadores. (SILVA, 1994, p.13).

Entretanto, mesmo retirando ou explicando *cientificamente* esse ou aquele traço característico indesejável, em seus inícios essa religião sofreu um triplo ataque: da Igreja, da medicina e da polícia. Eram publicados artigos e notas em jornais assinados por padres e médicos, alertando contra *tão bárbara superstição de magia negra* como à umbanda se refere um sacerdote católico dessa época, o cardeal Molta; por sua vez, a medicina apontará o espiritismo como um grande causador de alienação mental, ao lado da sífilis e do alcoolismo. (MAGNANI, 1986).

Embora a década de 1950 ter havido uma proliferação maior da Umbanda que em muitos Estados ou Regiões do Brasil recebeu nuances específicas, como é o caso do Catimbó potiguar, mas por outro lado denominações genéricas e depreciativas, conforme Lísias Negrão cita que foi usado o termo Macumba como “*cangro gigantesco*”, “*torpeza*”, “*aviltante degradação humana*”, “*repugnante*”, “*insulto a civilização*” e “*indescritível podridão*” (op.cit. pags. 85-86).

Até hoje esse termo macumba ainda é visto pelos praticantes das religiões afro-brasileiras como algo genérico, que não reflete a grandiosidade que essas religiões representam, servido no senso comum, algo depreciativo e demoníaco.

A década de 1960 é caracterizada pelo forte trabalho em organizar e sistematizar em todo o país a Umbanda como religião legítima e reconhecida pelo Estado Nacional e gozar das prerrogativas legais que as outras denominações religiosas no Brasil tinham, para tanto em 1961 é organizado o II Congresso Nacional de Umbanda, que entre outras propostas, já havia uma preocupação com a repressão e intolerância que os membros sofriam, devido haver uma interpretação jurídica do Código Penal de 1890 em seu artigo 308, que classifica os atos da Umbanda como curandeirismo e charlatanismo e assim atuar e prender aqueles que estivessem praticando tal religião.

Com a ditadura militar (1964-1985), a umbanda viu-se numa certa situação melhor, principalmente em relação à ditadura de Vargas (1930-1945), pois Getúlio Vargas em relação aos cultos afros (não tinha posição política muito clara, uma hora concedia benesses noutra perseguia com o aparato policial), mas agora nessa nova ditadura a umbanda aproveita-se do clientelismo eleitoral e do antagonismo entre o regime militar e os setores radicais esquerdistas da Igreja Católica, a então principal adversária da umbanda, e assim não apenas manteve os ganhos políticos e sociais alcançados nos anos anteriores, como também os institucionalizaram definitivamente na jurisdição civil, inclusive muitos de seus feriados religiosos foram incorporados aos calendários públicos locais e nacionais em caráter oficial a partir de 1964.

As religiões afro-brasileiras, então, tomam-se um tema obrigatório para o entendimento da formação de nossa cultura popular. É ao lado dessa valorização do negro e do índio que a umbanda surgirá, expressando, no plano da cultura popular, particularmente das religiões populares, o nosso intercâmbio racial glorificado pelos intelectuais.

Todavia, e por triste ironia, os detratores da umbanda usavam contra esta argumentos retirados de aspectos que os próprios umbandistas queriam eliminar. Mas a medida que a oposição crescia eram realizados congressos (1941, 1961, 1973), onde os umbandistas discutiam e reafirmavam as bases científicas das doutrinas e dos rituais, sendo objeto de ampla campanha de divulgação através de livros, revistas, jornais e programas radiofônicos, à medida em que a umbanda se organizava em federações. O preceito de caridade torna-se a principal mola propulsora da intensa atividade assistencial, motivando até a criação de hospitais, ambulatórios, creches, escolas e mesmo faculdades.

E na medida em que setores da sociedade, como o político, tornam-se seus adeptos ou simpatizantes, os umbandistas conseguem permissão legal para a celebração pública de suas festas. Com o tempo, na década de 60, a umbanda é incluída na relação de religiões cadastradas no censo.

Em relação as manifestações religiosas afro-brasileiras e aos casos de intolerância ou preconceito religioso no Rio Grande do Norte, onde a Umbanda, vista como elemento este que prometeria solucionar e aliviar problemas espirituais, físicos, financeiros, amorosos, etc. , teve a conotação, segundo estudos de Luis da Câmara Cascudo:

Pode-se dizer que se trata do “baixo espiritismo” onde Mestre Carlos atende pelos processos deturpados de Allan Kardec. Os “mestres” do Catimbó abundam e têm sinonímia vasta. Catimbozeiros, macumbeiros, feiticeiros, muambeiros. (CASCUDO, 1978, p. 25)

Cascudo ainda relata a reportagem do Jornal *Diário de Natal* de 15 de outubro de 1947, com a seguinte manchete: *PRISÃO DE MACUMBEIROS NA PRAIA DO MEIO: Apreensão de material de “vítimas”. O eterno triangulo.*

O subdelegado Pedro Vilela, da Praia do Meio, em “batida” efetuada na noite de anteontem, deteve o macumbeiro Manuel Pereira da Silva e sua companheira Francisca Pereira de Lima, residentes na Barreira Roxa, Areia Preta, e contra quem havia várias queixas. Foi apreendido farto material de macumba, compreendendo toalhas com sinos Salomão bordados, retratos de várias pessoas conhecidas do repórter, velas, bonecas de panos, cachimbos, charutos, essências de defumação, penas de pássaros, cordões, linhas, medalhas, punhais, peixeiras, tigelinhas de barro para despacho, búzios, imagens de santos, rolos de fumo, garrafas de cana, etc (Diário de Natal, edição de 15/10/1947).

Câmara Cascudo ainda atesta a prisão de várias outras pessoas praticantes do **Catimbó-Jurema**, desde os fins do século XIX, entretanto é a partir da década de 1940, em Natal, que esse culto afro-brasileiro se funde com a Umbanda, sendo hoje os terreiros de Umbanda no Rio Grande do Norte cultuarem elementos da Jurema (Catimbó) intrinsecamente presente na Umbanda, portanto, no “torrão²⁸ potiguar” falar em Umbanda é também cultuar os Caboclos da Jurema com parte das giras²⁹.

Dentro deste aspecto tem-se a preocupação aqui, a partir de uma trajetória de vida, evidenciar uma luta de resistência a intolerância a Umbanda na cidade do Natal, protagonizada pelo babalorixá José Clementino, que desde a década de 1960 mantém um terreiro de umbanda, denominado “Pai Joaquim de Angola” no Bairro das Rocas, onde afirma que foi preso 42 (quarenta e duas) vezes

²⁸ Chão de caboclo, ou seja, o solo sagrado do feiticeiro indígena ou do mestiço conhecedor das ervas e das curas espirituais, daí ser necessário a permissão dessas entidades.

²⁹ Sessão de trabalho espiritual, onde os médiuns dançam, cantam e giram no centro do terreiro de umbanda, incorporados ou não.

preso por esta praticando sua religião, entretanto, o mesmo atesta, que suas prisões não culminaram no encarceramento, pois ao chegar a Delegacia de Costumes, o então *Tenente Medeiros* o atuava, mas logo um dos seus influentes amigos o vinham o defender.

Havia uma simpatia de alguns políticos, advogados e magistrados com a pessoa do Sr. José Clementino, devido seus laços de amizade do seu local de trabalho, o *Carneirinho de Ouro* que sabiam de suas práticas religiosas.

Tendo suas atividades iniciadas na Umbanda, foi no seu Centro de Umbanda (*cabana Pai Joaquim de Angola*), que o Sr. José Clementino também passou a atuar como militante em defesa da liberdade religiosa e respeito por sua religião, tendo contatos com influentes cidadãos da sociedade natalense da época, bem como estudiosos de renome como Câmara Cascudo, dentre outros.

O prestígio de José Clementino contribuiu para que em 05 de maio de 1963 fosse criada a Federação Espírita de Umbanda do Rio Grande do Norte (FEURN), que teve sede inicial no Bairro do Alecrim, hoje funciona em endereço próprio no Bairro das Rocas, entretanto, esse fato não deixou de representar a repressão policial que marcava a relação Estado-Religião Afro-brasileira desde o Estado Novo (1937), pois independente da FEURN existir, cabia ainda a polícia a liberação das licenças para realização dos cultos.

Ressalta-se que, foi somente no governo de Cortez Pereira (1971/75), com a Lei 4.223/74, assim a:

FEURN é sancionada como único órgão com poderes para autorizar, supervisionar, fiscalizar e coordenar todos os centros de umbanda do Rio Grande do Norte. (LODY e FERNANDES, 1994, p. 28-29),

Consolidando assim a institucionalização da religião em Natal, agora não mais com as ameaças policiais, as décadas seguintes, marcam aos poucos, a luta frente aos preconceitos e intolerâncias e, a Federação tem importante papel nesse processo de legitimação. O Babalorixá José Clementino foi presidente da FEURN por três mandatos.

Considerações Finais

Embora os estudos acadêmicos tenham aumentado nas últimas décadas em torno da religiosidade afro-brasileira e conseqüentemente uma maior consciência sobre a importância e respeito com as manifestações religiosas afro-brasileiras, por outro lado, percebe-se que houve também um aumento de casos de desrespeito, intolerâncias e perseguições com seus adeptos, conforme se verifica nos estudos do antropólogo Vagner Gonçalves Silva:

Os casos de intolerância, antes apenas episódicos e sem grandes repercussões, hoje se avolumaram e saíram da esfera das relações cotidianas menos visíveis para ganhar visibilidade pública, conforme atestam as freqüentes notícias de jornais que os registram em inúmeros pontos do Brasil. Igualmente, a reação a estes casos, antes apenas um esboço isolado e tímido de algumas vítimas, agora se faz em termos de processos criminais levados adiante por pessoas físicas ou instituições públicas, como ONGs e até mesmo a Promotoria Pública.

(SILVA, 2007, p.10)

O autor explicita mais ainda quando nos mostra os casos de intolerância:

Para que possamos entender melhor a natureza e extensão desses casos de intolerância, foram recolhidas informações sobre eles publicadas na imprensa e na literatura acadêmica dos últimos anos. Essas informações, posteriormente, foram sistematizadas e classificadas segundo os seguintes critérios: 1) ataques feitos no âmbito dos cultos das igrejas neopentecostais e em seus meios de divulgação e proselitismo; 2) agressões físicas *in loco* contra terreiros e seus membros; 3) ataques às cerimônias religiosas afro-brasileiras realizadas em locais públicos ou aos símbolos dessas religiões existentes em tais espaços; 4) ataques a outros símbolos da herança africana no Brasil que tenham alguma relação com as religiões afro-brasileiras; 5) ataques decorrentes das alianças entre igrejas e políticos evangélicos e, finalmente; 6) as reações públicas (políticas e judiciais) dos adeptos das religiões afro-brasileiras. A seguir apresento alguns casos representativos de cada grupo. (SILVA, 2007, p.10)

Atualmente assim como em outrora a grandeza e a luta incessante de resistir e manter vivo a crença em suas divindades pátrias (os Orixás), correlacionando-os habilmente traços de identidade entre eles e os *deuses dominantes*³⁰ e tentar desmontar a teia de preconceitos sociais que os segregavam.

³⁰ Refere-se ao sincretismo religioso, ou seja, a tentativa de disfarçar os Orixás com os Santos Católicos e o próprio Deus Cristão.

Conseguir um grau de organização maior, sendo que a fundação oficial da Federação Espírita de Umbanda do Rio Grande do Norte (FEURN) deu novo impulso em seu processo de reconhecimento, tornando-se baluarte de resistência às intolerâncias religiosas e preconceitos que envolvem seus praticantes.

Assim a discussão sobre a trajetória social e histórica da umbanda na cidade do Natal é construída a partir da ótica de um dos protagonistas que a vivenciou e da análise da resistência aos preconceitos e intolerâncias considerada como fio condutor a fomentar a reflexão sobre tais questões de caráter religioso, os quais ainda persistem, e sobre a defesa levada adiante pelo Sr. José Clementino, através da Cabana Umbandista Pai Joaquim de Angola, contra a diminuição da religião.

As pré idéias e conceitos aliados ao desconhecimento favorecem a intolerância e no caso da religião, vista como uma tentativa de representar a realidade construída pelos homens, como forma de se entenderem, de explicar o mundo e de como situar-se nele além de servir para os indivíduos o religar com a divindade ou o sobrenatural, dessa maneira, cada sociedade ao longo de sua existência cria e reproduz elementos religiosos, onde o sentimento de *caminho correto* fica evidenciado em suas manifestações, abrindo assim espaço para a Intolerância religiosa, onde pode-se descrever como uma atitude mental caracterizada pela falta de habilidade ou vontade em reconhecer e respeitar as diferenças ou crenças religiosas de terceiros, podendo até resultar em perseguição religiosa.

É o pesquisador das religiões afro-brasileiras, ávido em recolher os “dados” que pudessem tornar mais conhecido, as concepções acerca do mundo construído por aquele, sua estrutura social, religiosa, a manutenção de suas festas e afins, dedicaram-se a construir seu conhecimento, sua sabedoria, no universo próprio da religiosidade à qual foram iniciados, na maior parte das vezes ocupando-se das inúmeras tarefas reservadas a eles dentro do terreiro, considerando o grau de importância que é conferido ao cargo ocupado.

Uma pesquisa como esta, traduzida como elemento eclético, misto de uma breve descrição etnográfica, história de vida e embasamento teórico sobre a religiosidade afro-brasileira e o preconceito religioso não pretende encerrar numa simples descrição as práticas, rituais e histórias mas também procurar fazer uma ponte entre o descritivo e uma análise sobre as lutas e resistências sobre as intolerâncias religiosas que os membros viveram e vivem casos semelhantes relatos pelo autor Vagner Silva.

Alguns estudos sobre as religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Norte tem seu primeiro registro pelo folclorista Luís da Câmara Cascudo que, na sua obra *Meleagro* (1951 reeditado em 1978), faz um registro dessas manifestações numa descrição dentro do campo folclórico e das práticas e superstições populares entre as décadas de 1920 a 1940, entrevistando os praticantes dessa religiosidade que ele denominou de *catimbozeiros*.

Já nos estudos pós 1960, figuram esforços de registros e mapeamentos dos centros de umbanda em Natal, sob direção da Fundação José Augusto e da Federação Espírita de Umbanda do Rio Grande do Norte (FEURN), como atestam a obra *O ritual umbandista* (1973), de S. SANTIAGO.

Centro Espírita de Umbanda Redentor Aritã” – babalaô João Cícero, no bairro das Rocas, fundado em 1944 e o primeiro autorizado pela polícia de Natal; “Pai Joaquim de Angola” – Pai-de-santo José Clementino, nas Rocas; “São Jorge” – chefe João Miranda, no bairro da Conceição; “Santa Bárbara” – babalaô João Pereira de Andrade, no bairro da Conceição; “Centro Pai Oxalá” – Pai-de-Santo Francisco Moreira da Silva, localizado no Alecrim; “São Jorge Guerreiro” – Mãe-de-Santo Maria Lima Bezerra, no Alecrim; “Padre Cícero Romão” – Babalaô Jose Dantas, no Bairro dom Eugênio.
(SANTIAGO *apud* LODY & PEREIRA, 1994, p. 33-34).

Sendo a religiosidade de um povo expressão de sua cultura e, como tal, não se pode apenas considerar um único aspecto hegemônico e de caráter dominante, é necessário uma compreensão e um debate maior que leve à comunhão e ao respeito mútuo entre as expressões religiosas de uma sociedade.

Sendo assim e seguindo ainda as linhas metodológicas dos primeiros trabalhos sobre a temática, ou seja, para a reconstrução dos primeiros passos da umbanda em Natal, torna-se obrigatória a identificação dos terreiros e pais-de-santo mais antigos, razão pela qual, na primeira fase do trabalho, optou-se por uma pesquisa com dados qualitativos e história de vida e uso da oralidade, a fim de que, numa segunda etapa, fossem desenvolvidas a sistematização e análise.

Fato intrigante observado na Cabana Pai Joaquim de Angola, mas acredita-se também ser semelhante nos demais centros de Umbanda de Natal se observa que existe uma linha bem tênue entre as práticas da **jurema**³¹ e da **umbanda**, não ficando evidente que haja uma forte distinção entre ambas na Cabana Pai Joaquim de Angola, constituindo assim verdadeiras práticas e crenças de uma magia afro-india-brasileira.

Por várias décadas no Brasil, cultivaram-se a segregação e a discriminação aos cultos negros, preconceitos que, agora, timidamente, começam a ser demolidos. Todavia, não obstante o reconhecimento e respeito da Igreja Católica, algumas Igrejas Neo-pentecostais ainda continuam a travar uma verdadeira cruzada contra os adeptos da umbanda.

É importante frisar ainda que a umbanda difere do candomblé por ter conseguido reunir num mesmo espaço (tenda, cabana, terreiro) o culto às divindades naturais, regentes do planeta (os Orixás), e as práticas religiosas realizadas pelos espíritos que incorporam nos médiuns.

Estes *espíritos de luz* dão consultas, orientações, esclarecimentos, cortam magias negras, afastam obsessores e ainda desenvolvem a mediunidade das pessoas portadoras deste dom, para que venham também a servir como seus intermediários.

³¹ Jurema é um culto de possessão, de origem indígena e de caráter essencialmente mágico-curativo, baseado nos cultos dos “mestres”, entidades sobrenaturais que se manifestam como espíritos antigos e prestigiados chefes do culto, como juremeiros e catimbozeiros. [...] O culto da jurema caracteriza-se, ainda, pela ingestão de uma bebida sagrada, feita com a casca da árvore e que tem por finalidade propiciar visões e sonhos, e pelo uso intensivo do fumo, utilizado na defumação feita com a fumaça dos cachimbos. (ASSUNÇÃO, 2006, p. 19).

Um determinado recorte como este não pretende encerrar numa simples descrição as práticas, rituais e histórias mas também procurar fazer uma ponte entre o descritivo e uma análise sobre as lutas e resistências sobre as intolerâncias religiosas que os membros viveram e vivem casos semelhantes relatos pelo autor Vagner Silva.

Por outro lado, ao tratarmos de intolerâncias e preconceitos, tem-se sempre a idéia de os praticantes da Umbanda como aqueles que são dominados por uma elite, mas é sempre bom lembrar que nenhuma forma de dominação é total, sempre há espaço, criado pelos dominados, para formas múltiplas de resistência, de negociação e de conflito.

Segundo Weber (1991, p.33), dominação “é a probabilidade de encontrar obediência a uma ordem de determinado conteúdo...”. Assim, Weber argumenta que “o conceito sociológico de dominação deve ser mais preciso e só pode significar a probabilidade de encontrar obediência a uma ordem”. As formas de dominação nunca se constroem apenas unilateralmente, como uma simples imposição por parte dos dominados, mas implicam uma relação de reciprocidade entre dominador e dominado.

A trajetória do Babalorixá José Clementino, que aprendeu sua prática umbandista com os primeiros pais de santo e mães de santo, oriundos dos Estados de Pernambuco, Rio de Janeiro e Maranhão, a pratica e o ritual umbandista de forma sistematizada para a Capital do Rio Grande do Norte na década de 1940, e que logo incorporou os elementos do *catimbó-jurema*, soube canaliza seu aprendizado de *auto de data* na construção de uma sociedade mais justa e solidária.

Discutir no campo acadêmico, o aspecto sócio-religioso que como comerciante que soube educar e criar seus 11 filhos e a mais de meio século (56 anos de umbanda e 47 anos líder espiritual da sua própria cabana de umbanda) é um dos ícones representativos da luta dessa nação umbandista frente às tentativas de intolerâncias, preconceitos e descasos, sendo testemunha de um período de perseguições, ameaças e prisões, sabendo vencer estas dificuldades com bom humor, tolerância e respeito, acreditando que cada um tem o direito ao seu livre arbítrio e responsável por suas ações.

O aspecto que a Religião desperta nos indivíduos no campo social e ideológico, chega a determinar padrões, atitudes e comportamentos como a intolerância e o preconceito religioso, uma vez que temos uma sociedade que se comporta como um “sistema binário”, isto é, *certo ou errado, preto ou branco, sim ou não*, etc., e no campo religioso existe também essa reprodução, onde cada indivíduo crê e internaliza convictamente que seu ponto de vista ou do seu grupo religioso é o correto, sendo assim os demais comportamentos religiosos são errados, posição ideológica que dificulta o debate iner-religioso.

Não se pode apenas explicar as intolerâncias e o preconceito religioso meramente pelo “sistema binário”, devido outros fatores ideológicos, sociais, culturais e até mesmo econômicos interferem e contribuem para existência dos mesmos, contudo, assim como a luta do Sr. José Clementino e seu templo religioso que segundo alguns, *“foge do padrão religioso cristão da sociedade brasileira”*, conseguiu mostrar que tolerância, fé, caridade, amor ao próximo contribuem para diminuir a distância religiosa que separa muitos brasileiros.

Esse estudo acadêmico faz uma homenagem ao babalorixá José Clementino, baluarte da fé umbandista na cidade do Natal, líder espiritual que ao longo de 55 anos (completados em 2009) de sacerdócio na Religião Umbanda e aos 80 anos de vida, ainda tem fôlego e lucidez de continuar sua missão religiosa e sua estratégia de superar as dificuldades e preconceitos que enfrentou e enfrenta em defender um credo *afro-ameríndio cristão* em solo potiguar.

Sendo assim conclui-se que, a luz que permeou este trabalho foi o aspecto de *como e por que* a intolerância religiosa faz parte do cotidiano das sociedades, em especial a brasileira que é tão rica e diversa, e mesmo assim não consegue superar estes obstáculos e canalizar os esforços para a paz e uma sociedade mais justa e solidária com um dialogo inter-religioso maior, pautado no respeito mútuo, pois se qualquer religião promete a *comunhão com um Deus ou forças extra-humanas que vise a paz, o amor, a prosperidade etc. entre os humanos* portanto, registrar a História de vida do babalorixá José Clementino é também analisar seu esforço pessoal em superar todas as dificuldades que a vida lhe impôs e como se deu sua contribuição para a paz e o respeito entre aqueles que professam a religião Umbandista e as demais.

Referências

ASSUNÇÃO, Luis Carvalho de. *O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira, 1971.

BOSI, Eclea. *Tempo vivo da memória*. São Paulo, Ateliê, 2003.

BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: BROWN, Diana. *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Iser, 1985. p. 9-42.

CARNEIRO, Edison. *Religiões Negras e Negros Bantos*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Meleagro*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Liv. Agir, 1978.

LODY, Raul. *Candomblé: Religião e resistência cultural*. São Paulo, Ática, 1987. (Série Princípios).

LODY, Raul. FERNANDES, Wani. *Introdução ao Xangô, umbanda e mestria da jurema na cidade de Natal (RN)*. Coleção afro-brasileira do Museu Câmara Cascudo. Natal: Museu Câmara Cascudo /UFRN, 1994.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Umbanda*. São Paulo, Ática, 1986. (Série Princípios).

NEGRÃO. *Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do campo Umbandista em São Paulo*: EDUSP, 1996.

NOVAES, Regina Reyes. Entre a cruz e a encruzilhada: Formação do campo umbandista em São Paulo. IN: *Revista Brasileira das Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n. 38, Oct. 1998

OLIVEIRA, Eduardo César S. F. de. et all. *O Misticismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Fase, 1982. (Coleção Além da Ciência)

ORTIZ, Renato, *A morte branca do feiticeiro negro - Umbanda: Integração de uma religião numa sociedade de classes*. São Paulo: Brasiliense, 1978.

PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do Axé*. São Paulo: Hucitec, 1997.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro, etnografia religiosa e psicanálise*. 2ª. Ed. Recife, Fundação Joaquim Nabuco/Ed. Massangana, 1988.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Cia Ed. Nacional, 1977.

ROMERO, N. *Silvio Romero: trechos escolhidos por Nelson Romero*. Rio de Janeiro, Agir, 1959.

ROMERO, Silvio. *Ensaio de Sociologia e Literatura*. Rio de Janeiro, Garnier, 1901.

ROUANET, Sergio Paulo. "O Eros da diferença". *Folha de S. Paulo, Caderno Mais*, 09.02.2003. (Publicado também in: *Revista Espaço Acadêmico*, n. 22, março de 2003). Disponível em: <http://www.espacoacademico.com.br/022/22crouanet.htm>

SELLA, Adriano. *Globalização e exclusão social: alternativa...? são possíveis!*. São Paulo: Paulus, 2002.

SILVA, Vagner Gonçalves da. (org.) *Intolerância Religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 2ª ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia*. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras. São Paulo, EDUSP, 2006.

SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

TRINDADE, Diamantino. *Umbanda e sua história*. São Paulo: Ícone, 1991.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: UnB, 1991.

Bibliografia Consultada

- AZEVEDO, Thales de. *A religião civil brasileira: um instrumento político*. Petrópolis: Vozes. 1981.
- BECKER, H. *Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais*. 2a. ed. São Paulo: Hucitec, 1994.
- BERKENBROCK, Volney. *A Experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência*
- BERND, Zilá. *Racismo e anti-racismo*. São Paulo, Moderna, 1994. (Coleção Polêmica).
- BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BOFF, Leonardo. *Ética e moral: a busca dos fundamentos*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BORGES, Edson. Et all. *Racismo, preconceito e intolerância*. 5ª ed. São Paulo: Atual, 2002.
- BOSI, E. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 3a. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- CACCIATORE, Olga G. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.
- CARVALHO, José Jorge de. *O encontro de velhas e novas religiões: Esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade*. Brasília: UnB, 2000. (Série Antropologia).
- CAVIGNAC, Julie A. *A etnicidade encoberta: 'Índios' e 'Negros' no Rio Grande do Norte*. Tese [Doutorado em Antropologia e Sociologia Comparativa] - Université de Paris10, Nanterre, 1994. (capítulo 3). Disponível em: <http://www.antropologia.com.br/arti/colab/abanne2003/a10-jcavignac.pdf>
- CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. IN: *A experiência etnográfica. Antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- CONCONE, Maria Helena Vilas Boas. *Umbanda: uma religião brasileira*. São Paulo: Centro de Estudos da Religião/FFLCH/USP, 4:155, 1987. (Coleção Religião e Sociedade)
- COSTA, Emília Viotti da. *Da senzala a colônia*. São Paulo, Brasiliense, 1989.
- DA MATA, Roberto. O Ofício do Etnólogo ou como ter "Anthropological Blues". In: NUNES, E.O. (org.). *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

DEMO, Pedro. *Metodologia Científica em Ciências Sociais*. 5.ed. São Paulo: Atlas, 1986.

DENZIM, N.K. *Interpretando as Vidas das Pessoas Comuns: Sartre, Heidegger e Faulkner*. dados - Revista de Ciências Sociais. Rio de Janeiro, 1984, v.27, n.1, pp.29-43.

DURKHEIM . *As regras do Método Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ELIADE, Mircea, *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

_____. O Feiticeiro e sua Magia. IN: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *Bruxaria, Oráculos e a Magia entre os Azende*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala*. 50ª ed. São Paulo: Global, 2005.

GUIMBELLI, Emerson. *Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro*. São Paulo: Selo Negro, 2003. (Caminhos da alma).

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1982.

LÉVI – STRAUSS, Claude. Sobre a noção de estrutura. In: *Antropologia Estrutural I*. 4ªed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

LINARES, Ronaldo Antonio. Et All. *Iniciação a Umbanda*. São Paulo: Madras, 2008.

MALINOWSKI, Bronislaw. A Arte da Magia e o Poder da Fé. IN: *Magia, Ciência e Religião*. Lisboa: Edições 70, 1984.

MARIN, Marilú Favarin. *Trabalho Escravo, Trabalho Livre*. 2ª ed. São Paulo, FTD, 1999. (Coleção Para conhecer melhor).

MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. IN: *sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac e Naify: 2004.

METTE , Norbert. *Pedagogia da Religião*. 1 ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

MILLER Jr, Tom O. *Ensaio Antropológico: Leituras Didáticas*. Natal: Cooperativa Cultural – UFRN, 1993. (Coleção Sala de Aula nº 31).

PEIRANO, Mariza G. S. *A análise antropológica de rituais*. Brasília: UnB, 2000. (Série Antropologia 270).

FARIAS, I.C. Um troupiér na política: entrevista com o general Antonio Carlos Muricy. In: FERREIRA, M.M. (coord.). *Entre-vistas: abordagens e usos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1994.

GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural e Ethos, visão de mundo. IN: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989. [Capítulos 4 e 5, pp. 101-159].

PORTELLI, A. O que faz a história oral diferente. In: *Cultura e Representação*. São Paulo: Projeto História, 1997, no. 14. Educ.

QUEIROZ, M.I. Relatos orais: do "indizível" ao "dizível" . In: VON SIMSON (org.) *Experimentos com Histórias de Vida: Itália-Brasil*. São Paulo: Vértice, 1988.

REIS, João J. & SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
religiosa no Candomblé. Petrópolis: Vozes, 1998.

PEREIRA, Arthur Ramos de Araújo. Os mitos de xangô e sua degradação no Brasil. In: *Estudos Afro-Brasileiros*. Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro Recife, 1934). Rio de Janeiro: Ed. Ariel, p. 49-54, 1935.

PRANDI, José Reginaldo. *As religiões negras no Brasil: para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros* . In: *Revista USP*, (28):64-83. São Paulo, 1995/6.

_____. *Herdeiras do Axé: Sociologia das religiões brasileiras*. São Paulo: Curso de Pós-Graduação em Sociologia da FFLCH-USP/Ed. HUCITEC, 1996. 199p.

RIBEIRO, José. *Candomblé no Brasil*. 4.ed. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista, 1983.

_____. *Catimbó: magia do Nordeste*. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.

RIBEIRO, René. *Antropologia da religião*. Recife: Massangana, 1982.

SHINDLER, Anamaria. TAKANO, Antonio. (orgs.). *Racismos Contemporâneos*. Rio de Janeiro: Takano, 2003.

STACCONE, Giuseppe. *Filosofia da religião: o pensamento do homem ocidental e o problema de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1989.

TOURAINÉ, Alain. *Iguais e Diferentes: Poderemos Viver Todos Juntos?* Lisboa: Inst. Piaget, 1998.

TUNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

VALENTE, Ana Lucia E. F. *Ser Negro no Brasil hoje*. 11ª ed., rev. Ampl., São Paulo, Moderna, 1994. (Coleção Polêmica).

VAN GENNEP, A. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás: deuses Yorubas na África e no novo mundo*. Salvador: Corrupio, 1981.

VELHO, Ivonne M. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

ANEXOS:

Anexo I – Transcrições das entrevistas com o Sr. José Clementino

Anexo II – Termos Comuns da Umbanda

Anexo III – Ícones e representações dos principais orixás da umbanda.

Anexo I – Transcrições das entrevistas com o Sr. José Clementino

Roteiro:

O primeiro contato com o Sr. José Clementino se deu em abril de 2002 em razão da minha participação no Projeto de Iniciação Científica da Universidade Potiguar, denominado: “Axé Potiguar: mapeamentos dos terreiros de umbanda de Natal/RN”, coordenado pelo antropólogo Geraldo Barboza de Oliveira Junior. Na época desse contato, o Sr. José Clementino era o então Presidente da Federação Espírita de Umbanda do Rio Grande do Norte (FEURN) e assim nasceu o interesse em estudar os meandros que tornaram esta religião marginalizada.

Como aluno regular do Mestrado em Ciências Sociais do Programa em Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, inicialmente tendo como Professor-Orientador Dr. Luis Assunção e posteriormente a orientação da Profa. Dra. Julie Cavignac.

Tendo como objeto de Estudo a Cabana Umbandista Pai Joaquim de Angola e o seu fundador o babalorixá José Clementino, onde foi desenvolvido 02 (duas) entrevistas gravadas (transcritas aqui na íntegra), nas respectivas datas: 28/05/2006 e 31/12/2007; Contudo, foi mantido ainda a observação *in loco* das atividades umbandistas na sua cabana a noite nas datas 14/09/2006; 07/11/2006; 18/02/2007; 31/03/2007; 28/07/2007 e 11/04/2008, onde infelizmente o material fotografado e gravado foi misteriosamente desaparecido em 03/08/2009 do arquivo em *pen drive* do autor da dissertação, Restando salvo apenas em outros arquivos trechos das entrevistas.

1ª Entrevista: 28/05/2006

Maxuel: *Algum pesquisador já tinha escolhido o Sr. Como tema de um estudo acadêmico?*

Clementino: Não, não, dei algumas entrevistas a rapazes como você para seus trabalhos ..., alguns professores da Universidade já me entrevistaram..., mas é a primeira vez que alguém se interessa na minha história.

Maxuel: *Minha proposta a analisar no Mestrado da UFRN a trajetória da Umbanda em Natal e suas lutas frente as intolerâncias e preconceitos e o Senhor, pelas informações que tive, a peça chave nessa construção. Como o Sr. se sente um dos responsáveis pelo crescimento e reconhecimento da Umbanda?*

Clementino: Agradeço ao senhor por me dizer que tenho essa importância toda.... Mas, Olha não foi fácil não, né! Sofri muito, fui preso, tive muitos olho torto para mim, mas sempre procurei lutar pela minha missão.

Maxuel: *O senhor fala em missão, como é ser um sacerdote da Umbanda em Natal?*

Clementino: Sacerdote? (pausa) sou um babalorixá, não tive muitos estudos, parei na quinta série, mas desde que entrei para a religião tive a curiosidade e quando pude ir a Recife, algumas vezes, procurei aprender com os Babás de lá. Quando vou também a Macéió/AL onde meus filhos moram, e lá e procuro também conhecer os centros de lá. É uma coisa impressionante, na festa de Yemanjá, vi eles chegar as 5h40 da manhã na praia e sair as 19h, é o dia todo! Quando fui presidente da Federação sempre procurei aprender mais. Lembro que não tinha gente escrevendo sobre a umbanda, falavam em Zé Ribeiro, Joãozinho Da Gomé. Aprendia mais vendo.

Maxuel: Quando era criança ou adolescente o Sr. Sabia ou teve algum contato com a Umbanda?

Clementino: Não, não... eu por sinal nasci numa família católica, mamãe, vovó, todo mundo era católica. Naquela época ninguém sabia o que era espiritismo, entendeu! Antigamente conhecia rezadeira e curandeira, nem evangélico ninguém conhecia. Ave Maria! Um dia chegou um evangélico na minha cidade, viu! E o homem saiu à meia-noite, correndo, fugido por que foi fazer um culto de dia e quebraram a casa do homem de pedra.

Maxuel: *O Senhor nasceu aqui em Natal?*

Clementino: Não, nasci em Espírito Santo que pertencia a Goianinha, era povoado de Goianinha/RN, em 15 de agosto de 1930.

Maxuel: *E as lembranças da infância no interior?*

Clementino: Bom... lembro que papai morreu logo cedo, tinha apenas 04 anos e aos 08 anos me lembro pegando numa enxadinha, mal podia segurar, limpava um matinho aqui, acolá, trabalha na roça, nas horas vagas vendia cocada, tapioca e toda a qualidade que mamãe fazia, né! Pra sustentar cinco filhos, sem ter nada na vida, tive que lutar muito cedo (pausa) Meu irmão mais velho também trabalhava na roça, mas logo ele ficou rapazinho e foi morar com minha vó. E eu fiquei até aos 16 anos ajudando mamãe.

Maxuel: *E A adolescência?*

Clementino: Aos 16 anos vim para Natal, pois venho uma irmã minha pra trabalhar como doméstica numa casa em Natal e aí começou a gostar de um rapaz, ele tinha uma budequinha e depois de cinco meses de casada foi visitar mamãe e aí resolveu me trazer para Natal. Fiquei na casa dela, ajudando meu cunhado na buodega (***espécie de pequena mercearia que vende gêneros alimentícios e outros***) ficava ali no Areal, não me lembro bem, mas era perto daquele sinal, acho que o nº 218. Minha juventude foi sempre trabalhando, ora ajudando meu cunhado, fazendo serviços de rua, colocava água nas casas, naquela época nas Rocas tinha um chafariz.

Maxuel: *Como foram os estudos do Senhor?*

Clementino: Não tive muita oportunidade de estudar. Estudei até o 5º ano. Mas mesmo assim, mamãe tirava um tempinho, né! E mandava a gente para uma escolinha fora da cidade, numa fazenda, e a gente andava todo dia, tinha que andar uma faixa de 12km para ir e vim. Mesmo assim naquele tempo aprendíamos (pausa), a tabuada, né! Hoje não se ensina mais.... mas naquela época quando terminava a tabuada, a pessoa também aprendia as 4 operações. Quando terminava a Cartilha do ABC você já sabia fazer um ditado, uma cartinha..., hoje vejo pessoas que terminam a 5ª série e não sabem (pausa). Hoje é uma facilidade muito grande para se aprender. Não aprende quem não quiser, quem não quer, né! Mas acredito que a facilidade é muito grande para quem quer, a chance é muito grande.

2ª Entrevista: 31/12/2007

Maxuel: *A Palavra Umbanda significa o quê?*

Clementino: Umbanda, o senhor sabe, que é uma palavra sagrada, né! UM é Deus todo poderoso, BANDA somos todos nós, lado de Deus.

Maxuel: *Toda religião traz algo como a correta, a verdadeira, a que salva, como a Umbanda trata essa questão.*

Clementino: Nossa religião não escraviza ninguém. Não se chega a Deus dizendo que a religião do outro está errada. Passei muitos anos na Federação e lá estudei muito, por exemplo, critiquei o Hino da Umbanda, quando diz “como a nossa Lei não há”, ta vendo toda religião tem isso. Olhe, os evangélicos acham que nós somos uma espécie de satã. Eu canto pra Exú três horas e ninguém fala em satã, no entanto, os evangélicos nos seus cultos gritam por satã toda hora (risos).

Maxuel: *Como o senhor ver a Umbanda diante das outras religiões?*

Clementino: É bastante discriminada, tem pessoas de outras religiões quando passam pela porta da minha cabana, mudam de calçada e ainda dizem: tá amarrado. Mas vejo também que entre os próprios babalorixas, eles concorrem muito para a queda da nossa religião. Como é que pode uma religião crescer desunida, cada um quer ser melhor, né! Vaidades, ninguém é melhor de que ninguém. Tá em você melhorar seus conhecimentos.

Maxuel: *Como o Senhor analisa a participação de pessoas de classe média ou alta na Umbanda.*

Clementino: Olhe, olhe.... esse tipo de pessoal, vamos dizer as pessoas da classe média, alta, né! Só ia quando queriam resolver alguma coisa... não prosseguiram dentro da umbanda. Eles arranjavam o que queriam, pagavam bem né! Só com a procura de favores (pausa). Quantas vezes não chegou gente aqui, louca, com encosto, eu tratava e saiam bonzinho, não cobrava nada e nunca mais voltavam.

Maxuel: *As pessoas tem medo ou vergonha quando passam ou freqüentam a Cabana de Umbanda do senhor?*

Clementino: Vige! Muita vergonha, sim. Uma vez chegou um camarada aqui, eu tava girando, nesse época tinha muita gente na gira, ele tava doido, doido querendo bater em todo mundo, eu mandei amarrar ele, fizemos uma cura nele amarrado, saiu daqui bonzinho. No outro dia encontrei ele aqui, nessa escola aí na esquina, com outras pessoas e uma indagou a ele: mas você não estava doido? Ele respondeu: Não! eu fui no Rio de Janeiro me fiz uma cura e fiquei bonzinho. Aí eu disse: mas rapaz, deixe de ser mentiroso, você teve ontem na minha casa. É a maioria tem vergonha.

Maxuel: *Como é visto o catimbó-jurema, ou simplesmente Jurema na Umbanda aqui em Natal?*

Clementino: A Jurema era cultuada pelos índios a muito tempo, mas não como hoje, os caboclos cultuavam a natureza, né! O feiticeiro da tribo, o que é um feiticeiro da tribo? Como você sabe era o médio, um mestre, que tinha o conhecimento das folhas, ervas. Mas hoje o nosso caboclo, a Jurema não vem sendo mais cultuado por causa do Candomblé.

Maxuel: *Falando em Candomblé, como o Sr. vê esse crescimento dessa religião em Natal?*

Clementino: Hoje o nosso caboclo foi deixado de lado, esse povo foi tudo mudado para o Keto, a maioria está migrando para o Keto e Jeje. Vejo essa mudança como se os babalorixas quisessem purificar a umbanda, mas perto dos ricos, sem o Exú, a Pomba-Gira etc., pra mim isso não é religião.

Anexo II – Termos Comuns da Umbanda

Abaré: Médiun já desenvolvido.

Abaré-Guassu: Grande trabalho.

Abar-Mirim: Médiun em início de desenvolvimento.

Alguidar: Vasilha de barro onde se coloca comida votiva.

Aldeia: Terreiro; Templo; o conjunto de pessoas nele contida (caboclo).

Amassi ou Amaci: Líquido preparado de folhas sagradas, maceradas em água, deixando repousar durante sete dias. Destinado a banhar a cabeça dos médiuns. As folhas são do orixá chefe do templo e as de Ossain.

Amarrado: Estado do indivíduo atingido por vibrações maléficas, que prejudicam sua vida, seus negócios.

Amuleto: Objeto com finalidade protetora (poder passivo), que se traz pendurado ao pescoço, consigo na roupa, guardado no bolso, na bolsa ou em casa. Considera-se que tenha o poder de afastar os maus fluídos que trazem doenças, má sorte, morte, etc. Pode ser medalha, figura, inscrição ou objetos, dentro de um saquinho ou qualquer objeto "preparado", para defesa, de qualquer material: pedra, marfim, madeira, metal, pano, etc.

Aparelho: Designa a pessoa que serve de suporte para a "descida" do orixá ou da entidade do médiun.

Aruanda: Céu; lugar onde mora os orixás e as entidades superiores.

Ajeum: Nome dado para as comidas votivas servidas dentro do terreiro.

Babá: Termo que entra em grande número de palavras, com diferentes significados. No sentido de pai, compõe o nome de diferentes sacerdotes: Babalorixá; Babaojê; Babalossain; Babalaô, etc.; Chefe feminino nos templos de umbanda; títulos de Orixá nos candomblés;

Babalorixá: Chefe masculino de terreiro; Sacerdote de candomblé; ou de umbanda (a umbanda também o usa = Babalaô) denominado popularmente "pai-de-santo", dirige tanto o corpo administrativo como o sacerdotal. Substitui o Axogum; pode colher as ervas sagradas. Orienta a vida espiritual da comunidade religiosa.

Baixar: possuir por parte do orixá ou entidade, o corpo de um filho ou filha de santo.

Banda: Lugar de origem de entidade;

Cabeça Maior: Pessoa de alta hierarquia no templo.

Cabeça de Legião: Exus batizados e que controlam os mais atrasados.

Calunga Grande: mar; oceano.

Calunga Pequeno: Cemitério. .

Canzuá: Terreiro, Templo. Local.

Capangueiro: Termo usado no sentido de companheiro.

Caricó: Templo, Terreiro

Carregado: Pessoa que está com m vibrações espirituais, o que demonstrado por mal-estar, medo sem causa, etc.

Casa das Almas: Pequeno Cômodo com velas, cruzeiros. Alguns templos colocam a imagem de Obaluaie.

Casa Limpa: Templo livre de más influências e de demandas.

Catimbozeiro: Termo para chefe de catimbó, no sentido de feiticeiro terrível.

Cavalo: Pessoa que serve de suporte para os orixás ou entidades. o médium.

Cera dos Três Reinos: 1: Carnaúba; 2: Abelha; 3: Parafina. São empregadas para trabalhos de umbanda. 1: Reino Vegetal; 2: **Reino Animal**; 3 Reino Mineral.

Chefe de Cabeça: entidade guia protetora do médium.

Chefe de Falange: entidade espiritual muito evoluída. Já livre de reencarnação que serve como guia a um conjunto de espíritos também adiantados e vibrantes em uma mesma corrente espiritual.

Chefe de Terreiro: O mesmo que dirigente espiritual.

Chefe de Legião: Entidade de grande evolução espiritual, que "descem" nos terreiros representando orixás, dentro de suas linhas ou correntes vibratórias.

Compadre: Designação para Exu.

Consulta: Cerimônia dos clientes para resolver seus problemas.

Dar Firmeza do Terreiro: Riscar ponto na porteira, sob o altar, defumar, cantar pontos, etc.; São feitas antes de uma sessão, para afastar ou impedir a entrada de más influências espirituais.

Dar Passagem: Ato do orixá ou guia deixar o médium para que outra entidade nele se incorpore.

Dar passes: Ato da entidade, através do médium incorporado, emitir vibrações que anulem as más influências sofridas pelos clientes, através de feitio, olho gordo, inveja, etc. E que abrem os caminhos.

Demanda: desentendimento, lutas entre orixás ou entidades, entre terreiros, entre pessoas de um terreiro.

Descarga: Ação de afastar do corpo de alguém ou de um ambiente, vibrações negativas ou malélicas por meio de banhos, passes, defumação, queima ou pólvora.

Descarregar: livrar algum de vibrações malélicas ou negativas. **Descer:** Ato de orixá ou entidade incorporar;

Desencarnar: Ato do espírito da pessoa deixar o corpo - morrer. **Desenvolvimento:** Aprendizado dos iniciados para melhoria de sua capacidade mediúnica; com a finalidade de incorporação de entidades. No cair no chão, controlar o transe, etc.

Despachar: colocar, arriar em local determinado pelos orixás ou entidades - guias, os restos de oferendas.

Despachar Exu: enviar exu por meio de oferendas (de bebidas, comidas, cânticos e sacrifício animal), para impedir de perturbar a cerimônia.

Despacho: Oferenda feita a exu com a finalidade de enviá-lo como mensageiro aos orixás e de conseguir sua boa vontade, para que a cerimônia. a ser feita, não seja perturbada. Oferta feita por terreiros de Quimbanda com a finalidade de pedir o mal para algum, geralmente colocado em encruzilhada. Oferenda a exu com finalidade de desfazer trabalhos malélicos. Colocação no mato, nos rios, etc. das oferendas votivas trocadas no templo por outras novas.

Encarnação: Ato de vir um espírito vida terrestre, tomando um corpo, ou voltar num corpo novo e continuar sua evolução espiritual. Ato de vir um espírito vida terrestre, tomando um corpo, ou voltar num corpo novo e continuar sua evolução espiritual.

Encosto: Espírito de pessoas mortas. Que se junta a uma pessoa viva, conscientemente ou não, prejudicando-a com suas vibrações negativas.

Encruza: Ritual realizado pelo dirigente espiritual antes do início das sessões e que consiste em traçar cruces com pomba na testa, nunca no peito.

Encruza: Local onde habitam os exus; o cruzamento dos caminhos, vias férreas, ruas, etc.

Engira: O mesmo que gira - trabalho - sessão. Entidades: Seres espirituais na umbanda.

Escora: Pessoas que suportam os ataques de espíritos obsessores sem ser prejudicados.

Espírito de Luz: espírito muito desenvolvido, superior, puro.

Espírito sem Luz: Espírito inferior, pouco evoluído, apegado ainda matéria.

Espíritos Obsessores: espíritos sem nenhum desenvolvimento espiritual, que se apossam das pessoas, fazendo-as sentirem doentes, prejudicando-as em todos os sentidos

Falange: o mesmo que legião, conjunto de seres espirituais que trabalham dentro de uma mesma corrente (linha). Subdivisão das linhas de umbanda, cada uma com suas funções definidas e dirigidas por um "chefe" - espírito superior.

Fechar a Gira: Encerrar uma sessão. ou uma cerimônia. em que tenha havido formação de corrente vibratória.

Fechar a Tronqueira: Fechar o terreiro às más vibrações dos quiumbas, por meio de defumação e aspersão de aguardente nos quatro cantos do local onde se realizar o culto.

Feitio: Irradiação de forças negativas, maléficas contra algum, despacho, objeto que contém vibrações, maléficas para atingir o quem tocar.

Filho de Fé: designação do médium iniciante ou não.

Firmar: concentrar-se para a incorporação.

Firmar Porteira: riscar a entrada do templo, um ponto especial para protegê-lo de más influências ou fazer defumação na entrada, firmar = dar segurança.

Porteira: entrada do templo.

Firmar Anjo da Guarda: Fortalecer por meio de rituais especiais e oferendas de comida votivas e orixá patrono do médium

firmar Ponto: cantar coletivamente o ponto (cântico) determinado pela entidade que vai dirigir os trabalhos para conseguir uma concentração da corrente espiritual.

Firmeza: o mesmo que segurança., conjunto de objetos com força mística (axé). Que enterrados no chão protegem um terreiro e constituem sua base espiritual.

Fluídos: emanções positivas ou negativas, das forças cósmicas que podem ser manejadas por agentes espirituais para o bem ou para o mal.

Fora Espiritual: poderes e conhecimento que um médium tem quando em transe e quando as entidades que o protegem tem. Grande poder, são fortes e importantes no mundo astral. **Fundamentos:** Leis de umbanda, suas crenças.

Fundanga: pólvora.

Gira: Sessão religiosa, com cânticos e danas para cultuar as entidades espirituais.

Gira de Caboclo: sessão religiosa, o mesmo que gira; só que voltada única e exclusivamente para a linha de caboclo.

Guia: Colar ritualístico especial para cada entidade.

Guia: Entidade espiritual espírito superior. Alguns são o guia protetor do templo, outros do médium Geralmente o guia do terreiro incorpora no dirigente espiritual do templo.

Guia de cabeça: Orixá ou entidade principal do médium, seu protetor.

Guia de frente: O mesmo que guia de cabeça

Homem de Rua: Exu

Homem de Encruzilhadas: Exu

Incorporação: Transe, possessão mediúnica.

Incorporar: Entrar em transe "receber" a entidade.

Legião:Exercito de seres espirituais, o mesmo que falange. Conjunto de seres espirituais de grande evolução, conjunto de espíritos elementares (Exus) em evolução.

Lei da Umbanda: A crença da umbanda e seus rituais.

Linha Branca: Ritual visando unicamente o bem.

Linha Cruzada:Ritual com influência de duas ou mais procedências.

Linha das Almas: Corrente vibratória que congrega os espíritos evoluídos de antigos escravos africanos.

Linha de Cura: Ritual que se ocupa mais com acura física e espiritual do adepto, do que com o culto às divindades.

Linha do Oriente: Congrega espíritos que viveram em povos do oriente.

Macaia: Folhas sagradas. Local das matas onde se reúnem os terreiros.

Macumba: Antigo instrumento musical usado outrora nos terreiros afro-brasileiros. Nome dado que os leigos usam para denegrir a umbanda. Nome que os leigos usam para designar "despacho" de rua (pejorativo).

Madrinha: O mesmo que dirigente espiritual, Mãe de Santo, Babá Sacerdotisa.

Mandinga: Feitiço, encantamento, também praga rogada em voz alta.

Manifestação: Incorporação, transe mediúnico.

Manifestar: Ato do ser espiritual incorporar-se em alguém, tomar conta do corpo de alguém.

Marafó ou Marrafo: Aguardente, termo muito usado pelos Exus.

Anexo III - Ícones e Características de Alguns Orixás



OMULU

Também chamado Obaluaiê. Deus da peste, das doenças e atualmente da AIDS. É o médico dos pobres, em suas mãos estão a enfermidade e a cura.

Elemento: Terra

Personalidade: Tímido e vingativo

Símbolo: Xaxará (feixe de palha e búzios)

Dia da semana: Segunda-feira

Colar: Preto e vermelho, ou branco e preto

Roupa: Vermelha e preta, coberta por palha

Sacrifício: Galo, pato, bode e porco

Oferendas: Pipoca, feijão preto, farofa e milho com muito dendê.

Sincretismo Religioso: São Lázaro e São Roque.



OXÓSSI

Deus da caça e das florestas. É o grande patrono do candomblé brasileiro.

Elemento: Florestas

Personalidade: Intuitivo e emotivo

Símbolo: Rabo de cavalo e chifre de boi

Dia da semana: Quinta-feira

Colar: Azul claro

Roupa: Azul ou verde-claro

Sacrifício: Galo e bode avermelhados e porco

Oferendas: Milho branco e amarelo, peixe de escamas, feijão e abóbora.

Sincretismo Religioso: São Sebastião



OXALÁ

Deus da criação, Pai de todos os orixás. Obstinado, independente, é representado de duas maneiras: Oxaguiã, jovem e Oxalufã, velho.

Elemento: Ar

Personalidade: Equilibrado e tolerante

Símbolo: Oparoxó (cajado de alumínio com adornos)

Dia da Semana: Sexta-feira

Colar: Branco

Roupa: Branca

Sacrifício: Cobra, galinha, pomba, pata e caracol

Oferendas: Arroz, milho branco e massa de inhame.

Sincretismo Religioso: Nosso Senhor do Bonfim



IANSSÃ

Deusa dos raios, ventos e das tempestades.

Elemento: Fogo

Personalidade: Impulsiva e imprevisível

Símbolo: Espada e rabo de cavalo (representando a realeza)

Dia da Semana: Quarta-feira

Colar: Vermelho ou marrom escuro

Roupa: Vermelha

Sacrifício: Cobra e galinha

Oferendas: Milho branco, arroz feijão e acarajé



OGUM

Deus da guerra, do fogo e da tecnologia. No Brasil é conhecido como deus guerreiro. Sabe trabalhar com metal, e sem sua proteção, o trabalho não pode ser proveitoso.

Elemento: Ferro

Personalidade: Impaciente e obstinado

Símbolo: Espada

Dia da Semana: Terça-feira

Cor: Azul Marinho

Roupa: Azul, verde escuro

Sacrifício: Galo e bode avermelhados

Oferendas: Feijoada, xinxim, inhame

Sincretismo Religioso: São Jorge



IEMANJÁ

Considerada deusa dos mares e oceanos. É a mãe de todos os orixás e representada com seios volumosos, simbolizando a maternidade e a fecundidade.

Elemento: Água

Personalidade: Maternal e tranquila

Símbolo: Leque e espada

Dia da Semana: Sábado

Cor: Transparente, verde claro ou azul claro

Roupa: Branca, azul

Sacrifício: Porco, cabra e galinha

Oferendas: Peixes do mar, arroz, milho, camarão com coco.

Sincretismo religioso: Nossa Senhora da Conceição



OXUMARÉ

Deusa da chuva e do arco-íris. É ao mesmo tempo, de natureza masculina e feminina. Transporta a água entre o céu e a terra.

Elemento: Água

Personalidade: Sensível e tranquila

Símbolo: Serpente de metal

Dia da Semana: Quinta-feira

Cor: Amarelo e verde

Roupa: Azul claro, verde claro

Sacrifício: Bode, galo e tatu

Oferendas: Milho branco, acarajé, coco, mel, inhame e feijão com ovos.



OXUM

Deusa das águas doces (rios, fontes e lagos). É também deusa do ouro, da fecundidade, do jogo de búzios e do amor, é faceira e vaidosa.

Elemento: Água

Personalidade: Maternal e tranquila

Símbolo: Abebê (leque espelhado)

Dia da Semana: Sábado

Cor: Amarelo ouro

Roupa: Amarelo ouro

Sacrifício: Cabra e galinha

Oferendas: Milho branco, inhame com camarão, xinxim de galinha e ovos