

## O terreiro do Pajé Barbosa: afro-indígena no sentido do termo

*Patrício Carneiro Araújo*<sup>1</sup>

*Alexandre Hermes Oliveira Assunção*<sup>2</sup>



Pais do Pajé Barbosa, Antônio Carlos da Silva e Mãe Maria Carlos Da Silva [arquivo da família]

### O terreiro e seus elementos

A história das religiões afro-indígenas no Ceará pode ser compreendida como um complexo processo de desconstrução dos propalados mitos de que no Ceará não existe nem negro e nem indígena. Tanto na sua constituição quanto na sua consolidação, os terreiros do Ceará participam diretamente de uma revisão histórica que revela as imbricações entre práticas religiosas de origem indígena e africana, exatamente nessa ordem. Um olhar cuidadoso sobre a geografia, estética, liturgias, conformação dos terreiros e da constituição das redes de família-de-santo<sup>3</sup> nesse Estado, pode constatar

<sup>1</sup> Professor de Antropologia na UNILAB; Pós-doutorando em Antropologia Social pela UFRN.

<sup>2</sup> Bacharel em Antropologia pela UNILAB; Mestrando em Antropologia pela UFRN.

que nessas terras, falar de religiões afro-brasileiras sem considerar a simbiose entre os cultos de origem indígena e os de origem africana pode levar o observador a equívocos.

Segundo alguns sacerdotes e estudiosos do culto aos orixás no Ceará, essa simbiose pode ser constatada pelo fato de que, antes mesmo de se ter qualquer terreiro de candomblé no Estado, já existiam ali os terreiros de catimbó, jurema, terecô e umbanda. Cultos, como se sabe, bastante tributários das tradições religiosas indígenas. Essa constatação está presente de forma muito enfática, por exemplo, nos estudos de Pordeus Jr. (2011), Bandeira (2009), Farias (2011), entre vários outros.

A explicação também se repete nas narrativas dos próprios religiosos, como reafirmou para nós o Pajé Barbosa – umas das principais lideranças políticas e religiosas do povo Pitaguary do Ceará - numa entrevista concedida exclusivamente para este texto, no dia primeiro de novembro de 2021, num dos barracões do seu terreiro, na Aldeia da Monguba, em Pacatuba, Ceará. Na ocasião, ele fez questão de dizer que quando a Umbanda chegou à aldeia já existiam ali o *catimbó*, o *toré* e o *ouricorí*, sendo essas últimas expressões religiosas genuinamente indígenas.

*O catiço é milenar e a umbanda é centenária. É mais nova. Mas nós nunca brigamos. A prova é que na nossa linguagem eles [os colonizadores] tiraram a nossa língua, para que nós aprendêssemos o catecismo. E nós, sabiamente, aprendemos o catecismo mas não amostramos o nosso catimbó. Escondemos, né? Escondemos mesmo, dentro das matas. Ainda hoje, quanto se vai praticar certos ritos, só é as pessoas escolhidas, dentro das matas. Sem bater palma, sem cantar, sem bater tambor, sem tocar maraca. Porque no Império do Reis, eu diria assim, nos primeiros trabalhos da democracia, ela foi de perseguição à umbanda dentro das aldeias. Por isso que a gente se mantém dizendo que é catimbozeiro. Nós somos catimbozeiro, nós somos ouricurizeiros. Nós praticamos um ritual milenar. Então essa prática do catimbó, ela é milenar com os Pitaguary. E eu, desde criança, já nasço aprendendo. A arte da cura, da reza, da planta. Da posição da mão, dos tratamentos com as pedras, com as águas dos rios. (PAJÉ BARBOSA, 2021)*

Há que se admitir, portanto, que no Ceará muitos dos atuais terreiros de candomblé, umbanda e omolocô se estabeleceram sobre as estruturas físicas e simbólicas dos cultos indígenas. Isso também quer dizer que, antes mesmo dos orixás, voduns e inquices serem cultuados no Ceará, já se cultuava ali os espíritos da natureza, como até hoje se faz no terreiro do qual tratamos aqui, aonde o pai-de-santo também é o pajé da aldeia, sem que nenhuma dessas condições comprometa a outra. Na verdade, o

3 A expressão “Família-de-santo” se refere às complexas formações sócio-religiosas próprias às religiões afro-brasileiras que compõem a comunidade religiosa *intra* e *inter*-terreiros. Geralmente é composta pela liderança religiosa e toda a família extensa que se forma em torno dela através de laços iniciáticos e rituais, também podendo às vezes incluir sua família biológica. Para maiores informações ver Vivaldo da Costa Lima, *A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupal* (2003).

que se percebe no exercício do sacerdócio por parte do Pajé Barbosa é uma mútua complementação entre a condição de pajé e a de pai-de-santo:

*Com os meus 23 anos é que eu incorporei a primeira entidade. E eu fui realmente para o tratamento, eu fui para o borí, eu fui pra raspagem, aquela coisa toda. Porque havia uma briga de Yansã com Omolu. Havia uma disputa da minha coroa. Então, para que eu trabalhasse, mesmo na umbanda, a gente teria que fazer um rito no candomblé. [...] Os ritos começavam uma hora da tarde e iam até duas horas da madrugada. Resultado: quando passei a ser pajé da aldeia, ganhei cinco ciências: das plantas, das rezas, da umbanda, da pajelança e do toré. E pai-de-santo na umbanda. Eu pertença a Omolu. Quem reina é Omolu. Mas nós pegamos minha mãe Yansã e colocamos no templo, para que ela não se sentisse triste. (PAJÉ BARBOSA, 2021)*

Com a chegada do candomblé no Ceará, na década de 1960, o terreiro de candomblé cearense será, necessariamente, um terreiro afro-indígena<sup>4</sup>, já que muitos elementos do culto anterior serão assumidos pelos religiosos de terreiro. E essa condição de afro-indígena (talvez melhor seria dizer *indígena-afro*) vai muito além do culto ao caboclo, apesar desta entidade ter sido o verdadeiro mediador dessas negociações no campo religioso cearense. Sobre esse papel do Caboclo nos primórdios do candomblé cearense, o Babá Cleudo de Oxum (*Olutoji*), numa entrevista concedida a Leno Farias, no dia 19 de outubro de 2010, explicou que:

*Já no final dos anos 60, senhoras da umbanda cearense saem para iniciar-se na Bahia. O interessante é que neste momento de transição, ainda não era o orixá, a figura de transição era o caboclo, e o caboclo, o encantado, o índio ou o boiadeiro teve muita ligação, por incrível que pareça. (Babá Cleudo, Apud FARIAS, 2011, p. 42).*

Já sobre a chegada do candomblé com seus inquices, voduns e orixás em Fortaleza, Leno Farias explica que:

*[...] Em 1965, nasce em Fortaleza, no então distrito de Messejana, onde hoje é a Regional da Prefeitura de Fortaleza, o terreiro do Viva Deus [Filho] do Calunga, a primeira casa de candomblé do Ceará. Uma casa de origem bantu, com raiz em Salvador, iniciando aí um novo ciclo de re-significação das comunidades de terreiro em nosso estado. (FARIAS, 2011, p. 41).*

Conforme Leno Farias (2011) e Joel Bezerra (2021) demonstram com vasta documentação, essa chegada do candomblé a Fortaleza foi muito divulgada, inclusive pela imprensa local, como podemos verificar através das fotos publicadas por esses

<sup>4</sup> No que se refere às categorias “afro-indígena”, “afro-ameríndio”, “afro-indo-brasileiro” ou ainda “afro-pindorâmico”, convém destacar que há uma profícua e consolidada tradição analítica disseminada no Brasil, concentrando-se principalmente em torno da Nova Escola de Antropologia do Recife, de intelectuais específicos, movimentos sociais, culturais e identitários decoloniais que primam por uma revisão da história, das epistemologias e das linguagens acerca dos processos que plasmaram essas múltiplas expressões religiosas. Para fins estritamente desse texto, optamos deliberadamente pela categoria *afro-indígena*, limitando nossa referência à realidade do Terreiro do Pajé Barbosa, não recorrendo, neste caso, às teorias e análises mais profundas sobre as citadas categorias analíticas. Contudo, recomendamos, enfaticamente, a leitura das referências ligadas a esta questão.

autores e das matérias jornalísticas dos jornais locais à época<sup>5</sup>. Ainda segundo Farias e as notícias jornalísticas da época, os primeiros orixás a serem assentados em terras cearenses no Viva Deus Filho do Kalunga teriam sido Tempo, Oxossi e Exú (FARIAS, 2011, p. 42)<sup>6</sup>.



Pajé Barbosa e Mãe Liduína com seus filhos: Nádia Luiza, Francilene da Costa e José Alex Pitaguary. [arquivo da família]

Nota-se, então, que foi o caboclo quem assumiu o protagonismo da transição entre os cultos indígenas e africanos no Ceará (PORDEUS Jr., 2003). Como se sabe, o culto ao caboclo já foi lido e interpretado a partir de múltiplas perspectivas. Na década

<sup>5</sup> Sugestiva é a notícia publicada no jornal O Povo, no dia 05 de maio de 1972, anunciando a primeira saída de iaô no terreiro Viva Deus Filho do Calunga. (FARIAS, 2011, p. 44).

<sup>6</sup> Conforme matéria jornalística publicada em O Povo, no dia 05 de junho de 1970, com a seguinte manchete: “Candomblé da Bahia chega ao Ceará”.

de 1930, nos estudos de Rute Landes, a presença do caboclo foi sobejamente evocada para comprovar a “impureza” do culto praticado pelos chamados “candomblés de caboclo”, na sua maioria bantu. Hoje em dia o mesmo culto é motivo de orgulho e forte marcador identitário, como se percebe de forma tão acentuada nos candomblés do Sudeste e mesmo na Bahia, que mantém até um feriado em sua honra (02 de julho). Contudo, no Ceará a natureza afro-indígena dos terreiros vai muito além do culto ao caboclo, já que em muitos deles seus cultuadores são os próprios povos indígenas que mantém seus terreiros nas aldeias, como é o caso do Pajé Barbosa. A relação entre o elemento indígena e o afro, portanto, encontra-se tão simbioticamente entrelaçada que tentar separar um do outro equivaleria a rasgar a própria carne de um deles.

Um dos indicativos dessa simbiose é o uso do *atabaque* nos torés, toréns, ouricurís, catimbós e juremas dos povos indígenas do Ceará, como se pode observar nas expressões religiosas dos povos Tremembé, Anacé, Karão-Jaguaribara, Tapeba e Pitiguary, entre outros. Esse diálogo entre cultos indígenas e afro-brasileiros, contudo, não se limita ao compartilhamento do espaço de culto e de um tipo específico de instrumento. Atabaques e maracás, que dividem o mesmo tempo e espaço sagrados durante os toques, giras ou baias<sup>7</sup>, podem representar apenas uma simples metáfora de hibridismos culturais de raízes muito mais profundas. O panteão das divindades e seres sobrenaturais cultuados, a liturgia e as linguagens utilizadas nos terreiros cearenses são outros indicativos do quanto os elementos indígena e africano parecem absolutamente indissociáveis.

A fim de analisar essas confluências, típicas de culturas híbridas, discutiremos neste texto a partir do Terreiro do Pajé Barbosa, líder espiritual máximo do povo Pitiguary, sediado na aldeia Monguba, na cidade de Pacatuba, região metropolitana de Fortaleza. Conforme se verá, este terreiro pode servir como tipo ideal para se compreender as principais expressões religiosas afro-indígenas do Ceará, principalmente quando se considera que para aquele terreiro acorrem indígenas de diferentes povos e não-indígenas de distintos pertencimentos étnico-raciais.

<sup>7</sup> Baia [não confundir com “Bahia” ou “baía”]: palavra utilizada nos cultos afro-cearenses para se referir à dança, toque, gira ou festa, pública ou semi-pública, no terreiro. Provavelmente resultado de influências do Terecô vindo de Codó, no Maranhão, para o Ceará. Essa probabilidade levou Nei Lopes a dicionarizar o verbete “Baia” como sendo “O mesmo que terecô” (LOPES, 2004, p. 90). Leno Farias (2011, p. 23) explica o termo “baia” da seguinte forma: “Termo encontrado na Umbanda cearense que designa o bailar, a dança e a música, a incorporação, o que é chamado pelos adeptos de trabalho”. Cabe, porém, pesquisas mais aprofundadas.

Ressalte-se o fato deste terreiro não ser o único nesse formato entre povos indígenas do Ceará. Na verdade, o que se percebe é uma interessante e coincidente confluência entre práticas religiosas indígenas e umbandísticas neste Estado, fato já notado por vários pesquisadores, e cada vez mais evidente hoje em dia. Nesse particular, a pesquisa realizada por Ronaldo de Queiroz Lima (2015) sobre a Casa de Umbanda Centro de Cura, entre os Tremembé de Queimadas, município de Acaraú (CE)<sup>8</sup> pode ser considerada emblemática e iluminar significativamente o que aqui falaremos sobre o Terreiro do Pajé Barbosa na Monguba.

Para melhor apresentarmos o Terreiro do Pajé Barbosa, que aqui tomaremos como uma espécie de protótipo dos terreiros das religiões afro-indígenas no Ceará, discorreremos sobre este *terreiro* na sua configuração sócioespacial, a *orquestra sagrada* – da qual o atabaque e o maracá constituem uma metáfora da convivência dos dois seguimentos –, o *panteão*, a *liturgia*, as *linguagens* utilizadas nas práticas religiosas e as *formas de liderança*. Convém explicar que, quando nos referimos a este terreiro como protótipo não queremos dizer que o mesmo serviu, deve servir ou servirá como modelo para outros que sejam ou queiram ser considerados afro-indígenas. Não se trata, portanto, de teorizar sobre o alcance do terreiro como tipo.

Ao evidenciarmos o tipo pretendemos apenas mostrar o quanto, no Ceará, um terreiro situado em território indígena e liderado por um pajé pode apresentar especificidades que fazem dele um tipo específico, principalmente quando comparado a outros em condições distintas. No que se refere a esses traços diacríticos, o trabalho já citado de Ronaldo Queiroz, sobre a umbanda entre o povo Tremembé de Queimadas, é suficiente para comprovar o quanto os terreiros liderados por pajés constituem tipos ideais para uma análise socioantropológica dessa modalidade. Vejamos, então cada um desses elementos que distinguem o Terreiro do Pajé Barbosa e sua participação na constituição deste terreiro.

### **O terreiro**

Também conhecido como Terreiro da Padilha, o Terreiro do Pajé Barbosa (Raimundo Carlos da Silva) traz o mesmo nome da maior liderança religiosa Pitaguary,

<sup>8</sup> LIMA, Ronaldo de Queiroz. *Os Tremembé do Centro de Cura, em Queimadas: a formação de um grupo social*. (Dissertação de Mestrado – PPGS/UFC). Fortaleza, CE, 2015.

iniciado na umbanda e no candomblé por Pai Francisco de Yansã, no Jardim Jatobá, em Fortaleza (CE), no ano de 1988. Na nossa leitura, longe de revelar um personalismo exagerado, o nome pelo qual o terreiro é mais conhecido parece estar ligado à uma identidade ainda em construção por parte daquela comunidade religiosa. Dessa forma, a menção do nome evoca a figura do Pajé que, por sua vez, evoca a existência do povo Pitaguary. Na entrevista concedida a nós, o próprio Pajé revelou que o nome utilizado internamente é *Terreiro da Padilha*, sendo que ele mesmo já começava a ser tratado por pessoas de fora como o Pajé da Padilha, homenagem a uma das suas mentoras espirituais, a Pombagira Dona Maria Padilha.

Contudo, não é muito comum ver o Pajé, seus auxiliares diretos ou mesmo os filhos-de-santo se referirem ao terreiro usando um nome específico, nem mesmo o mencionado acima. Quando se fala do terreiro usa-se apenas a palavra *terreiro*. Entre os visitantes, quando se vai para alguma atividade lá, se diz que se está indo “para o Terreiro do Pajé”. Concordamos, contudo, que, considerando a estreita relação entre nome e identidade, essa questão do nome não é de menor importância, devendo ser mais estudada. Isso porque, o próprio binômio contido no nome (“terreiro” e “Pajé”) já traz em si uma evocação do entrelaçamento entre o “afro” e o “indígena”, o que, em última análise, também evidencia a configuração sócioespacial do terreiro e das práticas vivenciadas nele.

Em sua configuração sócioespacial, o Terreiro do Pajé Barbosa tanto se parece quanto se diferencia da maioria dos terreiros de candomblé e umbanda espalhados pelo Brasil. A começar pela contiguidade entre as casas de morada e as casas de culto. Como se compreenderá mais adiante, o Terreiro do Pajé Barbosa está completamente integrado à vida da Aldeia da Monguba e do povo Pitaguary, mesmo que nem todos o frequentem. Da mesma forma, em termos de instalações, o Terreiro não se limita a uma única construção ou conjunto arquitetônico, como é comum acontecer com os terreiros de candomblé. Nesse sentido, as formas de morar e de circular pelo território, próprias do povo Pitaguary, terminam definindo também a configuração religiosa, social e territorial do Terreiro. Isso pode ser percebido através da contiguidade entre as casas de morada ocupadas pelos membros do terreiro e os locais reservados ao culto, já que o Terreiro ora se dilata abrangendo algumas casas de morada, ora se comprime, concentrando-se em apenas uma delas.

Há entre o povo Pitaguary da Monguba um linguajar específico para se referir “às casas” nas quais se desenvolvem as liturgias. Algumas delas são as mesmas de morada, como aquela habitada pelo Pajé (Casa do Meio) e a habitada por Nádía (Casa da Nádía), sua filha e provável sucessora. Há ainda casas reservadas às reuniões coletivas (Casa de Apoio), mais voltadas para atividades políticas e outras reservadas exclusivamente a práticas religiosas (Casa da Pedreira). Entre essas casas, cujos qualificativos evidenciam os usos, se estabelecem diferentes formas de circulação de pessoas, sejam Pitaguary ou visitas, sendo que três delas constituem destinos específicos para os quais a circulação de pessoas sempre conflui, em função da motivação religiosa.

Entre as muitas casas ocupadas pelas famílias que compõem o povo Pitaguary da Monguba, ao menos três delas são reservadas, de forma mais proeminente, às práticas religiosas, devendo os fiéis e visitas para lá se dirigirem, a depender do tipo de liturgia e culto que será realizado. Entre os Pitaguary essas casas são conhecidas como Casa da Pedreira, Casa do Meio e Casa da Nádía. Como já foi dito, Nádía é uma das filhas biológicas do Pajé Barbosa e muito envolvida com as atividades do Terreiro. Seu nível de envolvimento a faz uma possível sucessora do Pajé. Em função da simbiose entre a vida cotidiana e suas responsabilidades na vida religiosa da aldeia, sua casa de morada foi progressivamente assumindo forma de terreiro, à medida que sua liderança religiosa também foi se ampliando. Quando escrevíamos este texto a Casa da Nádía começava a ser tratada como “Terreiro da Nádía”, mostrando-se progressivamente mais independente da Casa do Meio, tida por muitos como uma espécie de sede do Terreiro do Pajé.

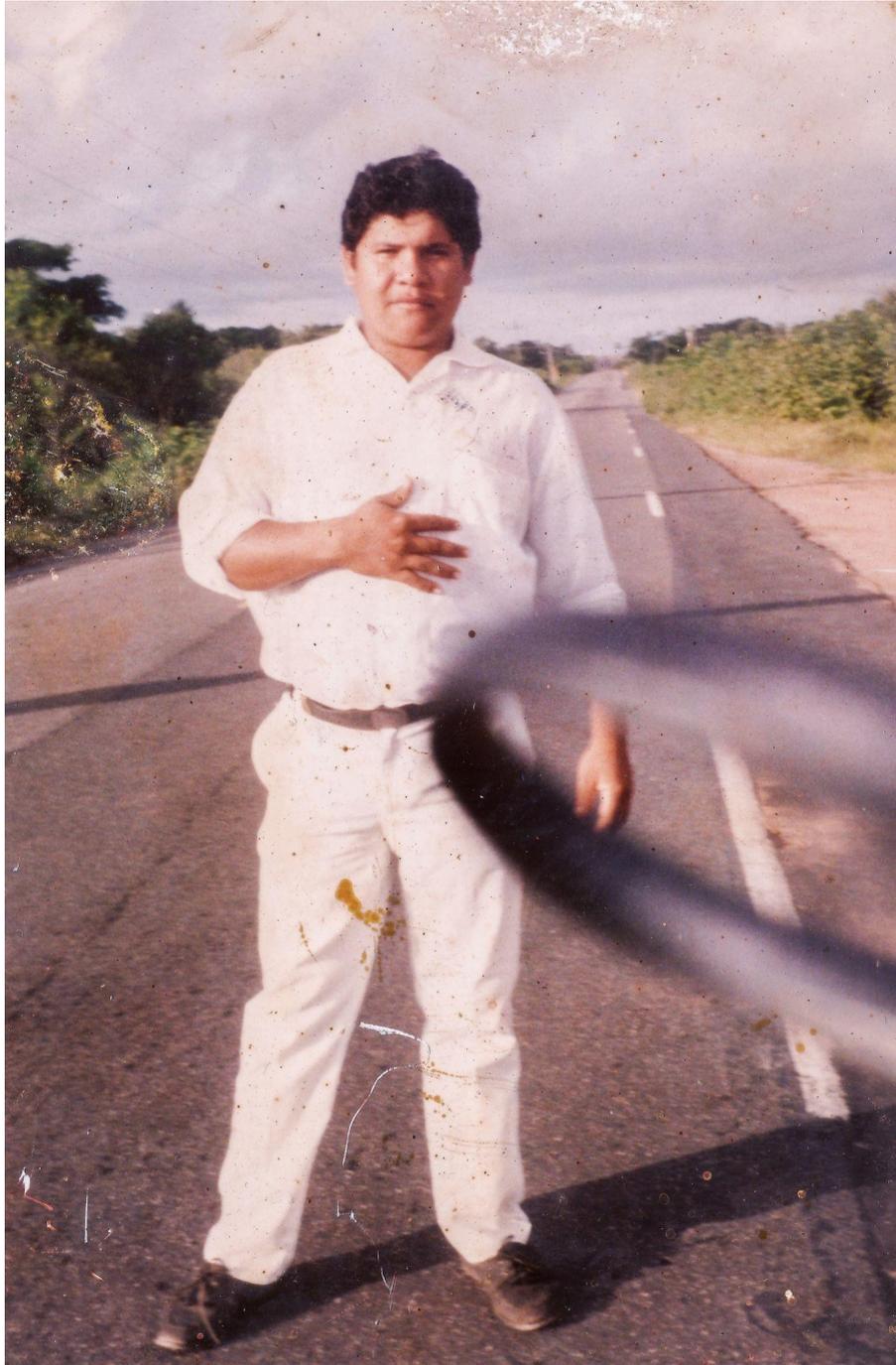
Nessa conformação espacial do Terreiro – dividido em “casas” - podemos identificar uma certa semelhança aos terreiros de candomblé, onde geralmente é comum existir diferentes casas reservadas ao culto de divindades específicas. Contudo, se a existência de diferentes casas cria uma linha de semelhança com o candomblé, a dita semelhança para por aí, já que as casas que compõem o Terreiro do Pajé não têm nem a mesma estrutura e nem o mesmo sentido das “casas-de-santo” do candomblé<sup>9</sup>. Na verdade, essas casas estão muito mais para o barracão de um terreiro de candomblé ou

<sup>9</sup> Grosso modo, em termos de sua arquitetura, os terreiros de candomblé geralmente se caracterizam por uma estrutura conventual composta, basicamente, de um *barracão* (grande salão semipúblico aonde se realizam as festas e outros ritos), uma *cozinha*, um *roncó* ou *sabaji* (quarto sagrado e secreto reservado à iniciação dos neófitos) e os chamados *quartos-de-santo* ou *casas-de-santo*. Essas casas-de-santo geralmente abrigam os assentamentos e todo o material litúrgico reservado ao culto da divindade que habita a casa, sendo a mesma casa vetada à morada de pessoas.

para a praça central das aldeias indígenas. Na Casa do Meio, em plena ladeira, à direita de quem chega à aldeia pela CE-060, nota-se um barracão anexo à casa. Neste espaço acontecem as festas. A casa, mesmo também sendo de morada, abriga a cozinha sagrada e o banheiro aonde são feitos os banhos de purificação ritual. Nos dias de maior movimento, os quartos podem acomodar filhos e filhas-de-santo. Já a sala pode servir como espaço no qual o Pajé recebe as visitas importantes, entre as quais podem figurar os pesquisadores.

Na aldeia da Monguba, qualquer uma dessas casas pode ser substituída por uma barraca de palha, uma clareira ou fonte d'água na Serra da Aratanha, para onde ocorre toda a comunidade por ocasião dos ritos. Esse movimento da comunidade para os locais aonde os ritos serão feitos nos faz entender que o Terreiro do Pajé Barbosa “é aonde a comunidade estiver reunida”, ou, como afirmou Francilene, uma das filhas do Pajé, na entrevista concedida a nós para elaboração deste texto: “O terreiro é aonde precisar”. Esse é um dos traços diacríticos muito próprios do povo Pitaguary nas suas práticas religiosas. A exceção é o chamado “Terreiro Africano”, local dos mais sagrados da aldeia, aonde está a Casa da Pedreira, cujo acesso é franqueado apenas a algumas pessoas – sejam Pitaguary ou não – já que é ali que acontecem alguns dos ritos mais secretos da prática religiosa do terreiro.

A proximidade do “terreiro africano” com a Pedreira Sagrada dos Encantados, local dos mais importantes e simbólicos da aldeia da Monguba, nos faz pensar nos sentidos mais elevados de valor atribuído tanto à identidade indígena – imagetivamente impressa na Pedreira através de uma silhueta natural que imita o rosto de um indígena – quanto à identidade africana, impressa nos assentamentos de Xangô, Iansã e Exu Tiriri, abrigados na Casa da Pedreira, e que recebem sacrifícios periódicos nos momentos de maior significação da vida social do povo Pitaguary.



Jovem Raimundo Carlos da Silva [arquivo da família] 1989.

Concebida inicialmente como uma área de cura, inclusive com a previsão da instalação de um posto de saúde, a região da Pedreira Sagrada é uma das partes do terreiro que ainda hoje guarda segredos, mistérios, alegrias e dores do povo Pitaguary, já que testemunhou as Retomadas, tão importantes para lhes assegurar o direito à terra. Trata-se, então, de um local tão reverenciado quanto temido ainda hoje.

Com isso queremos dizer que, se o Terreiro do Pajé Barbosa “é aonde a comunidade estiver reunida” ou “é aonde precisar”, não é à toa que os assentamentos africanos estão geograficamente fixados junto à Pedreira Sagrada, para onde flui toda a vida da aldeia e do terreiro. Observando-se a vida religiosa, social e política do povo Pitaguary é possível identificar uma relação paternal entre a pedreira e a comunidade. No candomblé e na umbanda a pedreira está muito associada ao orixá Xangô, ligado à justiça e administração. Portanto, os assentamentos do Terreiro Africano aparentemente revelam o signo de Xangô, advogado do povo Pitaguary na sua luta contra a poderosa empresa de extração mineral que insiste em incomodá-los, invadindo o território, profanando a sacralidade do lugar e até mesmo ameaçando a sua existência.

Outro lugar muito importante do Terreiro é a Mangueira Sagrada, árvore-ancestral tida como personalidade eminente da vida religiosa do Terreiro, podendo mesmo ser vista como uma espécie de *orixá-igi (Osa Iggi)*<sup>10</sup>, orixá árvore, do povo Pitaguary. A Festa da Mangueira, um dos principais momentos do calendário anual, já estudada por diferentes pesquisadores, é indiscutivelmente um desses momentos capazes de possibilitar a visualização do *fato social total*, como o caracteriza Marcel Mauss (2003, p. 309), já que durante o evento são mobilizados os principais aspectos econômicos, religiosos, jurídicos, morais, etc., da vida social do povo Pitaguary.

É interessante notar que, diferentemente da relação estabelecida com a Pedreira, a Mangueira figura como uma espécie de ancestral feminino, fonte de nutrição para todo o povo Pitaguary, motivo pelo qual também debaixo dela se costuma fazer libações de sangue, através do sacrifício de animais votivos, para o panteão cultuado no Terreiro do Pajé. Na entrevista já citada, Francilene Pitaguary confirmou que a festa é celebrada no dia de Santo Antônio (12 de junho) e que tem a ver com o Dia dos Namorados, fato que cria uma aproximação entre divindades do amor, da fertilidade e dos casamentos acompanhados de filhos, novamente nos remetendo a um culto da fertilidade e reprodução material do povo Pitaguary. Nas palavras de Francilene:

*Outra festa que a gente faz é a da Mangueira Sagrada. É uma mangueira centenária. Justamente no dia doze, Dia dos Namorados, que a gente tenta trazer essa paz, esse conforto. No dia doze de junho, se eu não me engano. Essa Mangueira tem uma representação muito forte na nossa resistência aqui. Que foi lá aonde tomaram muitos irmãos da gente. Agora não, agora está melhor por conta dos rituais que a gente fez lá, fizemos um momento de irmandade mesmo, mostrando que nós estávamos lá, junto com eles. Mas antes*

<sup>10</sup> Para se compreender melhor a ideia de orixá-igi (orixá-árvore), seja Cléo Martin e Roberval Marinho, *Iroco: o orixá da árvore e a árvore orixá* (2010).

*muitas pessoas chegavam a ver correntes se arrastando, pessoas chorando, muitas crianças correndo. Então, as pessoas que tinham visão chegavam nesse espaço e viam. E tinha a cafurna também. Tinha não, tem a cafurna. Aonde muitos tombaram. Então nós fazemos esse ritual, que é da Mangueira Sagrada, em forma do fortalecimento dos nossos encantados, nossos espíritos. Tem essa festa que é do calendário da aldeia, a Festa da Mangueira Sagrada. (FRANCILENE PITAGUARY, 2021).*

O culto da Mangueira Sagrada, segundo Francilene Pitaguary, também tem a ver com uma história comum entre indígenas e negros, conforme suas palavras:

*Justamente esse espaço, como eu falei, é aonde foram escravizados não só índios, como também muito sangue de negros. Então eu costumo dizer que nós Pitaguary, trazemos o sangue de duas nações. Porque quando os nossos irmãos afro choravam, nossa lágrima também estava caindo junto. Quando nosso sangue derramava, nossos [inaudível]. E o grito nosso sempre foi de uma nação forte. Eu acho que é por isso que a umbanda na nossa aldeia é muito forte. Porque ela foi uma aliança que foi feita entre lágrimas, suor e sangue. E, claro, com alegria, porque nós sempre gostamos de festa. (FRANCILENE PITAGUARY, 2021).*

Também descrevemos a festa e o local das Mangueiras em um dos nossos trabalhos, quando destacamos que:

A Festa é um evento sócio-político no qual os Pitaguary investem esse momento e espaço de um simbolismo e significado extracomunitário e territorial. A festa tem lugar no dia treze de junho, um dia após a festa de Santo Antônio, santo que dá o nome àquela aldeia e é celebrado entre os indígenas e a igreja católica. A fatura de milho foi o que logo me chamou atenção: espigas cozidas, assadas e bolo que eram servidos nas barraquinhas montadas lá do outro lado, próximo à igreja do padroeiro.[...] O local, as Mangueiras Sagradas, como pude me informar durante e posteriormente, através de pesquisas e outros retornos lá, é um espaço constantemente reconstruído por narrativas orais feitas a visitantes e pesquisadores.[...] “As mangueiras”, portanto, representam um local de rituais e encontro, concebido como espaço de reuniões, lugar sagrado para o povo Pitaguary.(ASSUNÇÃO, 2021, p. 42).

Percebe-se então que o Terreiro do Pajé se assemelha e se diferencia, em pontos muito específicos, dos terreiros de candomblé, umbanda, omolocô, terecô, jurema e catimbó, principais expressões afro-religiosas existentes no Ceará. Acreditamos que essa dilatação sócio espacial do Terreiro do Pajé Barbosa o faz um importante mecanismo de sacralização dos espaços da floresta, atuando, portanto, como estratégia de legitimação do território Pitaguary. Neste sentido, a prática religiosa através do terreiro – que ora se dilata ora se contrai no conjunto do território – assume a natureza de dispositivo político que assegura a posse da terra, via ritualização da vida.

Evidenciamos essa forma discreta de territorializar através dos ritos no nosso trabalho *A Retomada das imagens Pitaguary* (ASSUNÇÃO, 2021), quando mostramos, por exemplo, o quanto se recorre aos ritos religiosos durante as lutas pela posse da terra:



deslocar dentro do território Pitaguary. Como se sabe, em muitas culturas indígenas, as marcas e vestígios de deslocamento na floresta funcionam como sinais de territorialização. Entre os Pitaguary, ir ao terreiro significa participar do processo de territorialização, já que para chegar até ele é necessário se deslocar, ora na direção da Mangueira, da Pedreira, de alguma das “casas”, de uma fonte d’água, de uma clareira ou mesmo de uma barraca de palha erigida especificamente para uma festa, e que terá a breve existência correspondente ao tempo compreendido pela festa.

Nesse sentido, diferentemente do que acontece com a maioria dos terreiros de candomblé e umbanda – aonde a ideia de templo geralmente aparece associada a um recorte específico e limitado do espaço no qual são “plantados os axés”<sup>11</sup> que sacralizam o lugar, convertendo-o em território e determinando sua fixidez - o Terreiro do Pajé Barbosa é móvel, assim como um dia foi móvel o estilo de vida da maioria dos povos indígenas do Ceará. Entre os Pitaguary essa mobilidade se dá dentro do território ou nas suas extensões (terreiros em outras cidades que nasceram a partir do Terreiro do Pajé).

Na Monguba, o percurso feito até o local aonde os ritos serão realizados pode ser lido por um visitante como um convite a conhecer o território. Já a participação nos ritos pode servir como metáfora de uma soma de forças em defesa da vida desse povo. Lida dessa forma, a ida a um toque/gira/baia no Terreiro do Pajé Barbosa é quase uma demonstração de solidariedade com a luta do povo Pitaguary por direitos, notadamente o direito à terra.

No Terreiro do Pajé Barbosa, o culto ao panteão também pode assumir a forma de um ato político. Isso fica ainda mais evidente quando o Pajé faz algum discurso durante a festa. As saudações às entidades sobrenaturais, quase sempre se somam a exortações por justiça social. Ao se envolver nos ritos, portanto, o visitante termina por se comprometer com a luta dos Pitaguary, porém essa descoberta só se faz ao se deslocar pelo território da aldeia, buscando localizar aonde o terreiro está naquele dia ou naquela noite. Muitas vezes, para encontra-lo é preciso se guiar pelo som dos atabaques, sempre presentes no culto. E por falar em atabaque, passemos então à orquestra sagrada.

<sup>11</sup> Entre o povo de candomblé a expressão “plantar axé” se refere ao ato de enterrar determinados objetos sagrados no chão, de acordo com ritos específicos e com o objetivo de sacralizar determinado lugar ou espaço a fim de convertê-lo em templo ou espaço de culto. Em última análise, trata-se de um ato de territorialização.

## ***A orquestra sagrada***

É do conhecimento de muitos que nas suas práticas culturais, os povos indígenas também se distinguem através das suas danças, nas quais os instrumentos utilizados ocupam papel proeminente. No Brasil, tanto entre os povos indígenas quanto entre o povo de terreiro cantar e dançar em contextos rituais são meios através dos quais se entra no mais profundo contato com as forças divinas e sobrenaturais que lhes animam a vida social. Em se tratando de culturas híbridas como a que apresentamos aqui, quando o elemento afro se mescla ao indígena a dimensão da música e da dança adquire uma importância ainda maior.

No seu estudo sobre os usos da música nas religiões afro-indígenas do Ceará, Leonardo Oliveira de Almeida (2018), depois de abordar a relação entre a música e a produção do transe, explica que:

Obviamente não podemos restringir tamanha importância atribuída à música no candomblé ou na umbanda apenas ao processo de desencadeamento da possessão. Como afirma Vatin, ela é também o substrato sonoro das expressões corporais e coreográficas. Ela sincroniza as ações rituais, estrutura cerimônias, ritma a encenação dos mitos, acompanha a vinda dos espíritos. A música contribui para o êxtase, vibra nos corpos e [...] também pode ser compreendida como uma linguagem que comunica significados indispensáveis para que os rituais aconteçam. Ela ajuda o médium a situar-se no tempo mítico e sagrado, é objeto de identidade grupal e individual, possui um valor mágico, pode ser usada para chamar ou expulsar energias espirituais. É também utilizada para saudar, invocar, conduzir, indicar momentos específicos do ritual. (ALMEIDA, 2018, p. 72).

Ora, respeitadas as distinções, o que Almeida fala sobre a importância da música na Umbanda cearense também se aplica a outras modalidades de práticas mágicas e religiosas entre diferentes povos indígenas do Brasil. Entre o povo Pitaguary do Ceará não é diferente e o Terreiro do Pajé pode ser um espaço privilegiado para se observar isso. Contudo, diferentemente da maioria dos povos indígenas do Brasil, em cujas práticas religiosas predominam instrumentos de sopro, entre os indígenas do Ceará se sobressaem os maracás<sup>12</sup> e o atabaque<sup>13</sup>.

Vê-se o uso do atabaque – instrumento típico das culturas religiosas afro-brasileiras – entre os Pitaguary, Anacé, Tremembé, Tapeba, Karão-Jaguaribara, etc. Este

12 “*Maracá*: o primeiro dos instrumentos indígenas no Brasil. É o ritmador das danças e dos cantos ameríndios. É uma cabaça (*Crescencia cugete*, Linneu) na extremidade de um pequenino bastão-empunhadura. No seu interior há sementes secas ou pedrinhas, fazendo rumor pelo atrito nas paredes internas do bojo”. (CASCUDO, 2001, p. 360).

13 “*Atabaque*: Designação geral dos vários tipos de tambor usados nos cultos afro-brasileiros. No sentido estrito, é um instrumento de percussão que consiste em um corpo de madeira cilíndrico e afunilado, revestido, na extremidade mais larga, por uma pele de animal”. (LOPES, 2004, P. 79).

instrumento, portanto, é quase onipresente nas expressões religiosas indígenas do Ceará, fazendo dessas manifestações literalmente afro-indígenas. Ou seja, o atabaque sempre ocupa um papel central nas liturgias públicas e nos momentos de festa desses povos. Diríamos, inclusive, que esse é um dos traços distintivos mais evidentes das religiões afro-indígenas cearenses: o uso do atabaque no toré, torém, ouricurí e demais expressões religiosas indígenas. Tudo gira em torno do atabaque e ele faz tudo girar.

Durante uma visita ao território do povo Karão-Jaguaribara, na Aldeia do Feijão (entre os municípios de Canindé e Aratuba), em conversa com uma das suas principais lideranças, Gleidon Karão-Jaguaribara, tomamos conhecimento de uma antiga menção ao uso de um instrumento de percussão muito semelhante ao atabaque entre povos indígenas do Ceará no século XIX. Na Revista do Instituto do Ceará, em registro de 1887, ao explicar o verbete “Carnaúba”, no *Vocabulário Indígena em uso na Província do Ceará*, Aulino Nogueira assim explica: “Carnaúba (*corypha cerifera* Arr): é uma palmeira preciosíssima e de préstimo espantoso. [...] Do tronco fabricam-se *instrumentos de musica*, tubos e bombas para água”. (NOGUEIRA, 1887, p. 257-258. Grifos nossos). O registro é deveras significativo para se pensar a presença e os usos desse instrumento nas práticas religiosas dos povos indígenas desse Estado. Nessa mesma Aldeia Feijão pudemos ver e fotografar um exemplar típico desse atabaque feito de um tronco de carnaúba, revestido de sacralidade e utilizado nos ritos religiosos daquele povo.

Todavia, convém advertir que o uso do atabaque entre os indígenas do Ceará, mesmo sendo largamente difundido não é totalmente generalizado, conforme foi notado por Queiroz (2015), na sua pesquisa sobre a umbanda dos Tremembé de Queimadas, no município de Acaraú (CE).



Atabaque feito de tronco da carnaúba e utilizado pelo povo Karão-Jaguaribara da Aldeia Feijão (Canindé/Aratuba – CE). O modelo fotografado no dia 10 de outubro de 2021, na referida aldeia, se assemelha ao registro de Aulino Nogueira em 1887.

Por outro lado, resultado de intercâmbios intensos entre o terreiro e a aldeia, a presença do maracá nos terreiros de candomblé, umbanda e omolocô cearenses parece ter sido a contrapartida dos indígenas nessa troca dos instrumentos sagrados. Uma simples observação da Festa de Iemanjá nas praias Do Futuro e Iracema, no dia 15 de agosto, é mais do que suficiente para perceber o par inseparável formado pelo atabaque (afro) e o maracá (indígena).

Em torno do atabaque orbitam outros instrumentos que compõem a orquestra sagrada no Terreiro do Pajé Barbosa que, como afirmamos, pode ser considerado como um protótipo dos terreiros afro-indígenas neste Estado. A orquestra sagrada, que tem o poder de trazer à convivência dos vivos as divindades, seres sobrenaturais e espíritos dos ancestrais (inclusive animais) é composta por maracás, triângulo, agogô, e – no caso do Terreiro do Pajé Barbosa – até mesmo uma sanfona<sup>14</sup>.

No Ceará, o diálogo das religiões de terreiro com outras manifestações culturais cria situações raramente encontradas em outras regiões do país, como é o caso do uso do *triângulo* nas religiões afro-cearenses, como Leno Farias explica:

A presença dos tambores, do maracá e do triângulo remete a práticas comuns no cotidiano da cultura popular cearense, estes mesmos instrumentos são utilizados no folguedo Maracatu, e sua orquestra percussiva chama-se batuque, uma alusão a antigas manifestações religiosas que tinha a Igreja do Rosário como palco. (FARIAS, 2011, p. 26).

Considerando o Terreiro do Pajé Barbosa como parte dessa teia dos terreiros cearenses, nota-se que, assim como a geografia do terreiro - incluindo sua arquitetura e conformação sócioespacial -, também a orquestra sagrada nos ajuda a perceber o quanto este terreiro possui especificidades próprias de uma cultura religiosa híbrida, composta a partir de elementos religiosos provenientes de diferentes tradições. Esse aspecto híbrido ficará ainda mais evidente quando falarmos do panteão cultuado neste terreiro, o que faremos na seção seguinte.

<sup>14</sup> É certo que na Monguba a sanfona costuma aparecer mais nos momentos de lazer após as giras, quando todos os presentes se reúnem em torno do Pajé para ouvi-lo tocar. No entanto, nada impede que esse instrumento, pelo qual o Pajé tem uma especial predileção, adentre algum rito específico, muitas vezes a pedido das próprias entidades incorporadas em algum filho de santo ou mesmo no Pajé Barbosa.



Casamento de Raimundo Barbosa da Silva e Maria Liduína da Costa Silva [arquivo da família]

### ***O panteão***

Em se tratando do panteão cultuado no Terreiro do Pajé, pode-se perceber que é nesse aspecto da vida religiosa do povo Pitaguary que frequenta o terreiro que se encontra um dos seus principais distintivos. Ali, assim como a natureza da qual emana, o panteão está sempre em construção, sendo comum a inclusão de novas entidades sobrenaturais que, conforme vão se revelando ao Pajé, aos poucos são somadas àquelas já tradicionalmente cultuadas.

Diríamos que o panteão do terreiro se organiza, parcialmente, da seguinte forma: (i) um núcleo duro, mais ou menos definido, formado principalmente pelas entidades da umbanda, como Seu Zé Pelintra, Pombagira, Caboclo, Boiadeiro e Crianças (*erês*); (ii) entidades sobrenaturais indígenas, compostas por divindades e espíritos de pessoas e de animais (Tupã, Jaci, Crianças, Caipora, Saci, Macaco Preto, Gato do Mato, etc.); (iii) santos católicos ligados a devoções particulares ou coletivas (Santo Antônio, etc.), que são cultuados mas não incorporam; (iv) Entidades sobrenaturais importadas de culturas indígenas norte-americanas, como os Lakota (Mamãe Ursa, Mamãe Loba, Mmãe Búfala...); (v) orixás.

A ordem acima não necessariamente revela a importância, intensidade ou regularidade do culto, mesmo que algumas dessas entidades cheguem a ser mais

cultuadas do que outras. Isso pode se dar porque as festas anuais e periódicas geralmente privilegiam umas e não outras, além de existir alguns cultos que só acontecem de forma mais sistemática quando há alguma determinação específica ou mesmo a visita de quem trouxe seu culto à Monguba, como é o caso das entidades norte-americanas, como a Mamãe Ursa, contribuição do povo Lakota aos Pitaguary, através de alianças feitas entre o Pajé Barbosa e um padre italiano seu amigo, que passou por aquele país.

Nas entrevistas concedidas a nós, Pajé Barbosa e Francilene Pitaguary confirmaram o panteão explicando que:

*Tem a festa da Cabocla, aliás tem a festa de agosto que é dos boiadeiros, que é uma ligação também... são duas nações, o povo Pitaguary cultiva nações. Então nós trazemos os boiadeiros e eles se ajuntam com os índios. Porque boiadeiro também é índio. A gente sabe das histórias também que a jurema é bem forte no sertão. Então na festa dos boiadeiros eles vem junto com a nação. Não só os boiadeiros, mas vem as amazonas, as mulheres guerreiras, vem também o povo lakota. A gente fala lakota, mas são nações. Não é só o povo lakota, tem várias nações também que cultivam o búfalo como animal sagrado. E, por incrível que pareça, na festa dos boiadeiros a gente cultiva também os camelos, que é também o povo do deserto. E vem outras nações belíssimas, porque a gente costuma ajuntar ciência. (FRANCILENE PITAGUARY, 2021).*

Além dessas entidades, tanto Francilene quanto o Pajé Barbosa confirmaram cultivar as pombagiras, orixás, caboclas, pretos velhos, povo da mata, de pedra, de fogo, aranhas, cobras, bruxas, família de Légua, povo da praia, sereias, espírito das baleias, cavalo marinho, escaravelhos, búfalos, touros, exus, guardiões, ciganos, entre outras.

A diversidade do panteão também revela os estudos e as alianças feitas pelo Pajé Barbosa junto a pessoas de diferentes procedências, culturas e religiões do Ceará, do Brasil e do mundo. É como se o terreiro fosse, progressivamente, agregando outras forças e energias, talvez na intenção de potencializar a eficácia dos seus ritos e o poder mágico-religioso de intervenção sobre a realidade e as relações sociais, já que boa parte do culto a essas entidades está, em alguma medida, relacionada com processos de cura. Por outro lado, percebe-se que a construção do panteão também tem a ver com a construção da identidade do grupo, como nessa passagem da fala da Francilene Pitaguary:

*Eu não gosto de falar só da umbanda em si. Mas: “quem somos nós?” Porque as religiões, elas nos limitam. E eu costumo dizer que nós somos seres abertos à ciência. Então, a umbanda ela é um elemento que cada terreiro tem sua ciência. Cada terreiro cultiva os seus orixás. Ali pode ser os mesmos dos outros lugares, mas são formas diferentes, são energias diferentes. Então o*

*nosso terreiro traz o respeito de todos os outros. Porque a gente sabe que o que eu tenho eu posso dar, assim como o que aquela pessoa tem eu posso receber. (FRANCILENE PITAGUARY, 2021).*

Nesse sentido, a identidade incide na religião que formula o panteão, e este, por sua vez, incide diretamente na configuração das liturgias, como veremos agora.

### ***A estética e as liturgias***

Quem comparece a algum toque, gira ou baia no Terreiro do Pajé Barbosa logo percebe o quanto ele é distinto dos outros. Um dos primeiros elementos que chama a atenção do visitante acostumado com o candomblé é a estética. Mesmo predominando uma estética de umbanda, também é evidente que se está num terreiro afro-indígena, já que nas indumentárias sempre estão presentes elementos das culturas indígenas, sejam cearenses - como cocar, colares de sementes e grafismos corporais -, ou de culturas indígenas norte-americanas - como faixas de tecido em torno da cabeça, algumas vezes com uma pluma atrelada, atribuídas aos Lakota.

Em muitas ocasiões, o Pajé Barbosa preside as liturgias com seu cocar ritualístico e sem camisa, deixando cobrir seu peito apenas com o longo e elegante conjunto de colares de sementes, plumas, ossos e dentes de animais. Às insígnias ameríndias se juntam os fios de conta, corais, lagdibás e terracotas identificando os orixás. Indiscutivelmente essa estética revela a presença de um *pai-de-santo-pajé*. Para os presentes, não resta nenhuma dúvida disso.

Tanto a dinâmica quanto a estrutura das liturgias reproduzem uma gira típica de umbanda. Papéis sacerdotais distintos que compõem uma rígida hierarquia no topo da qual se encontram o Pajé Barbosa – sumo sacerdote – e Mãe Liduína, sua esposa que, indiscutivelmente, ocupa a segunda posição mais importante no terreiro. À semelhança dos terreiros de umbanda, há quem toque os atabaques, auxilie as divindades e entidades espirituais incorporadas, acolha as visitas e puxe as cantigas. Cada um exercendo um papel diferente, estrutura mais própria aos candomblés e à umbanda do que a um toré.

O conjunto dos ritos, todavia, não se diferencia muito de uma típica gira de umbanda, sendo possível perceber desde a defumação que abre a gira à oração final de fechamento. Entre uma coisa e outra se sucedem a dança em círculo anti-horário, o transe, as consultas e demais componentes de uma gira, no Ceará também chamada de *baia*. Em se tratando do calendário de festas, o Pajé explica:

*Aqui nós temos três festas básicas no terreiro: a festa que vai acontecer agora em dezembro, a Festa da Padilha, em janeiro – dia 30 - a Festa das Crianças, que a gente chama a Festa das Caiporas, e dia sete de agosto acontece a Festa do Seu Boiadeiro, Seu Moisés, uma pessoa muito quista por a gente. Agora, no Terreiro da Nádia a gente já tem outras, Preto Velho, e no dia vinte acontece a festa dos três afro, que é Seu Nêgo Chico, Seu Zé Pelintra e Nego Gerso e a Dona Pombagira. (PAJÉ BARBOSA, 2021).*

Assim como acontece no candomblé, no Terreiro do Pajé Barbosa o final da festa costuma ser marcado com uma refeição comunal na qual os membros do terreiro e as visitas se confraternizam em torno da comida. No cardápio tanto pode constar “comida baiana”, iguarias da ementa Pitaguary, ou mesmo uma preparação qualquer, como o baião-de-dois, preparação que pode ser vista praticamente em toda mesa cearense.

É interessante perceber como a estrutura e estética da gira no Terreiro do Pajé Barbosa consegue juntar os elementos afro-indígenas. Isso pode ser percebido, por exemplo, no momento em que o Pajé dança incorporado no espírito do Gato Preto ou do Saci, ao som de um atabaque e um maracá, enquanto os membros do terreiro cantam em português. Da mesma forma, por ocasião da festa anual da Caipora, culto muito destacado no Terreiro, é comum ver sua filha - e provável sucessora - Nádia, incorporando a Caipora e brincando com a Erê de outra filha-de-santo, enquanto exibe na cabeça um adereço Lakota. Outras filhas-de-santo, estudantes da Unilab ou UFC, exibem camisetas com a silhueta de Zumbi dos Palmares ou Marielle Franco. Cenas típicas de uma cultura híbrida que, sem dúvida, despertaria o interesse de Nestor Canclíni, importante pesquisador dessas dinâmicas. Nesse sentido, as liturgias juntam estéticas, performances, linguagens e elementos simbólicos que evidenciam fortemente a marca distintiva do terreiro.



Festa da Caipora na Barraca [arquivo da família]

Além dos ritos públicos ligados às festas, giras e baias, também existem os ritos internos, restritos ou secretos, dos quais não falaremos por questões éticas e escassez de observações suficientes que nos deem respaldo para qualquer tipo de análise. Como o povo de candomblé, o Terreiro do Pajé Barbosa é muito discreto e zeloso em relação a certos ritos religiosos. De qualquer forma, esses ritos restritos também apresentam forte traço de convivência entre tradições diferentes que, combinadas, dão um rosto bem específico ao Terreiro do Pajé Barbosa, fazendo-o um terreiro afro-indígena no sentido do termo. Todavia, deixemos temporariamente de lado as liturgias e passemos a falar das linguagens utilizadas no terreiro, que, como já se disse, muitas vezes se confunde com a aldeia.

### ***As linguagens***

Como “linguagens” no contexto que analisamos aqui podemos compreender uma multiplicidade de códigos que abrangem estéticas, liturgias, panteão, referências culturais diversas, modos de comunicação, parâmetros de relação com a natureza, formas de mediação com as divindades, ancestrais e forças sobrenaturais, etc. Nesse momento, tomaremos o termo *linguagens* para nos referir diretamente às formas de comunicação socialmente compartilhadas pelos membros do Terreiro do Pajé Barbosa,

considerando que esses códigos constituem um dos traços diacríticos dessa comunidade, estabelecendo as fronteiras internas e externas que a diferenciam de outras similares.

O professor Ismael Pordeus Júnior, em suas pesquisas na década de 1970, já havia indicado a existência de uma linguagem própria aos povos de terreiro do Ceará. Segundo ele, essa “linguagem cearense da religião” (PORDEUS Jr., 2011, p. 45) revelaria os tipos culturais da região, constituindo elementos de uma cearensidade. A ideia da existência de uma cearensidade como traço distintivo da cultura local é fortemente presente na obra do professor Gilmar de Carvalho (1950-2021), com quem Ismael Pordeus manteve diálogo, motivo pelo qual podemos aventar ser a origem dessa ideia aplicada ao mundo das religiões afro-cearenses.

No caso específico do Terreiro do Pajé Barbosa, essa cearensidade se expressa, por exemplo, na presença de tipos culturais da região entre as entidades espirituais cultuadas, como os caboclos e boiadeiros, que, em última análise, evocam formas de ancestralidade local e regional, relacionadas com dimensões sócioterritoriais. Além desses encantados, outros elementos como a estética ligada às roupas e adereços, os instrumentos musicais, as comidas, o conteúdo das cantigas e as diferentes formas de linguagens utilizadas, podem revelar a cearensidade preconizada por Gilmar de Carvalho e aplicada por Ismael Pordeus Jr. à análise das práticas religiosas afro-cearenses.

No Terreiro do Pajé Barbosa são múltiplas as linguagens utilizadas tanto no cotidiano quanto nos dias de festa. Assim como o panteão e as liturgias, as linguagens também são compostas por apropriações, reapropriações e ressignificações de signos provenientes de diferentes procedências, extrapolando, inclusive, a cearensidade defendida pelo professor Ismael, e revelando uma *afro-indígena-cearensidade*. Em algumas festas, por exemplo, é comum o Pajé avisar aos presentes que “todos são bem-vindos, independente da sua linguagem”<sup>15</sup>. Com isso ele quer dizer que qualquer iniciado é bem-vindo e não deve se preocupar pois, caindo em transe, independentemente da tradição na qual foi iniciado, receberá o tratamento e cuidados devidos à sua condição. Isso é mais um dos elementos que revelam a grande capacidade do Pajé para lidar com diferentes tradições religiosas.

15 Conforme discurso feito pelo Pajé Barbosa no barracão da Casa do Meio, na Festa da Caipora do dia 30 de janeiro de 2021, presenciado por nós.

Nas relações com os filhos-de-santo, amigos, visitas e pesquisadores, o Pajé vai construindo seu discurso a partir de elementos provenientes seja do universo dos povos indígenas do Ceará - que geralmente se refugiam no seu terreiro para vivenciarem sua espiritualidade, quando longe dos seus territórios de origem -, seja do mundo do candomblé e da umbanda, dos movimentos sociais e do meio acadêmico. Aliás, é importante dizer que o Terreiro do Pajé tem sido muito visitado por pesquisadores e pesquisadoras de diferentes universidades como UNILAB, UFC, UECE, URCA e IFCE.

Também acontece de pesquisadores de outras regiões do Brasil, ou mesmo do exterior - como Estados Unidos, Canadá e Europa - visitarem o terreiro, fato que termina agregando elementos de linguagens exógenas ao cotidiano do terreiro e suas práticas. Basta um pequeno discurso do Pajé para se perceber que a seus conhecimentos tradicionais e sacerdotais se juntaram muitos outros de outras naturezas ao longo do tempo. Isso faz com que as práticas litúrgicas do terreiro não fiquem presas apenas a uma ritualística mecânica, mas apareçam muitas vezes como uma prática irrigada pelas múltiplas vivências tanto do Pajé quanto da comunidade, num sentido mais lato.

No que concerne às linguagens não verbais, como as danças, gestos e performances, o campo semântico predominante é indiscutivelmente o indígena, ao ponto, por exemplo, de pessoas e animais conseguirem se comunicar com facilidade, como é o caso dos momentos em que, no meio de uma festa, o espaço do barracão se enche de cães, gatos ou galinhas que se integram com facilidade às liturgias em curso.

As linguagens utilizadas, portanto, são compostas de signos que fazem a comunicação obter um alcance bem mais vasto do que se percebe em outros espaços religiosos, quando se considera esse diálogo entre as pessoas e a natureza, interconectando os vivos e os mortos, humanos e não-humanos. O fato de ser possível incorporar espíritos de animais é um bom indício do alcance dessas linguagens, sempre mediadas pelo som dos atabaques e uso do tabaco, outro elemento genuinamente indígena, como bem explica Ismael Pordeus Júnior, ao falar da Umbanda no Ceará, retomando percepções de Roger Bastide, nos seus estudos sobre as religiões africanas no Brasil. (PORDEUS Jr., 2011, p. 12). A essa altura da discussão é importante chamar a atenção para a importância do artigo de Ismael Pordeus Jr., “Os processos de reetnização da umbanda no Ceará” (PORDEUS Jr., 2004), onde ele discute esses múltiplos e complexos diálogos entre a umbanda e as culturas indígenas, tomando como

ponto de partida a umbanda praticada pelo Pajé Barbosa, que na ocasião lhe concedeu entrevista para explicar essas questões, entre as quais está o culto aos caboclos.

Essas linguagens das quais falamos, e correntes no terreiro do Pajé, não se engendraram de um dia para o outro. Observando-se com cuidado se perceberá que elas também estão diretamente relacionadas com o tipo de liderança do Pajé Barbosa e que tem sido imitada pelos seus filhos-de-santo e futuros sucessores. Falemos, portanto, sobre o modelo de liderança que se vai encontrar neste terreiro.

### ***O tipo de liderança***

O Pajé Barbosa corresponde, mais ou menos, àquilo que Marx Weber chamou de liderança carismática. Mesmo não sendo unanimidade (e quem o é?), ele consegue agregar em torno de si diferentes tipos de gente, religiosa ou não. Nas festas do terreiro, por exemplo, é recorrente ver gente de diferentes etnias indígenas, vindas de várias regiões do Estado. Jovens indígenas de vários povos, ao virem morar na região do Maciço de Baturité para estudar na Unilab, terminam fazendo do Terreiro do Pajé sua segunda casa. É lá que, estando longe dos seus territórios, vivências cotidianas e práticas religiosas originárias, este público consegue se conectar com o sagrado. Portanto, mesmo sendo Pitaguary, o Pajé Barbosa tem filhos e filhas-de-santo Anacé, Tremembé, Tapeba, etc. Há quem o chame de “Pajé dos Pajés”, expressão que, no entanto, alguns vêm com reserva.



Ritual da Mangueira Sagrada. Pajé Barbosa e Cacique Daniel [arquivo da família]

O Pajé Barbosa também mantém diálogo com a Igreja Católica, através de alguns amigos padres (brasileiros e estrangeiros), sendo que alguns deles frequentam com regularidade as aldeias Pitaguary e até mesmo alguns ritos específicos do Terreiro da Monguba, numa interessante troca de elementos rituais. O “ritual da cabana” é um exemplo das trocas ensejadas por essas amizades<sup>16</sup>. A cerimônia está ligada a um padre italiano que introduziu nas práticas do terreiro complexos rituais trazidos dos Estados Unidos, passando a fazer parte do calendário litúrgico do Terreiro do Pajé. Junto com esse complexo ritual veio também o culto à Mamãe Ursa e a outras entidades ligadas à natureza entre os Lakota.

Nessa forma de dialogar com o mundo e outros universos religiosos, é possível ver o Pajé Barbosa, exibindo sua coleção de colares rituais no peito e com a cabeça encimada por seu cocar, pelas ruas dos centros de peregrinação do Ceará, como Juazeiro do Norte e Canindé. Nessas ocasiões, largamente documentadas através de fotos e vídeos por um dos autores deste texto, a figura emblemática e carismática do Pajé

<sup>16</sup> Aquilo que os Pitaguary chamam de “ritual da cabana” trata-se de prática muito comum entre os guaranis, alguns povos descendentes de astecas e diversos povos norte-americanos como os lakota. O mesmo rito também costuma ser chamado de *temzagal* (“casa/local aonde se sua”), *sweat lodge* ou *inipi*. Para mais informações sobre este rito entre os guarani e lakota, veja-se “*Encontros e diálogos de um cachimbo guarani com um cachimbo lakota*” (Caravita, 2022, p. 117).

Barbosa é constantemente abordada por fiéis católicos lhe pedindo uma bênção ou cura, a cujos suplicantes ele costuma atender com paciência e dedicação. Nesse sentido, ao entrar numa igreja e noutra, ao benzer uma pessoa ou outra, o Pajé também vê o mundo e deixa-se ver por ele, divulgando sua imagem, reforçando a crença no seu poder mágico-religioso e fazendo alianças que potencialmente aumentarão as fileiras dos seus filhos-de-santo, clientes e amigos no Terreiro da Monguba.

Ao que parece, o Pajé tem plena consciência da importância e do valor da exposição controlada da sua imagem nos espaços públicos de maior movimentação religiosa no Ceará. Trata-se de uma forma muito inteligente de administrar seu capital religioso, social e simbólico, de uma forma que nem Pierre Bourdieu poderia prever.

Como o Pajé não é muito afeito ao uso da Internet e das redes sociais, essas perambulações pelo espaço público terminam funcionando como momentos privilegiados da divulgação da sua existência e liderança religiosa. Quando nesses espaços, não é o valor político da sua imagem pessoal que está em jogo. Isso fica mais patente nas suas participações nos movimentos sociais e indígenas, quando sempre é recebido como poderosa liderança política, sendo, inclusive, muito solicitado para arbitrar processos de reconhecimento de lideranças religiosas, políticas e tradicionais de variados povos indígenas em diferentes regiões do Brasil. Contudo, nem sempre as lideranças políticas reconhecidas por ele são ou se tornam seus filhos espirituais.

No que diz respeito à sua liderança religiosa como pai-de-santo, é impossível compreender bem o papel do Pajé Barbosa sem mencionar a figura de sua esposa, Dona Liduína, Mãe Liduína no terreiro. Qualquer visitante, mesmo na sua primeira ida ao terreiro, perceberá a elevada importância de Dona Liduína na vida religiosa daquela comunidade. O desfile dos filhos e filhas-de-santo em transe, curvando-se para lhe cumprimentar é apenas um dos indicativos da sua importância. Atenta a todos os movimentos do terreiro, principalmente quando o Pajé Barbosa “fecha os olhos” (entra em transe), Dona Liduína é, indiscutivelmente, o “braço direito” do Pajé. Toda a vida religiosa do terreiro passa por ela, que nos dias de festa senta-se na sua cadeira, de onde parece emanar parte considerável da força que faz a vida no terreiro acontecer. Essa elevada importância fica ainda mais evidente na festa do seu Boiadeiro que, de certa forma, chega a concorrer em importância com a festa da Pombagira do Pajé Barbosa.

Discreta e observadora, Dona Liduína vê tudo e todos no terreiro. Sua liderança, diferentemente da do Pajé, é mais *ad intra*, limitando-se às relações internas à vida da comunidade, enquanto, como já foi dito, o Pajé assume as relações *ad extra*, inclusive expondo a sua própria imagem nas movimentadas ruas de Juazeiro do Norte e Canindé. O fato é que toda a vida do terreiro se apoia sobre essas duas importantes lideranças que parecem se complementar no governo do povo Pitaguary e do Terreiro da Monguba.

Além de Dona Liduína, a liderança religiosa do Pajé Barbosa recebe uma significativa ajuda de seus filhos carnis Alex, Francilene e Nádia. O papel desses três na vida do terreiro é muito importante. Alex faz as vezes de ogã (nos moldes do candomblé)<sup>17</sup>, se encarregando, entre outras coisas, do coro dos atabaques e da invocação dos ancestrais e entidades sobrenaturais. Nádia e Francilene, por sua vez, incorporam algumas das entidades mais importantes da vida do terreiro e da comunidade, como a Pombagira e a Caipora. Esse núcleo parece constituir o principal grupo em torno do qual todos os outros orbitam.

Percebe-se que, como acontece no candomblé, a família-de-santo (religiosa) se imiscui na família biológica e vice-versa. Some-se a essa complicada teia de imbricações familiares o pertencimento étnico que, como Gersen Baniwa nos explica, é lido pelos povos indígenas como uma grande família extensa, haja vista o uso da palavra “parente”<sup>18</sup> para designar indígenas. Esse terceiro elemento (o pertencimento étnico) é outro diferencial do Terreiro do Pajé em relação aos outros terreiros, seja de candomblé, umbanda, omolocô ou qualquer outra expressão afro-religiosa, já que, mesmo estando aberto a toda e qualquer pessoa, o terreiro é um terreiro afro-indígena, conduzido por um pajé e localizado dentro de uma aldeia Pitaguary.

17 No candomblé, chama-se de “ogã” ao homem que não tem a capacidade de entrar em transe e por isso se encarrega de funções e atividades que dependem do estado de vigília, como tocar os instrumentos da orquestra sagrada, cantar para as divindades, sacrificar animais, entregar oferendas nos espaços exteriores ao terreiro, entre outras. Em tempos de perseguição e repressão, sistemática e institucionalizada, aos terreiros e a essas religiões, os ogãs também assumiram o papel de protetores dos terreiros e defensores dos seus membros. Para uma maior compreensão do papel do ogã no candomblé e nas religiões afro-brasileiras indicamos três leituras: “A cadeira de ogã” (BRAGA, 2009, p. 35-110), “Eu sou o ogã confirmado da casa” (ALMEIDA, 2018) e “A mesa das autoridades” (ARAÚJO, 2021, p. 210-216).

18 “De pejorativo [o termo *índio*] passou a uma marca identitária capaz de unir povos historicamente distintos e rivais na luta por direitos e interesses comuns. É neste sentido que hoje todos os índios se tratam como *parentes*. O termo *parente* não significa que todos os índios sejam iguais e nem semelhantes. Significa apenas que compartilham de alguns interesses comuns, como os direitos coletivos, a história de colonização e a luta pela autonomia sociocultural de seus povos diante da sociedade global”. (BANIWA, Gersen dos Santos Luciano. 2006, p. 31).

Ao que parece, a liderança religiosa do Pajé Barbosa deverá ser substituída futuramente pela Nádia, que já cogita a possibilidade de se tornar *Manjé*, neologismo que tem se imposto cada vez mais entre vários povos indígenas do Brasil, revelando uma forte influência das correntes políticas feministas exógenas ao mundo das aldeias. A vivência cotidiana no terreiro já faz perceber que essa transição da liderança se encontra em curso, tanto por parte do Pajé quanto por parte da própria Nádia e da comunidade. Prova disso é a projeção do Terreiro da Nádia que pouco a pouco vai se afirmando no meio Pitaguary, ao mesmo tempo que a própria Nádia aos poucos vai se assumindo como Mãe-de-Santo, passando a se apresentar publicamente como *Mãe Nádia* e ampliando os convites para as festas do seu terreiro<sup>19</sup>.

De fato, é notório que Nádia também apresenta traços muito fortes da liderança carismática na qual se tornou o Pajé Barbosa. Se essa nova liderança religiosa vai ser aceita sem resistência entre os membros do terreiro – nem todos Pitaguary -, essa é a questão. Contudo, não se percebe muita resistência por parte de Alex e Francilene, os únicos que poderiam representar, de fato, empecilhos para que Nádia futuramente assumisse essa liderança. Se tudo ocorrer de acordo com o panorama que se percebe enquanto esse texto é escrito, quando o Pajé Barbosa não estiver mais fisicamente entre os Pitaguary, Mãe Nádia se tornará a Manjé, ocupando a liderança religiosa do Pajé Barbosa e passando a conduzir o Terreiro da Monguba. Duas questões a serem pensadas são: como reagirão os demais filhos-de-santo do Pajé Barbosa espalhados pelo Estado do Ceará, ante a sucessão do mesmo pela Manjé Nádia? Como ficará a liderança política que o Pajé também exerce entre os Pitaguary? Provavelmente haja uma separação entre a liderança política e a religiosa, fato que talvez fosse até saudável para a sobrevivência do terreiro à ausência do seu fundador. Mas tudo isso é coisa que só a história dirá.

<sup>19</sup> Não parece desprezioso o fato de o Pajé Barbosa, ao receber a equipe de pesquisadores da Associação Cultural Alagbá, que, com o apoio da Secretaria de Desenvolvimento Agrário do Estado do Ceará, realizou o Inventário dos Terreiros do Ceará, em outubro de 2021, depois de mostrar o barracão da Casa do Meio, enviou a equipe de pesquisadores para conhecer e catalogar o Terreiro da Nádia. Também isso parece um indício de que será Nádia a suceder o Pajé Barbosa à frente do Terreiro da Monguba.



Pajé Barbosa e Francilene Pitaguary no Terreiro da Mangueira Sagrada [foto: Alex Hermes, 2013]

### Referências bibliográficas

ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. *Eu sou o ogã confirmado da casa: ogãs e energias espirituais em rituais de umbanda*. Fortaleza, Imprensa Universitária, 2018.

ARAÚJO, Patrício Carneiro. *A Mesa das Autoridades: o comer e o poder no candomblé*. Curitiba: Appris, 2021.

ASSUNÇÃO, Alexandre Hermes Oliveira. *A Retomada das imagens Pitaguary*. (TCC – Curso de Bacharelado em Antropologia – IH/UNILAB). Redenção, CE, 2021.

BANDEIRA, Luís Cláudio Cardoso. *Entidades africanas em “troca de águas”:* *diásporas religiosas desde o Ceará*. (Dissertação de Mestrado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2009.

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. MEC/UNESCO. Brasília, 2006.

BEZERRA, Joel Alves. *“Uma noite na Bahia”: africanidades e capoeiras em Fortaleza – CE (1995)*. (Dissertação de Mestrado – MIH/Unilab). Redenção, CE, 2021.

BRAGA, Júlio. *A cadeira de ogã e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

CARAVITA, Rodrigo Iamarino. *Encontros e diálogos de um cachimbo guarani com um cachimbo lakota*. In: Religião e materialidades: novos horizontes empíricos e desafios metodológicos. Org. Renata Menezes, Rodrigo Toniol. 1. Ed. – Rio de Janeiro: Papéis Selvagens Edições, 2021. P. 117-148.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 10. ed., edição ilustrada – São Paulo: Global, 2001.

FARIAS, Luís Leno Silva de. *Religiões afro-brasileiras: história e memória em Fortaleza*. (TCC/Licenciatura em História – Universidade Estadual do Vale do Acaraú – UVA). Fortaleza, 2011.

LIMA, Ronaldo de Queiroz. *Os Tremembé do centro de cura, em Queimadas: a formação de um grupo social*. [Dissertação de Mestrado em Sociologia – PPGS/UFC]. Fortaleza, 2015.

LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.

MARTINS, Cléo; MARINHO, Roberval. *Iroco: o orixá da árvore e a árvore orixá*. [ilustrado por Luciana Justiniani]. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

NOGUEIRA, Paulino. *Vocabulário indígena em uso na Província do Ceará com explicações etymológicas, orthográficas, topográficas, históricas, therapeutica, etc.* (s/d).

PORDEUS Jr., Ismael. *Umbanda: Ceará em transe*. Fortaleza: Museu do Ceará, 2ª ed., Expressão Gráfica e Editora, 2011.

PORDEUS Jr., Ismael. *O processo de reetnização da umbanda no Ceará*. Revista das Ciências Sociais, v. 34, nº 2, 2003, p. 79-87, Fortaleza, 2003.