FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA - UNIR
NÚCLEO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA E ESTUDOS CULTURAIS – PPGHEC

MAYCON ROCK VITAL LEÃO

ESTUDO SOBRE A INTRODUÇÃO DE ELEMENTOS AMAZÔNICOS ÀS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: UMA ANÁLISE EM TRÊS CASAS DE CULTO DE PORTO VELHO/RO

PORTO VELHO-RO
2017

MAYCON ROCK VITAL LEÃO

ESTUDO SOBRE A INTRODUÇÃO DE ELEMENTOS AMAZÔNICOS ÀS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: UMA ANÁLISE EM TRÊS CASAS DE CULTO DE PORTO VELHO/RO

Dissertação apresentada ao Mestrado em História e Estudos Culturais - MHEC, da Fundação Universidade Federal de Rondônia – UNIR, como requisito parcial à obtenção do Grau de Mestre em História e Estudos Culturais.

Orientadora: Dra. Lílian Maria Moser

PORTO VELHO

2017

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA

NÚCLEO DE CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA E ESTUDOS CULTURAIS – PPGHEC

MAYCON ROCK VITAL LEÃO

ESTUDO SOBRE A INTRODUÇÃO DE ELEMENTOS AMAZÔNICOS ÀS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: UMA ANÁLISE EM TRÊS CASAS DE CULTO DE PORTO VELHO/RO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Strictu Sensu* em História e Estudos Culturais, vinculado ao Núcleo de Ciências Humanas da Fundação Universidade Federal de Rondônia – UNIR, Linha de Pesquisa Culturalidades Amazônicas, como requisito para obtenção de grau de Mestre em História e Estudos Culturais.

Data da aprovação: ___/___/_____.

BANCA EXAMINADORA

_____

Profª Drª Lílian Maria Moser
Orientadora – UNIR

_____

Prof. Dr. Sérgio Luiz de Souza
Membro Interno – UNIR

_____

Prof. Dr. Dante Ribeiro da Fonseca
Membro Externo - UNIR

Quanto mais nos elevamos, menores parecemos
aos olhos daqueles que não abem voar.
(Friedrich Nietszche)

Ao Grande Arquiteto do Universo;

Aos meus pais, Eugenio Vital e Káthia Leão, pela paciência, carinho e incondicional apoio;

Ao casal de amigos incondicionais Paulo Thiago Moreira e Bruna Borges Moreira que dispensaram a mim todo afeto e carinho;

Ao meu amigo e incentivador Luciano Leal pela colaboração;

A Lilian Eifler Firme pela paciência e pela presença em minha vida;

A todo povo de santo e às comunidades de terreiro que me receberam e participaram desta jornada.

Um agradecimento especial aos Pais de Santo Wagner Góes e José Ribamar, às Mães de Santo Maria Holanda e Wilma Inês de França.

AGRADECIMENTOS

Um agradecimento especial para o meu caro amigo e companheiro de Mestrado Luciano Leal, que me incentivou e dedicou horas a me auxiliar na construção deste trabalho, pois sem ele não seria possível a minha aproximação com alguns colaboradores deste projeto;

Agradeço imensamente à amiga e Professora Drª Xênia de Castro Barbosa pelas contribuições e incentivo no presente trabalho. Estendo meu agradecimento ao seu esposo Tiago Lins de Lima que contribuiu com sua alegria e risadas em momentos de tensão;

Não posso deixar de assinalar minha grande alegria em ter uma pessoa tão especial como Lilian Eifler Firme como minha companheira nos momentos difíceis na construção deste trabalh tão duro e árduo;

A todos os meus amigos que me ajudaram, incentivaram, me toleraram em momentos de rispidez e angústia pelos quais passam todos os que se enveredam no mundo da pesquisa.

A todos os colegas de trabalho da Escola Anísio Teixeira que, em algum momento, foram camaradas e permutaram seu tempo de aula comigo para que eu pudesse ir às aulas do Mestrado.

A todos os membros e colaboradores do Mestrado em História e Estudos Culturais da Universidade Federal de Rondônia – UNIR, e, em especial, a todos os professores que, diretamente ou indiretamente, ajudaram na minha formação acadêmica.

Um agradecimento mais que especial à Prof.ª Dr.ª Lílian Maria Moser pela dedicação incondicional e por sua colaboração, além das magnificas observações feitas sobre o nosso trabalho ao longo da pesquisa, de forma a abrilhantar este resultado com sua sapiência e sua docilidade de Mãe.

Agradeço ainda as enormes contribuições da Prof.ª Drª Wilma Suely Batista Pereira e ao Prof. Dr. Sérgio Luiz de Souza, membros da banca de qualificação de defesa deste mestrado.

A Capes/CNPq pela concessão da bolsa de financiamento desta pesquisa.

HINO DA UMBANDA

Refletiu a luz divina
Com todo seu esplendor
vem do reino de Oxalá
Onde há paz e amor
Luz que refletiu na terra
Luz que refletiu no mar
Luz que veio de Aruanda
Para tudo iluminar
A Umbanda é paz e amor
é um mundo cheio de luz
É a força que nos dá vida
e a grandeza nos conduz.
Avante filhos de fé,
Como a nossa lei não há...
Levando ao mundo inteiro
A Bandeira de Oxalá!
Levando ao mundo inteiro
A Bandeira de Oxalá!

RESUMO

A proposta de pesquisa visa ampliar os estudos produzidos acerca da religiosidade afro-brasileira na região Amazônica. É um diálogo entre os Estudos Culturais na interpretação da Cultura Religiosa, observando a trajetória religiosa dos migrantes que para cá se achegaram. A partir dessa perspectiva, são registradas quais as possíveis influências que cada grupo de adeptos das religiões de matriz africana e como cada uma contribuiu para a construção da identidade dessas expressões religiosas na cidade de Porto Velho. Outro ponto explorado na pesquisa é o processo de formação dos novos valores simbólicos na cidade de Porto Velho e o nascimento de uma cultura afro-rondoniense. Nesse sentido, o objetivo do trabalho é apontar a diversidade da cultura religiosa associada ao fator migratório em Porto Velho, destacando o processo da criação do espaço da vivência religiosa a partir da análise da introdução de elementos regionais às religiões afro-brasileiras, tendo como ponto norteador uma investigação em três casas de culto de Porto Velho/RO.

PALAVRAS-CHAVE: Religiões afro-brasileiras. Caboclos. Estudos Culturais. Amazônia.

ABSTRACT

The proposed research aims to expand the studies produced on the african-Brazilian religion in the Amazon region. Given its importance, priority to a dialogue between cultural studies in the interpretation of Religious Culture, observing religious trajectory of migrants here came together. From this perspective consider what the possible influences that each group of followers of religions of African origin contributed to the construction of the identity of religious expression in the city of Porto Velho. Another point to be explored in this research is the process of formation of new symbolic values in the city of Porto Velho and the birth of a african-rondoniense culture. In this sense, pointing out the diversity of religious culture associated with the migration factor in Porto Velho, highlighting the process of establishing the area of religious experience from the analysis of the introduction of regional elements to the african-Brazilian religions, with the point guiding an investigation into three houses of worship of Porto Velho / RO

KEYWORD: African-Brazilian religions. Caboclos. Cultural studies. Amazonia.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 – Mapa de localização do Centro Espírita São Jorge 62

FIGURA 2 – Mapa de localização da Associação Espiritualista Ilê Axé Xirê Oyá 73

FIGURA 3 – Mapa de localização do Terreiro Senhor Ogum 82

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1 Ciclo de festividades do Centro Espírita São Jorge..... 69

QUADRO 2 Entidades desenvolvidas na Associação Espiritualista Ilê Axé Xirê Oyá..... 75

QUADRO 3 Ciclo de festividades da Associação Espiritualista Ilê Axé Xirê Oyá..... 78

QUADRO 4 Entidades cultuadas no Terreiro Senhor Ogum..... 84

QUADRO 5 Entidades cultuadas no Terreiro Senhor Ogum 85

QUADRO 6 Aplicação de questionário ao Babalorixá José Ribamar..... 85

QUADRO 7 Ciclo de festividades do Terreiro Senhor Ogum..... 86

QUADRO 8 Entidades cultuadas nos três Terreiros..... 99

ABREVIATURAS

CCCS – Centro de Estudos de Cultura Contemporânea

FEUR – Federação Espírita e Umbandista Rondoniense

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 14

I – Referencial teórico-metodológico, uma discussão necessária..... 17
1.1 O diálogo dos estudos culturais, cultura e religião..... 17
1.2 Traços culturais, da cultura negra e sua necessidade do lugar social..... 21
1.3 Considerações sobre o pensamento religioso..... 31

II – A presença do negro na Amazônia..... 35
2.1 O que é ser negro?..... 35

III – A formação da religiosidade afro-brasileira em Porto Velho..... 41
3.1 O que é religiosidade afro-brasileira?..... 41
3.2 O fator migratório em Porto Velho..... 46
3.3 Resistência em criação do espaço para a vivência religiosa 52

IV – Centro Espírita São Jorge, Associação Espiritualista Ilê Axé Xirê Oyá e Terreiro Senhor Ogum..... 62
4.1 Centro Espírita São Jorge: localização, características e funcionamento... 62
4.2 Associação Espiritualista Ilê Axé Xirê Oyá: localização, características e funcionamento..... 70
4.2.1 Caboclo Sibamba..... 80
4.3 Terreiro Senhor Ogum: localização, características e funcionamento 81
4.4 As entidades caboclas 87
4.5 Entidades comuns entre os três terreiros 99
4.6 Identidade e religiosidade afro brasileira em Porto Velho..... 100

CONCLUSÃO..... 107

REFERÊNCIAS..... 112

INTRODUÇÃO

O tema escolhido para esta Dissertação surgiu em função de motivações pessoais, acadêmicas e profissionais. Sobre as razões pessoais vale ressaltar que a temática religiosa sempre foi um cerne para discussões salutares dentro do meu convívio familiar, tendo em vista que fui criado pelos meus avós paternos dentro dos dogmas e preceitos católicos. Além da criação e formação religiosa precedente, meu avô paterno era membro ativo na comunidade religiosa, pois exerceu por mais de quarenta anos a função de Diácono Permanente na religião católica, e com a morte da esposa, motivou o seu reingresso ao Seminário para sua formação e efetivação como Padre.

A motivação acadêmica foi despertada quando foi ofertada no curso de História da Universidade Federal de Rondônia (UNIR), a disciplina História das Religiões ministrada pela Professora Marta Valéria de Lima. Para o encerramento da disciplina foi promovido um Seminário sobre a História das Religiões no estado de Rondônia, para o qual eu havia desenvolvido uma pesquisa bibliográfica e de campo, com o tema: “O diabo no imaginário popular”, que versava sobre a construção de uma visão demonizada que existe sobre os Orixás e as religiões afro-brasileiras na região.

O resultado do Seminário promovido pela Professora Marta Valéria foi extremamente positivo e motivador para que pudéssemos nos aprofundar na temática relacionada à cultura e à religiosidade afro na cidade de Porto Velho. Outro momento de encontro com a temática ocorreu quando o Professor Dr. Marco Antônio Domingues Teixeira, junto com os professores doutores, Dante Ribeiro da Fonseca e Jean-Pierre-Angenot, promoveram, em 2007, na Universidade Federal de Rondônia, o 1º Encontro Internacional da Diáspora Africana na Amazônia, que contou com a participação brilhantíssima de renomados pesquisadores, como Luís Beltrán, Simão Souindoula, Sheila Walker e Kabengele Munanga como palestrantes do evento.

As principais razões profissionais que me impulsionaram para o desenvolvimento desta pesquisa estão relacionadas ao exercício da função de

professor de História na rede estadual de Ensino e à promulgação da Lei 10639/03[1] o Governo Federal, através do Ministério da Educação – MEC, que tornou

> obrigatório o ensino da História e Cultura Afro-brasileira e dos africanos, a luta dos negros no Brasil. [Bem como] a História dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil (BRASIL, 2003, p. 1).

Desse modo, todos os professores, a partir de então, que lecionam a disciplina de História nas redes de ensino no Brasil foram obrigados a estudar e pesquisar sobre a cultura afroancestral e a afrodescendente como condição para lecionar tal conteúdo em sala de aula.

Ainda sobre a motivação profissional, após a promulgação da Lei, já supracitada, nesse período passei a atuar como professor de História na rede estadual de ensino, deparando-me com a necessidade de apresentar um plano de estudo dirigido sobre a História e Cultura Afro-brasileira e dos africanos, a luta dos negros no Brasil além da formação cultural e religiosa dos afro-brasileiros. Nesse período, passei a procurar material didático específico sobre o tema, mas, no entanto, naquele período, não existia essa oferta maciça de livros pertinentes ao tema, tampouco material específico sobre negros na Amazônia disponível na internet, o que me levou, irremediavelmente, ao desenvolvimento de pesquisas da temática. Alguns anos antes de ingressar no programa de Mestrado em História e Estudos Culturais, a temática já era um projeto em desenvolvimento, sobretudo em minicursos, palestras e eventos ofertados pela Universidade Federal de Rondônia. O que me motivou ainda mais a buscar, pesquisar e me interessar em desenvolver tal projeto sobre a dispersão dos negros na Amazônia e a formação da religiosidade de matriz africana na cidade de Porto Velho.

A presente dissertação é parte desse projeto e, estruturalmente, está composta de quatro capítulo. O primeiro capítulo apresenta uma discussão teórico-metodológica entre os Estudos Culturais e a religiosidade, contextualizando-se com os diversos olhares sobre o mesmo objeto, tais como a compreensão da oralidade, a memória e suas implicações para desenvolvimento de um discurso coletivo de identidade, a cultura e os estudos culturais, o êxtase religioso e a religiosidade afro.

---

[1] Lei Nº 10.639, de 09 de Janeiro de 2003, alterando a Lei nº 9.394/96, que estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional, na qual foram acrescidos os Artigos 26-A, 79-A e 79-B e Incisos.

O segundo capítulo aborda a presença negra na Amazônia, as suas contribuições culturais e religiosas para construção de uma identidade amazônica, para que, por fim, possam-se interpretar, a partir da ótica culturalista de Hall (2013), quais as relações entre o lugar social ocupado pelos negros ao longo dos séculos como um importante aspecto da construção cultural de sua identidade.

O terceiro capítulo versa sobre a formação da religiosidade afro-brasileira em Porto Velho, trazendo à tona discussões sobre os conceitos de religiosidade afro-brasileira local, a diversidade da cultura religiosa com o fator migratório em Porto Velho, a construção histórica da identidade dos afrodescendentes da região e a resistência e criação do espaço para a vivência religiosa.

No quarto capítulo, apresenta-se um levantamento etnográfico e histórico de três casas de culto afro-brasileiros em Porto Velho: 1) O Centro Espírita São Jorge, dirigido pela Ialorixá Maria Holanda do Nascimento Brandão. Localiza-se na Estrada do Rio Preto, Linha 55, Candeias do Jamari. Descende de uma linhagem espiritual do Tambor de Mina herdada da Mãe de Santo Esperança Rita, fundadora do Terreiro Santa Bárbara em Porto Velho; 2) A Associação Espiritualista Ilê-Axé-Xirê-Oyá, da Ialorixá Wilma Inês de França, situada na Avenida Amazonas, 9119, Bairro Socialista. Referência na vertente do Candomblé porto-velhense, tem suas origens e tradições fincadas no Candomblé Ketu, quando Wilma Inês foi iniciada por José Nilton Viana Reis, mais conhecido como Pai Torodê; 3) O Terreiro Senhor Ogum, dirigido pelo Babalorixá José Ribamar, situado à Rua Pernambuco, 2016, Bairro 3 Marias, região periférica da capital, traz consigo as raízes da Umbanda Omolokô e o axé herdado das tradições do Terreiro São Sebastião.

A partir dos dados coletados, realiza-se um estudo comparativo entre as três casas de culto, levando em consideração suas origens, as características, os principais festejos, as entidades cultuadas e as influências regionalistas.

I – REFERENCIAL TEÓRICO-METODOLÓGICO, UMA DISCUSSÃO NECESSÁRIA

1.1 O DIÁLOGO DOS ESTUDOS CULTURAIS, CULTURA E RELIGIÃO

O fenômeno chamado “Estudos Culturais” surgiu como iniciativa de alguns professores na Inglaterra que decidiram estudar “Cultura” de uma forma diferenciada. Um dos marcos desse fenômeno acontece em 1964 com a fundação do Centro de Estudos de Cultura Contemporânea (CCCS) na Universidade de Birmingham, no Reino Unido. O CCCS era considerado referência mundial no que tange aos estudos culturais contemporâneos e na oferta de disciplinas acadêmicas sobre o assunto. As teses dos pesquisadores, vinculados a esse centro de estudos, foram consideradas radicais para se estudar as várias práticas culturais nos grupos, nas sociedades e até mesmo a cultura de um indivíduo.

Os estudos sobre a cultura ganharam destaque no campo da Antropologia, antes mesmo do surgimento dos chamados Estudos Culturais, sendo Malinowski uma importante referência. Malinowski, que concentrou seus estudos em sociedades tribais do Pacífico Sul, definiu cultura em relação às práticas por ele observadas naquele contexto. Para ele,

> A cultura é um conjunto integral de instituições em parte autônomas, em parte coordenadas. Ela se integra à base de uma série de princípio tais como: a comunidade de sangue, por meio da procriação; a contiguidade espacial, relacionada à cooperação; à especialização de atividades; e, por fim, mas não menos importante, ao uso do poder na organização política. Cada cultura deve suas integridade e sua auto-suficiência (*sic*) ao fato de que satisfaz toda a gama de necessidades básicas, instrumentais e integrativas (MALINOWSKI, 1970, p. 46).

O termo cultura traz uma complexidade, se não de definição, mas de aplicação nos estudos desenvolvidos pelas diversas áreas. Conforme Alfredo Bosi (1992),

> De cultum, supino de colo, deriva outro particípio: o futuro, culturus, o que se vai trabalhar, o que se quer cultivar.
> O termo, na sua forma substantiva, aplica-se tanto às labutas do solo, a agri-cultura, quanto ao trabalho feito no ser humano desde a infância; e nesta última acepção vertia romanamente o grego paideia. O seu significado mais geral conserva-se até nossos dias. Cultura é o conjunto de práticas, das técnicas, dos símbolos e dos valores que se devem transmitir às novas gerações para garantir a reprodução de um estado de coexistência social (BOSI, 1992, p. 16).

Antes do século XX, o termo Cultura era utilizado de forma ambígua e imprecisa e só recebeu nova interpretação, graças às transformações ocorridas na sociedade europeia, onde a concepção de cultura aparecia como elemento pertencente a uma classe social (Geertz, 2008). A partir do pós-guerra, intelectuais como Richard Hoggart (1957), Raymond Williams (1958), Terry Eagleton (2011), E. P. Thompson (1963) deram nova interpretação à cultura, apontando-a como modo de vida, atrelando-a à ideologia, à economia, à política e à história. Para esses intelectuais, os diferentes pontos de vista sobre os Estudos Culturais e a Cultura se alargavam ao se questionar o papel da cultura no âmbito da sociedade moderna. Havia preocupação, por parte desses autores, na relação entre cultura contemporânea e sociedade, e esta resultou em análises mais apuradas dos materiais e manifestações culturais, nas quais se questionou a existência, ou não, de uma relativa autonomia da cultura em relação à sua base material.

A natureza dos Estudos Culturais é a interdisciplinaridade que permite promover uma discussão entre os diversos ramos do conhecimento, possibilitando ao pesquisador a capacidade de entender significados e significantes presentes no interior das culturas e nas suas interações sociais. Bem diferente dos convencionais campos do conhecimento, cristalizados em disciplinas, os Estudos Culturais propõem um diálogo entre as diversas disciplinas, proporcionando uma investigação das diferentes culturas, a partir de uma visão polissêmica.

Assim, o fenômeno Estudos Culturais ampliou o entendimento que se tinha do termo cultura[2], dando a ele, também uma multiplicidade de interpretações. Desse modo, não é possível olhar para a *cultura*, sem que se leve em consideração o "desenvolvimento do indivíduo, de um grupo ou classe, de toda uma sociedade" (ELIOT, 2005, p. 33). Hall (2013), por sua vez, esclarece que

> A Cultura não é uma prática; nem apenas a soma descritiva dos costumes e "culturas populares [folkways]" das sociedades, como ela tende a se tornar em certos tipos de antropologia. Está perpassada por todas as práticas sociais e constitui a soma do inter-relacionamento das mesmas. Desse modo, a questão do que e como ela é estudada se resolve por si mesma. A cultura é esse padrão de organização, essas formas características de energia humana que podem ser descobertas como reveladoras de si mesmas - "dentro de identidades e correspondências inesperadas", assim como em "descontinuidades de tipos inesperados" (HALL, 2013, p. 149).

Portanto, para se aplicar esse novo sentido ao termo Cultura proposto por Hall (2013), é preciso levar em consideração as inter-relações entre os

[2] A palavra Cultura vem do latim "*colere"* e significa "cultivo". (SANTOS, 2006, p. 27).

desenvolvimentos, as épocas, as classes, os valores, a coletividade, as crenças, etc., de uma dada sociedade.

Raymond Williams (*apud* CEVASCO, 2003) entendia que a Cultura é algo inerente a todas as sociedades e suas particularidades. Assim, entende-se Cultura como

> Algo comum a toda a sociedade, que inclui, além das grandes obras – modos de descoberta e de criação –, os significados e valores que organizam a vida comum. Dessa ótica, é possível estender a noção de valor cultural para abranger, além da grande arte, a criação de novos princípios de organização da vida social, como, de forma evidente, o principio alternativo da solidariedade, que dá forma a outros tipos de "monumentos de cultura", também eles contribuições para uma herança cultural comum (CEVASCO, 2003, p. 110).

No trecho acima, compreende-se como os diversos elementos que compõem a cultura se organizam para constituir a vida social comum. A partir dessa perspectiva, a cultura deixa de ser um elemento constitutivo apenas de uma determinada classe e passa a ser percebida como um reflexo ativo da sociedade como um todo. Ou seja, *a* "cultura, longe de ser marginal ou subsidiária, é constitutiva do processo social, é um modo de produção de significados e valores mais básicos para o funcionamento da sociedade" (CEVASCO, 2003, p. 110).

Em Geertz (2008), percebe-se que o termo Cultura não é um composto de elementos estáticos, a exemplo das artes ou da literatura, mas também, por elementos dinâmicos que produzem significados, transformam e mudam uma dada sociedade. Geertz (2008) enumera pontos fundamentais para se definir o termo Cultura:

> Um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. É fora de dúvida que termos tais como "significado", "símbolo" e "concepção" exigem uma explicação (GEERTZ, 2008, p. 66).

A abertura dos Estudos Culturais à diversidade de expressões da cultura possibilita situarmos nosso objeto de estudo, a introdução de elementos regionais amazônicos e rondonienses em cultos de matriz africana.

Cultura e Religião são vistos como processos ativos de produção, circulação e recepção de significados, além de espaços de lutas de poder ideológico. Dessa forma, os estudos culturais os situa dentro de um terreno teórico-metodológico fértil e polissêmico, com múltiplos sentidos e espacialidades.

Se por um lado se define Cultura como “um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (GEERTZ, 2008, p. 66), a Religião pode ser definida como

> Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações dos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de factualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 2008, p. 67).

Pode-se dizer que em Geertz (2008), a Religião é vista como um espaço de debate dinâmico das questões sociais que são relevantes para aquela população que está desempenhando tais práticas religiosas.

Apesar do fenômeno dos Estudos Culturais estabelecer uma inter-relação entre Cultura e Religião, existem aspectos distintos entre ambos dentro de um mesmo imaginário coletivo.

Esses aspectos podem ser claramente percebidos quando o pesquisador volta seu olhar para um determinado objeto, ora usando as lentes da Cultura, ora utilizando as da Religião. Na Cultura, o objeto é analisado sob a ótica da materialidade, podendo-se chegar aos aspectos subjetivos que o cercam. Na Religião, porém, vai prevalecer os traços da subjetividade, questões de fé e crença, as quais são demonstradas nas situações rotineiras e cotidianas.

Em Malinowiski (1970), a religião se apresenta como parte constitutiva da cultura:

> A cultura é o todo integral constituído por implementos e bens de consumo, por cartas constitucionais para os vários agrupamentos sociais, por ideias e ofícios humanos, por crenças e costumes. Quer consideremos uma cultura muito simples ou primitiva, ou uma extremamente complexa e desenvolvida, deparamo-nos com uma vasta aparelhagem, em parte material, em parte humana, **em parte espiritual**, com a ajuda da qual o homem é capaz de lidar com problemas concretos, específicos, com que se defronta (MALINOWSKI, 1970, p. 42) [grifo nosso].

Os elementos “material” e “espiritual” aparecem em Malinowiski como componentes de uma dada sociedade. Nesse sentido, a parte espiritual ou religiosa se apresenta como parte inerente da cultura.

Com base no exposto, entendemos que a umbanda e o candomblé são manifestações da cultura africana, cultura esta que, em função dos processos de diásporas coloniais e neocoloniais se espalhou pelo mundo, chegando, inclusive ao Estado de Rondônia. Esse deslocamento espacial das práticas religiosas africanas,

interagiu, ao longo do processo, com várias outras concepções e práticas religiosas, passando por alterações, como só isso acontece com a cultura, uma que vez não existe cultura estanque, monolítica. Nosso desafio é compreender como se deu a interação entre a cultura da Amazônia frente a essas religiões e identificar os principais elementos regionais que foram incorporados nos culto. Antes de adentrar a essa discussão, faz-se necessário, contudo, refletir sobre a presença do negro na sociedade brasileira.

1.2 TRAÇOS CULTURAIS E SUA NECESSIDADE DO LUGAR SOCIAL

O negro foi introduzido, no Brasil, no período colonial, como mão de obra escrava para as atividades produtivas desenvolvidas na colônia, em especial, a agricultura e a mineração. O processo de escravização, deslocamento, alocação e manutenção das populações africanas no sistema produtivo do Novo Mundo é reconhecidamente um processo violento, tanto no plano físico quando no simbólico. Do ponto de vista físico, foram vários os castigos e formas de tortura que incidiram sobre os corpos dos escravos, e pelo prisma da violência simbólica, é notável a interdição de suas práticas religiosas, a depreciação de suas crenças e o preconceito contra seus ritos, ações essas praticadas por representantes de outras culturas e concepções de mundo, diferentes das dos povos oriundos da África.

Diante da violência sistematizada, os africanos que para cá vieram e seus descendentes tiveram de inventar estratégias para sua sobrevivência no regime escravista, sendo que tais estratégias se davam, basicamente por dois modos: a negociação e o conflito.

> Por meio da negociação, do blefe, da barganha e dos arranjos cotidianos, os escravizados forcejavam os limites da escravidão em negociações sem fim, às vezes bem, às vezes mal sucedidas. As formas de negociação incluíam tanto demandas por terra e melhores condições de trabalho como a defesa de uma vida espiritual lúcida e autônoma – o direito de tocar, cantar e brincar sem necessidade do consentimento do feitor, ou homenagear seus deus na prática do candomblé sem a intromissão da polícia. Por vezes era preciso um pouco de dissuasão. Quando o Estado proibiu o culto de orixás negros, recorria-se aos santos cristãos, numa relação de correspondência que vigora até hoje no país. Mas quando a negociação falhava, seja por intransigência do senhor ou impaciência do escravizado abriam-se os caminhos para o conflito: fugas individuais e coletivas, formação de quilombos e, é claro, levantes e revoltas escravas (SCHWARCZ, 2012, p. 40).

No Brasil, o lugar ou os lugares dos negros e de sua cultura foram vistos como subalternos, sendo a desqualificação um recurso das elites para manter a ordem social estabelecida. Esse lugar periférico ocupado pelos negros não é periférico apenas no sentido sociológico, mas também no sentido material, geográfico, sendo-lhes concedido habitar as periferias urbanas, os morros e favelas, tendo em vista que a abolição da escravatura não previu, em seu instrumento legal, medidas para a inclusão social e a cidadania. Ao contrário, os negros libertos viram-se sob a égide da Lei de Terras (Lei n. 601/1850), que os alijou do direito de acesso à terra. Nesse sentido, é correto o pensamento de Maria Nilza Silva, quando afirma que o lugar social que o negro ocupa não é o mesmo que o branco ocupa, situação esta na qual também está presente o componente racial, "quanto mais claro, melhor será a sua aceitação na sociedade, enquanto que os mais escuros tendem a serem empurrados para fora do lugar ocupado pelos brancos" (SILVA, 2006, p. 71).

Diante desse deslocamento, dessa situação diaspórica e de não-aceitação e reconhecimento social de seu valor, muitos escravizados, especialmente os residentes na zona rural, viram-se obrigado a fugir de seus senhores e formar ou integrar quilombos já existentes. Os quilombos representavam espaço onde encontravam alento entre seus pares. É evidente que não se trata de retorno à África, mas à vida nesse novo espaço, espaço de resistência, por excelência, que estimulou um sentimento de pertencimento.

O corpo do negro também significou espaço-lugar de pertencimento e de resistência, expressando sua cultura, gostos e modo de ser, como também a resistência ao trabalho compulsório.

Destaque-se que a estratégia de inferiorizar e inculcar a ideologia da inferioridade racial foi uma estratégia de dominação utilizada pelos escravocratas no Brasil, assim como pelas potências europeias no neocolonialismo do século XIX.

A escravidão não impactou apenas nas questões econômicas e culturais, ou nas condições de vida dos escravizados. Conforme Lilia Schwarcz (2012, p. 37), a "escravidão, em primeiro lugar, legitimou a inferioridade, que de social tornava-se natural, e, enquanto durou, inibiu qualquer discussão sobre cidadania". Desse modo, a prática da escravidão resultou no Brasil, em exploração da mão de obra (a quase totalidade dos trabalhos era feita pelos escravos), e em preconceitos e teorias raciais que segregaram espacialmente os afrodescendentes, interditando e limitando

seu acesso a bens e serviços públicos, em especial ao acesso à educação pública oficial. A metáfora clássica dessa segregação é a da Casa Grande (espaço do senhor) e da Senzala (espaço dos escravos e dos pobres em geral), exploradas por Gilberto Freyre (1998) e Gonzales (1982). Essa segregação, contudo, foi mascarada, em diversos momentos, especialmente durante nossa vida republicana, forjando-se o mito da democracia racial.

Antes da construção desse mito, é preciso, todavia considerar a influência das teorias raciais sobre nosso pensamento social. Schwarcz (*op. cit.*, p. 38), esclarece que

> No Brasil, é com a entrada das teorias raciais, portanto, que as desigualdades sociais se transformam em matéria de natureza. Tendo por fundamento uma ciência positiva e determinista, pretendia-se explicar com objetividade – valendo-se da mensuração de cérebros e da aferição das características físicas – uma suposta diferença entre os grupos. A 'raça' era introduzida, assim, com base nos dados da biologia da época e privilegiada a definição dos grupos segundo seu fenótipo, o que eliminava a possibilidade de pensar no indivíduo e no próprio exercício da cidadania e do arbítrio.

A introdução de tais teorias no pensamento social brasileiro se deu no final do século XIX, e foram apropriadas ideologicamente pelas elites nacionais e utilizadas para transmutar as desigualdades, historicamente engendradas, em inferioridade natural e inépcia do negro. O diferencial da apropriação dessas teorias é, que diferente de outros espaços onde foi utilizada, a raça não foi vista como uma condenação prévia e imutável, mas como um problema passível de ser contornado mediante a miscigenação. Para aqueles ideólogos, os casamentos interétnicos deveriam ser estimulados como forma de assegurar o embranquecimento do país. Evidente que ao branco se relacionavam valores positivos, e ao negro, a culpa pelos limites econômicos e sociais do país.

Diante de tantas manobras, é difícil se falar, hoje, de uma identidade do negro, pois na maior parte das vezes o que se nota são estereótipos, em vez de identidade – esta entendida como a relação entre a afirmação do eu e o reconhecimento do outro (BAUMAN, 2005), expressão individual e coletiva em constante processo de construção e reconstrução, dado a necessidade de negociações imposta pela vida cotidiana.

A noção de identidade de Bauman (2005) dialoga com a perspectiva de Hall (2006) e também de Giddens (1990), na medida em que enfrentam o problema da

identidade dos sujeitos na modernidade, tempo este marcado por deslocamentos, diásporas e rupturas.

Assim, entende-se que os afrodescendentes estão em processo de construção de sua identidade e esta tem se expressado em sentido oposto aos estereótipos e preconceitos projetados sobre eles ao longo do tempo. Essa identidade é fluida e dinâmica, e visa à autoafirmação e reconhecimento de sua alteridade e de sua cultura. Manifesta-se hoje, de formas variadas, autodeclarada, transcendendo as referências fenotípicas. Dentre as várias formas da expressão dessa identidade, nota-se a valorização de suas religiões como a umbanda, a quimbanda e o candomblé, em versões mescladas com outras práticas e sistemas rituais.

A resistência dos escravizados e dos afrodescendentes, mesmo após a abolição se fez notar em todo o território brasileiro. Em Rondônia, pelo menos três quilombos se formaram entre o final do século XIX e os albores da vida republicana, todos no Vale do Guaporé. Em Porto Velho, se não foram construídos quilombos, propriamente ditos, os negros buscaram construir espaço próprio, onde pudessem viver conforme sua cultura. Vale destacar que também aqui, esse espaço permitido à ocupação dos negros pobres foi um espaço periférico, distante da infraestrutura urbana central, que era controlada pela Administração da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré.

Negros, mulatos, pardos e mestiços foram empurrados para as zonas mais periféricas da cidade, acabaram por fundar grotões que abrigavam os excluídos, a exemplo dos Bairros do Mocambo, Arigolândia, Triângulo e *Barbadian Town* (Alto do Bode). Verificamos que esses lugares (bairros) estavam associados às categorias de raça, etnia e condição social. Observamos que há uma identificação e reconhecimento do indivíduo com o lugar/local geográfico e com os indivíduos que também o reconhecem como semelhante. Na esteira desse pensamento, recorremos ao entendimento de Diogo Cirqueira:

> (...) acreditamos que o racismo influencia na constituição dos lugares, uma vez que é aí onde o corpo negro está, é percebido/percebe, é significado/significa e é colocado em encontro/confronto. Em linhas gerais, é no lugar onde convergem as experiências e vivências determinadas pelo racismo, que atuam como fator influenciador em experiências topofóbicas e topofílicas desenvolvidas pelos indivíduos. Apesar de Negros/as vivenciarem o Lugar de forma diferencial, há uma unidade na experiência grupal destes no espaço; apesar de possuírem espacialidades – diríamos,

> "lugaridades" – diferenciadas, percebemos que as experiências socioraciais destes possuem algumas semelhanças (CIRQUEIRA, 2010, p.42).

Ao passo em que pode haver identificação dessas populações com esses espaços e até sentimentos de topofilia, apesar da baixa qualidade ambiental e dos recursos disponíveis, há ainda políticas de segregação que objetivam manter esses grupos sociais restritos àqueles espaços. Resistência foi sempre a face reversa da marginalização imposta sobre esses grupos, e uma de suas principais formas de resistência foi por meio das práticas religiosas. O que percebemos em diversos casos é que a religião atuou como foco de resistência contra a dominação elitista, podendo ser citadas as inúmeras tentativas de expulsar o Terreiro Samburucu do centro da cidade de Porto Velho, inclusive com a promoção de atos violentos por parte da polícia local e com a anuência das autoridades governamentais. Essa perseguição ao "povo de Santo" não é exclusividade da história local, esses casos já ocorriam em outras cidades, a exemplo de São Paulo e Rio de Janeiro.

Para avançarmos na discussão sobre identidade e lugar social, recorremos a Edward Thompson, que em seu artigo "*A história vista de baixo"* ("*The Historry from Below*" - 1966) e posteriormente a "*Formação da classe operária inglesa*" (1987) passa a analisar a história "dos de baixo", ou seja, promover uma investigação histórica de uma perspectiva diferente da "oficial", evidenciando os que ao longo do tempo foram silenciados.

Esse recorte em especial nos dá uma dimensão da preocupação de Thompson em reconstruir as experiências e história das pessoas comuns que compõem a classe operária inglesa da época. Nesse sentido, Thompson localizou a classe operária em seu lugar social. Entretanto, ao destacar a história "dos de baixo" o autor trouxe à baila conflitos sociais que estavam escondidos no âmago das relações sociais entre a classe burguesa e os trabalhadores assalariados, além da crise dos próprios valores culturais.

Entende-se que essa perspectiva apresentada por Thompson é também viável, se utilizada para a análise de nosso objeto, possibilitando informações renovadas e de valor qualitativo.

Diante do exposto, operamos a pesquisa com base no método etnográfico, por meio do qual buscamos produzir uma descrição densa (GEERTZ, 2008) configurando-se esta pesquisa como qualitativa.

O recorte empírico abrangeu 03 casas de culto de matriz africana, dois localizados nos municípios de Porto Velho e um em Candeias do Jamari. Dois dos terreiros visitados caracterizam-se por afiliação à umbanda e um mescla práticas da umbanda e do candomblé. Os terreiros escolhidos foram: Centro Espírita São Jorge, a Associação Espiritualista Ilê-Axé-Xirê-Oyá e o Terreiro Senhor Ogum.

A coleta de dados ocorreu mediante observações *in loco*, entrevistas e questionários. Foram realizadas 03 entrevistas, uma com cada liderança religiosa. Também foram coletados dados em artigos e livros que abordaram o assunto.

Quanto à sistematização e análise dos dados, esses foram serializados por tipo, e em seguida, analisados à luz da literatura que constitui este referencial.

Existe uma bibliografia abundante sobre as religiões e a religiosidade afrodescendente, mas são escassas as obras referentes a essa problemática no contexto de Porto Velho. As fontes existentes tratam, majoritariamente do Terreiro Santa Bárbara, enfatizando a contribuição de pessoas, seguidores, Terreiros, Searas e Bancas que de alguma forma eram dedicados a contribuir com a preservação e solidificação das religiões de matriz africana na capital rondoniense.

Um elemento importante da pesquisa de campo que devermos ressaltar é a dificuldade em estabelecer uma relação de confiança, que deve se solidificar entre o pesquisador e seus colaboradores, pois a perseguição e a discriminação que a sociedade imprimiu sobre os praticantes dessas religiões foi determinante para que o povo de santo até os dias atuais se sinta acuado, a ponto de o pesquisador, que se aproxima com interesses acadêmicos, enfrentar uma barreira de desconfiança. Definitivamente, o processo de aproximação é um dos pontos fundamentais para que se consiga um estreitamento das relações entre o pesquisador e os colaboradores, aproximação esta que se considera salutar para uma maior qualidade das informações (FERRETI, 2013). O autor destaca ainda que

> Uma das condições para um bom trabalho de campo em antropologia é saber fazer o outro falar. Uma dificuldade daí decorrente é delimitar a adequadamente o que se pode ou não divulgar do material coletado. É preciso deixar as pessoas à vontade, com simplicidade e naturalidade, e depois decidir que aspectos devem divulgar ou não (FERRETTI, S., 2013, p. 30).

A responsabilidade sobre o que se deve ou não escrever sobre as ações do colaborador dentro do universo religioso recai sobre o pesquisador, pois há de se levar em consideração a repercussão negativa que se pode acarretar na vida social

do entrevistado ou do grupo. O problema é tanto mais sensível quando consideramos que o Brasil, apesar de ser um estado laico e defender a liberdade religiosa, ainda comporta práticas de violência religiosa e preconceitos ainda existem levando alguns colaboradores a preferiram que imagens e informações pessoais não sejam divulgadas.

A tradição oral é algo bastante peculiar nas religiões afro, pois todo o ritual, os cânticos, as palavras mágicas, os encantamentos, as poções, os chás, os passes, as orações e o conhecimento sobre as plantas sagradas são passados de boca a ouvido, apesar de já existir amplo material divulgação. Ferreti (2013) informa que oralidade e escrita coexistem nas religiões afro-brasileiras, e cada uma ocupa espaço próprio.

A oralidade nas religiões de matriz africana além de ser um elemento de ligação entre os próprios membros da comunidade é também um dos ingredientes para a inserção de novas pessoas ao grupo, que dele se aproxima pelo ouvir falar, pela apreciação dos cânticos e a plasticidade de seus rituais.

A pesquisa de campo foi iniciada com a nossa primeira colaboradora, a Mãe de Santo Maria Holanda do Nascimento Brandão, sacerdotisa do Centro Espírita São Jorge, localizado no Município de Candeias do Jamari/RO. O Terreiro já teve diversos endereços, antes de se firmar na zona rural de Candeias, distando a uns 35 km da capital. O terreiro conta com a presença determinada de Dona Maria Holanda que comanda o terreiro junto com seu marido, o Senhor Amadeu, que exerce a função de Ogã, contando também com a participação mais efetiva de uma neta de Dona Maria, que está em processo de desenvolvimento mediúnico, facilitados pela convivência com seus avós maternos. O terreiro ainda conta com a participação efetiva de cerca de 10 membros efetivos, que são assíduos em sua presença e desenvolvimento religioso no terreiro.

A estrada em que está localizado numa Linha transversal esquerda à Estrada do Rio Preto (Linha 55 – A), a qual se tem bastante dificuldade para se chegar durante o período do inverno amazônico, o Terreiro dista mais ou menos 4 km da estrada principal que leva ao Balneário do Rio Preto. A primeira impressão para quem chega ao local é que se trata de um lote chacareiro e, que não apresenta, pelo menos de imediato, qualquer característica semelhante aos dos outros terreiros,

principalmente porque no lote de frente ao do Centro Espírita São Jorge existe uma comunidade católica, onde está alocada uma capela de médio porte.

A segunda colaboradora foi a Mãe de Santo Wilma Inês de França (Mãe Wilma de Oyá) fundadora da Associação Espiritualista Ilê-Axé-Xirê-Oyá, que iniciou seus trabalhos em 1983, na Rua Salgado Filho, 1106 - Bairro Mato Grosso, onde desenvolveu seus trabalhos ritualísticos por muitos anos. Atualmente o Ilê[3] de Mãe Wilma é uma das casas de culto afro-brasileira mais frequentada de Porto Velho, devido tanto ao trabalho social desenvolvido em suas dependências quanto na parte da ritualística, pois é considerada por muitos uma difusora do Candomblé Ketu, trazido inicialmente pelo *Babalawo Fá Xaió Torodê* José Nilton Vianna Reis (Pai Torodê/RJ). O aumento do número de participantes levou à necessidade de instalação da casa em novo espaço, mais amplo. Situa-se, agora, à Av. Amazonas, 9119, Bairro Socialista, onde reserva uma espaço para a prática tanto do Candomblé quanto da Umbanda

Os primeiros contatos com o "povo de Santo" são sempre cercados de muito cuidado, pois devido as perseguições aos seus devotos e a usurpação de imagens e utensílios dos terreiros existem ressalvas por parte de seus seguidores em abrir espaço para entrevistas e à pesquisa acadêmica. Alguns seguimentos oriundos de religiões africanizadas se preocupam em não divulgar tais segredos ritualísticos devido aos possíveis "castigos" que podem sofrer por parte das entidades sagradas. Por esse motivo, o pesquisador precisa estar sempre atento ao que se pode ou não divulgar do material coletado, durante as entrevistas e ao longo da pesquisa de campo, é o que alerta Sérgio Ferretti (2013) quando fala de sua longa investigação antropológica sobre os terreiros de origem Mina-Jeje no Maranhão, e afirma:

> Uma das condições para um bom trabalho de campo em antropologia é saber fazer o outro falar. Uma dificuldade daí decorrente é delimitar adequadamente o que se pode ou não divulgar do material coletado. É preciso deixar as pessoas à vontade, com simplicidade e naturalidade, e depois decidir que aspectos se devem divulgar ou não (FERRETTI, S., 2013, p. 30).

Sérgio Ferretti (2013), com toda a sua experiência que adquiriu ao longo de vários anos de pesquisa, demonstra que essas são condições *sine qua non* para se obter os melhores resultados e, de modo geral, ser coerente com o que foi coletado ao longo das entrevistas com os colaboradores e o que pode ser divulgado pelo

[3] **Ilê**: o mesmo que Terreiro.

pesquisador. No tocante a nossa pesquisa, também observamos tais questões, para que após rápidas explicações sobre o nosso projeto os colaboradores que concordassem em nos conceder entrevistas, respondessem a questionários de entrevista.

Os fatores ajudaram a aumentar o senso de preservação dos conhecimentos ancestrais também ajudaram a fortalecer os laços afetivos entre os praticantes de religiões africanizadas, pois a tradição oral permeava laços de confiança e ancestralidade suscitados por cada um dos adeptos da religião. A memória e a oralidade ajudaram a transferir o saber sobre a cultura e as práticas religiosas de matriz africana. No dizer de Sérgio Ferretti, as religiões afro-brasileiras

> São religiões da oralidade, em que os conhecimentos são transmitidos de boca a ouvido, como um dom transferido de pessoa a pessoa e em que os conhecimentos devem ser guardados de cor, embora parte destes conhecimentos no século XX começam a se tornar escritos. Existe por este e outros fatores, grande diversidade de interpretações e grande variedade de tradições no campo afro (FERRETTI, 2005, p. 3).

Nesse sentido, Mundicarmo Ferretti em seu texto: “Oralidade e transmissão do saber nas religiões afro-brasileiras” quando afirma que:

> As religiões afro-brasileiras têm sido apresentadas, desde Nina Rodrigues, como iniciáticas, de transmissão oral, e a oralidade tem sido encarada como fidelidade a tradições africanas e como algo que deve ser perpetuado por todas as denominações religiosas (FERRETTI, 2006, p. 5).

A ideia de preservação das tradições religiosas afro-brasileiras, por meio da oralidade, é o ponto chave para compreendermos a importância da memória e dos depoimentos orais dos nossos colaboradores, ao longo de nossa pesquisa, pois a memória é uma forma de reviver o passado, de trazer para o momento presente sentimentos sentidos; é trazer à tona uma carga emocional que os documentos escritos não conseguem abarcar. De acordo com Marilena Chauí, a "memória é uma evocação do passado. É a capacidade humana para reter e guardar o tempo que se foi, salvando-o da perda total. A lembrança conserva aquilo que se foi e não retornará jamais" (CHAUÍ, 2005, p. 138). Ainda é pertinente lembrar que a memória se relaciona não apenas com o próprio indivíduo, com o seu tempo e suas ações, fazendo sempre uma relação temporal entre o passado, o presente e o futuro. Segundo Chauí:

> A memória não é um simples lembrar ou recordar, mas revela uma das formas fundamentais de nossa existência, que é a relação com o tempo, e, no tempo com aquilo que está invisível, ausente e distante, Isto é, o passado. A memória é o que confere sentido ao passado como diferente do presente e do futuro (CHAUÍ, 2005, p. 142).

Verena Albert (1990) salienta que a história oral não consiste exatamente em extrair fatos inéditos ou confrontar a história narrada pelo colaborador com a dita história "oficial", mas sim perceber de "onde" está falando seu interlocutor, qual a postura do colaborador diante da história institucional, e qual o seu posicionamento social. Estas são algumas possibilidades que se pode extrair dos relatos e da história oral. Verena Albert afirma que:

> Acreditamos que a principal característica do documento de história oral não consiste no ineditismo de alguma informação, nem tampouco no preenchimento de lacunas de que se ressentem os arquivos de documentos escritos ou iconográficos, por exemplo. Sua peculiaridade ¾ e a da história oral como um todo ¾ decorre de toda uma postura com relação à história e às configurações sócio-culturais (*sic*), que privilegia a recuperação do vivido conforme concebido por quem viveu (ALBERT, 1990, p.5).

Eclea Bosi, através de sua intensa pesquisa em 1979, editou a obra "Memória & sociedade: lembrança de velhos", na qual analisa a vida de seus personagens, e evidencia a função social da velhice, que é a transmissão do conhecimento. A autora realça, em linhas gerais, a importância da memória dos mais velhos, e como essa memória pode ser acessada através da transmissão oral, ressaltando que todas as vezes que o sujeito que recorre à memória está revivendo o passado, e através de técnicas específicas utilizadas nas entrevistas observamos que as lembranças mais vivas na memória de velhos são aquelas que de alguma forma existem alguns laços afetivos, seja positivamente ou negativamente, pois aquelas que não transmitem nenhuma emoção ao narrador fatalmente são esquecidas.

Para endossar o pensamento da autora sobre a memória social e como ela se ajusta ao ambiente em que está inserido, socorremo-nos das palavras de Jean Duvignaud, quando prefaciou a obra "A memória coletiva" de Maurice Halbwachs (1990), quando afirmou:

> A memória individual existe, mas ela está enraizada dentro dos quadros diversos que a simultaneidade ou a contingência reaproxima momentaneamente. A rememoração pessoal situa-se na encruzilhada das malhas de solidariedades múltiplas dentro das quais estamos engajados. Nada escapa à trama sincrônica da existência social atual, e é da combinação destes diversos elementos que pode emergir esta forma que chamamos de lembrança, porque a traduzimos em uma linguagem (HALBWACHS, 1990, p. 14).

Tomando por base os pensamentos de Bosi (1979) e Halbwachs (1990) observaremos que coadunam para um mesmo pensamento, o de que a lembrança é (re) vivenciar através da memória o vivido. A partir dessa ideia teremos o sentido de

que o lembrado é algo já visto, ouvido ou sentido. Ou seja, a memória será uma reconstrução mental dos acontecimentos já ocorridos, já vivenciados de alguma forma, atuando como um resgate das experiências passadas, tanto as experiências individuais quanto as coletivas. No entanto, essas lembranças podem vir como uma onda contínua ou como *flashes*, sem uma linearidade completamente organizada, pois a recuperação dessas memórias depende, muitas vezes, de serem aguçadas, cutucadas, para que possam ser recuperadas.

É através dessa memória que as religiões de matrizes africanas recriam, revivem e preservam as experiências passadas. Nesse sentido, é pertinente afirmar que a preservação da religiosidade acontece através não apenas pela transmissão oral dos segredos dessas práticas religiosas, mas também é através dos rituais, da dança, das palavras mágico-religiosas, dos toques, dos cânticos, das doutrinas, dos gestos e da prática do transe religioso que se repetem ao longo de milhares de anos. A tônica desse processo é tentar refazer um processo histórico cultural onde os fatos contados sejam postos em evidência, para serem questionados e verificados e assim possam conduzir à verdade.

1.3 CONSIDERAÇÕES SOBRE O PENSAMENTO RELIGIOSO

A África, enquanto berço da humanidade (LEAKEY; LEWIN, 1996) tem uma vasta história e uma cultura milenar, que fincou raízes em vários outros pontos do mundo. Conforme Ki-Zerbo,

> Foi na parte oriental da África que o homem surgiu, há aproximadamente 3 milhões de anos, como um animal de postura ereta fabricante de utensílios. Por esse motivo, a história dessa parte do mundo é mais longa do que a de qualquer outro lugar; a Idade da Pedra, em particular, foi mais extensa que em outros continentes e em outras regiões da África (KI-ZERBO, 2010, p. 511).

O longo processo de ocupação do solo africano resultou em colonização que se estendeu por todo o território. Os grupos humanos que passaram a ocupar o território, precisaram se adaptar às particularidades naturais e geográficas, e estas, por sua vez, também influíram na conformação da identidade desses grupos. Dessa forma, a própria natureza passou a imprimir nos homens uma adaptação e uma modificação nas atitudes, vontades e motivações que transformaram suas relações com seus iguais e com a natureza.

Todo esse processo de ambientação ao meio natural também ajudou a compor um gradiente no modo de vida dos seres humanos, imprimindo no seu *modus vivendi* e na própria relação com a natureza uma interação cultural. Isso porque o trabalho é a atividade elementar do homem em relação à natureza. Por meio do trabalho, o homem a molda às suas necessidades, constrói artefatos e, simultaneamente, constrói-se a si próprio (MARX, 2004). O trabalho é portanto um elemento chave no processo de humanização e de produção da cultura, tanto material quanto simbólica.

Alfred Krober em seus vários artigos contidos na obra “A natureza da Cultura” (1993) norteia e exemplifica a diferença que existe entre a cultura e a sociedade. No artigo “Superorgânico”, o autor trata da diferença entre o homem orgânico e o homem social. Kroeb inicia sua explanação fazendo uma clara diferenciação entre sociedade (natural) e cultura, sendo que a primeira premissa é relacional compartilhada tanto pelos seres humanos quanto pelos animais de modo geral, enquanto o conceito de cultura é exclusivo dos seres humanos. Para elucidar mais a concepção de Kroeb, sobre o distanciamento do mundo natural e do mundo cultural, recorremos à interpretação contida em “Cultura: um conceito antropológico” de Roque de Barros Laraia:

> O "anjo caído" foi diferenciado dos demais animais por ter a seu dispor duas notáveis propriedades: a possibilidade da comunicação oral e a capacidade de fabricação de instrumentos, capazes de tornar mais eficiente o seu aparato biológico. Mas, estas duas propriedades permitem uma afirmação mais ampla: o homem é o único ser possuidor de cultura. Em suma, a nossa espécie tinha conseguido, no decorrer de sua evolução, estabelecer uma distinção de gênero e não apenas de grau em relação aos demais seres vivos. Os fundadores de nossa ciência, através dessa explicação, tinham repetido a temática quase universal dos mitos de origem, pois a maioria destes preocupa-se muito mais em explicar a separação da cultura da natureza do que com as especulações de ordem cosmogônica (LARAIA, 2001, p. 16).

Pensadores como Lestel (2001) afirmam, todavia, que alguns animais também apresentam comportamentos culturais, dessa forma, a cultura humana seria apenas um tipo particular de cultura. Lestel (2001, pp. 8 e 12), afirma “que os animais possuem comportamentos culturais não é uma noção nova na etologia” observando que “as culturas humanas apenas particulares”, ou seja, “o fenômeno cultural não se aplica exclusivamente às sociedades humanas”. As observações descritas pelo autor pontuam que a cultura não é uma dimensão exclusiva do ser

humano nem o que diferencia de outros animais, mas se constitui como o elemento que intermedia as relações humanas com o ambiente.

Na busca por compreensão dos fenômenos, os seres humanos, desde os períodos mais remotos, passaram a tecer questionamentos e investigações, simbolizando esses fenômenos. O que não pode ser compreendido pelas concatenações lógicas, passou a ser interpretado religiosamente. O pensamento mágico-religioso respondeu, durante séculos, e em várias culturas, aos anseios de suas populações, regulando as relações sociais e as relações com e espaço, e de certa maneira, ainda subsistem manifestações dessa forma de pensamento, mesmo em sociedade da nossa era.

Para Eric Dardel, o grande desafio cognitivo do homem primitivo refere-se à compreensão da própria natureza, da terra e seus componentes. E a relação estabelecida entre ele a geografia do lugar onde vive é uma relação de incerteza, e por isso, de profundo respeito. Ressalta ainda que,

> Nesse mundo mítico, onde o indivíduo *só é* como parte de um todo, membro de um clã, depositário de uma função, a Terra é a base do sujeito coletivo, o suporte concreto da essência permanente e invisível atualizada no grupo vivo. Entre o grupo e a Terra, os laços são renovados a cada dia pela circulação d avida que vai do homem para as terras, as plantas e os animais, e que vem da comunidade. Na mesma corrente de vida circulando na sociedade e na natureza, o homem tem a substância, a matéria, a essência da própria realidade geográfica (DARDEL, 2011, pp. 56-57).

A crença no poder dos elementos da natureza não implica na ausência de crença a uma divindade superior. Conforme Eliade (1972, p. 87), os Yorubas da Costa dos Escravos, assim como outras tribos já se referiam a essa divindade superior, atribuindo a ela, muitas vezes, a criação do mundo. Nesses sistemas de crença, contudo, essa divindade, após ter criado o mundo teria se retirado para sua morada superior, relegando aos próprios homens os assuntos humanos. Dessa forma, essas divindades eram lembradas, mas não ocupavam lugar de destaque, superior às demais entidades espirituais.

Mircea Eliade também compreende que o ser humano mantém um vínculo com o divino sacralizando certos elementos que fogem à compreensão humana, dessa forma ele sacraliza eventos naturais, que o chama de “sobrenaturais” ou objetos que considera ter ligação com o sagrado, divinizando tais elementos ou atos, pois os considera fora do rol das manifestações humanas ou profanas. Considera que “o homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra

como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo hierofania" (ELIADE, 1992, p. 13).

A cultura religiosa depreende uma complexa relação entre o homem e o divino ou forças sobrenaturais às quais ele tem uma pretensa compreensão, dessa forma são expressas reflexões sobre as mais variadas e diferentes experiências que o homem vem acumulando desde os tempos mais remotos, vislumbrando um processo de autoconhecimento, sua relação com os outros seres, com a natureza e com a potência superior.

A crença nesse mundo intangível resultou em complexos sistemas de pensamento mágico-religioso, pensamento este que, progressivamente, foi cingido pelo pensamento filosófico e pelo pensamento científico.

No Brasil, a tradição de consagrar uma planta já era observada por Nina Rodrigues em sua obra "Animismo fetichista dos negros baianos" (2006) quando verificou que os negros e os crioulos reverenciavam determinadas árvores e que lhes rendiam oferendas, pois acreditavam que aquela determinada planta poderia ser a morada temporária de um Orixá ou mesmo que tal entidade sagrada encarnaria na própria planta durante determinado ritual, por isso tornava-se sagrada. Nina Rodrigues chamou esse fascínio fetichista dos negros e crioulos por determinadas pedras e plantas de *litholatria* e *phytolatria* (RODRIGUES, 2006, p. 42, 45).

O natural, o sobrenatural, sagrado e o divino estão imbrincados por uma complexa relação com o ente religioso. Essa relação estabelecida entre o homem e o divino, é uma tentativa de reaproximação ou contato com o sagrado, através das cerimônias, louvores e orações, invocando, pedindo e agradecendo ao ente sagrado que tenha complacência e condescendência com as falhas humanas e seja indulgente ao ouvir o clamor de seus adoradores. Dessa forma, esse complexo conjunto de temor, agradecimentos e pedidos reforçaram as religiões e alguns membros escolhidos como intermediadores entre o povo e as entidades sagradas. Estes se mostraram também importantes mantenedores da cultura religiosa e da memória do grupo, preservando seus costumes, para que não se rompesse o elo entre o mundo profano e o mundo sagrado.

II – A PRESENÇA DO NEGRO NA AMAZÔNIA

2.1 – O QUE É SER NEGRO?

O que é ser negro? Quem são os negros no Brasil? Essas questões fazem parte da discussão sobre identidade, relações raciais, sociais e religiosas no Brasil.

Ao longo de nossa história projetou-se sobre a cor ideais e expectativas variadas, e foram vários os momentos em que ser identificado como negro (de cor negra ou preta) era ofensivo. No artigo "Censo e Contrassenso: nomes e cores ou quem é quem no Brasil", Schwarcz (2012) reproduz um diálogo entre escravo e escravos fugitivos publicado no jornal "O Correio Paulistano", em 1886, em que se percebe que o termo preto era aplicado ao escravo fiel, que se mantinha leal a seu senhor, e negro era o termo utilizado, pejorativamente, aos escravos infiéis, sublevados e quilombolas.

Os escravos e seus descendentes, para driblar o preconceito racial que sobre eles se impunha rapidamente buscaram novos termos, novas cores e até novas etnias, para ocultar sua condição. Trata-se de uma estratégia racional de sobrevivência, uma atitude que visa maior aceitação na sociedade nacional, uma vez que o racismo, o preconceito e a segregação se reproduzem por meio de práticas sutis, assim como de práticas explícitas.

Nesse sentido, é possível identificar, com base nos censos demográficos e na Amostra por Domicílios de 1976 (IBGE, 1976), 136 cores com as quais os brasileiros e brasileiras se definem, evidenciando que, entre o branco, o preto e o pardo há nuanças surpreendentes, configurando o que Schwarcz (*op. cit*) chama de uma "aquarela do Brasil".

Ao passo em que a identificação com essa centena de cores pode ser uma estratégia de negação da negritude e de um passado de exclusão, nota-se, a partir dos anos 1970, e em especial após 1988, com a nova Constituição Federal da República Federativa do Brasil, o fortalecimento de movimentos sociais de afrodescendentes que afirmam uma identidade negra e lutam por respeito e direitos sociais que, historicamente, lhes foram negados. Para esses, a cor da epiderme, o tipo de cabelo e os traços físicos são motivos de orgulho, de diferenciação e

diversidade, e não são, portanto, elementos dos quais se deve sentir vergonha ou tentar camuflar.

A emergência desses movimentos sociais desafiam os pesquisadores na compreensão de seus significados e possibilidades. Stuart Hall em sua obra “Da diáspora: identidades e mediações culturais” (2013) tem em seu terceiro capítulo o título: “Que é ser negro na cultura popular negra?”, cujo texto inicia com uma pergunta enigmática – “Que tipo de momento é este para se colocar a questão popular negra?”. O momento ao qual o autor se refere é o da pós-modernidade, que no campo jurídico e cultural, traz à tona a questão dos direitos culturais e dos direitos humanos e que, no campo das práticas sociais, reproduz ainda as mazelas da Idade Moderna, com práticas veladas de escravidão, preconceitos e segregação social. Um tempo, portanto, em que coexistem discussões avançadas com práticas retrógradas.

> Os negros estão colocados numa relação tão ambígua com o pós-modernismo quanto estamos com o alto modernismo: mesmo quando despojado de sua procedência no marxismo desencantado ou na intelectualidade francesa e reduzido a um status descritivo mais modesto, o pós-modernismo continua a desenvolver-se de forma extremamente desigual, como um fenômeno no qual o antigo centro-periferia da alta modernidade reaparece consistentemente (HALL, 2013, p. 374).

Hall situa e analisa a condição do negro no processo histórico em que esses homens e mulheres foram inseridos, destacando o processo histórico de usurpação comparando seu trajeto até a modernidade cujas políticas culturais pretendem intervir nas culturas populares. De forma geral, Hall adentra na seara do culturalismo e o *status* da cultura, sendo que alia esse pensamento ao processo temporal, e destaca atenção especial para o momento da questão da cultura negra que se encontra dividida em três grandes eixos:

> O primeiro é o deslocamento dos modelos europeus de alta cultura, e da própria cultura (...); o segundo eixo é o surgimento dos EUA, como potência mundial e, consequentemente, como centro de produção e circulação global de cultura (...); o terceiro eixo é a descolonização do Terceiro Mundo, marcado culturalmente pela emergência das sensibilidades descolonizadas [...] Incluo aí o impacto dos direitos civis e as lutas negras pela descolonização das mentes dos povos da diáspora negra (HALL, 2013, p. 374).

Naturalmente, Hall salienta que estes três eixos estão firmados dentro de um contexto da ideologia americana, pois na contemporaneidade o eixo dominador da cultura transladou-se para os Estados Unidos, como centro produtor e regulador da cultura contemporânea. O autor discute ainda sobre a crise de identidade cultural,

resultante dos processos globais que incidem sobre indivíduos e grupos tendendo a homogeneizá-los e fragmentar as identidades.

Ao refletirmos sobre essa crise cultural que se instalou na modernidade, percebemos que essa problemática também perpassa a realidade nacional, expressando-se em crise de identidade *versus* afirmação de identidade. Compreendemos o termo identidade como um processo dialético e consideramos que os negros no Brasil têm afirmado sua identidade através da autoafirmação, da conservação e expansão de sua cultura, bem como de negociações e construção de outras identidades. Na Amazônia, é notável o fenômeno vivenciado por negros e indígenas que, ao logo do tempo, transformaram-se em "ribeirinhos", tendo em vista que à vida às margens dos rios e distante da sociedade urbana, sob a identidade ribeirinha lhes permitia viver com mais tranquilidade do que se afirmassem uma identidade de negro ou de indígena.

Observamos ainda que, em tempos atuais, muitos elementos da cultura e da identidade negra foram apropriados pelo capitalismo, tornando-se mercadoria. Tal apropriação desloca os sentidos e valores genuínos, que o próprio grupo atribui a seus produtos culturais, desvirtuando, muitas vezes, seus objetivos. Hall salienta que:

> Devemos ter em mente a profunda e ambivalente fascinação do pós-modernismo para com as diferenças sexuais, raciais, culturais, e sobretudo, étnicas. Em completa oposição à cegueira e hostilidade evidenciadas pela alta cultura europeia, de modo geral, quanto à diferença étnica – sua incapacidade até de falar em etnicidade quando esta estava inscrevendo seus efeitos tão manifestadamente –, não há nada que o pós-modernismo global mais adore do que um determinado tipo de diferença: um toque de etnicidade, um "sabor" do exótico, e, como dizemos em inglês, "a bit of other" (fala que no Reino Unido possui não só uma conotação étnica como também sexual) (HALL, 2013, pp. 374-375).

Essa curiosidade em relação ao outro e sua cultura não foi, contudo, suficiente para uma compreensão efetiva de suas diferenças e singularidades. Ao contrário, resultou em estereótipos, projeções e equívocos que não correspondem à realidade. Nesse sentido, pode-se afirmar que os negros no Brasil passaram por processo semelhante ao que o Oriente passou em relação ao Ocidentes, conforme discutido na obra Orientalismo (SAID, 2007), ou seja, o negro foi definido, classificado, interpretado sempre a partir da posição de quem tinha as prerrogativas para lhe definir, classificar e interpretar. Não se pode afirmar que tenha havido diálogo e que ao negro tenham sido conferidas as condições necessárias para se

autoexpressar. Portanto, na maioria das vezes em que acreditamos estar falando do negro no Brasil, estamos falando de projeções realizadas pelos não-negros, frequentemente representantes de uma elite branca ou embranquecida. Diante do exposto, não temos a intenção de responder quem seja o negro no Brasil ou em Rondônia, mas tão somente chamar para a reflexão sobre os desafios desta questão.

Identificamos que a mídia exerce papel importante na construção desses estereótipos, na medida em que expõe, de forma enviesada e descontextualizada, certas práticas de cultura afro, como o Rap norte americano, por exemplo, ou o Funk Ostentação do Brasil. A ideia transmitida é que os artistas representantes desses ritmos são fúteis e não têm grandes preocupações com a política ou as desigualdades sociais, valorizando o sucesso em uma perspectiva individual, na qual o êxito econômico e a ostentação são os ícones da felicidades.

A mídia se esquece de problematizar que esses ritmos musicais surgiram como bandeiras de reivindicações e de autoafirmação das identidades, em particular dos negros e pobres das periferias das grandes cidades. Esquece-se que o sucesso econômico e uma vida de consumo são as regras ditadas pelo próprio capital, e que em sua vida cotidiana, os negros têm dificuldade de serem socialmente aceitos, a menos que possuam dinheiro, carros e outros objetos valorizados em nossa sociedade. Assim, a arte expressa o que falta na vida e, por seu turno, tece uma crítica ao modo vigente de produção e consumo. Nesse sentido, ser o “rei do camarote” é ter, por pelo menos uma noite, o reconhecimento social, o prestígio e a felicidade que faltam no dia-a-dia.

Nesse sentido, a autoafirmação como identidade social se apresenta como um conjunto de elementos individuais, ao mesmo tempo que tem conotação coletiva, pois construída a partir de relações sociais mutáveis. No tocante à identidade, Nilma Gomes salienta que:

> A identidade não é algo inato. Ela se refere a um modo de ser no mundo e com os outros. É um fator importante na criação das redes de relações e de referências culturais dos grupos sociais. Indica traços culturais que se expressam através de práticas linguísticas, festivas, rituais, comportamentos alimentares, tradições populares e referências civilizatórias que marcam a condição humana (GOMES, 2005, p. 41).

Gomes ainda destaca que o processo identitário foi construído paulatinamente, alicerçado em uma construção histórica, política e cultural, em que

o sujeito ou os sujeitos se reconhecem como semelhantes. Para isso, há de se levar em conta a construção político-social. No entanto, no Brasil essa construção cultural foi moldada ao longo do tempo de duas maneiras distintas, a primeira como símbolo de resistência, e a segunda como símbolo de dominação. Devido aos traços históricos de dominação existe certa resistência em autoafirmar-se negro e assumir a cultura popular negra. Como aponta Ricardo Ferreira:

> (...) a identidade da pessoa negra, traz do passado a negação da tradição africana, a condição de escravo e o estigma de ser um objeto de uso como instrumento de trabalho. O afrodescendente enfrenta, no presente, a constante discriminação racial, de forma aberta ou encoberta e, mesmo sob tais circunstâncias, tem a tarefa de construir um futuro promissor. (FERREIRA, 2000, p. 41).

Hall complementa esse pensamento quando afirma que:

> A cultura popular carrega esta ressonância afirmativa por causa da proeminência da palavra "popular". E, em certo sentido, a cultura popular tem sempre sua base em experiências, prazeres, memórias e tradições do povo. Ela se conecta a expectativas e aspirações locais, tragédias locais e cenários locais que são práticas e experiências cotidianas de pessoas comuns. Desse modo, ela se liga àquilo que Bakhtin chama de "o vulgar" - o popular, o informal, baixo, o grotesco -, eis porque sempre foi contraposta a alta cultura ou cultura de elite, e é, assim, um local de tradições alternativas, sendo esse o motivo pelo qual a tradição dominante sempre teve profundas suspeitas a seu respeito, e com razão. Desconfia-se de que essa tradição pode ser superada pelo que Bakhtin chama de "o carnavalesco". Este mapeamento fundamental entre o alto e o baixo foi dividido em quatro domínios simbólicos por Peter Stallybrass e Allon White em seu importante livro *As políticas e poéticas de transgressão*. Eles falam sobre o mapeamento do alto e baixo em formas psíquicas, no corpo humano, no espaço e na ordem social." Eles discutem a distinção alto/baixo como uma base fundamental para o mecanismo de ordenamento e de produção de sentido na cultura europeia e em outras culturas, a despeito do fato de que o que é alto e baixo muda de um momento histórico para outro. (HALL, 2013, p.378).

Depreende-se da afirmação de Hall que existe uma disputa simbólica entre a cultura das elites e a cultura popular no que concerne à produção de sentido e legitimação das práticas dos diferentes grupos. Por outro lado, o autor enfatiza a mercantilização da cultura popular, ao passo em que se torna o tipo de cultura hegemônica na escala global.

> Entretanto, como a cultura popular tem se tornado historicamente a forma dominante da cultura global, ele é, então, simultaneamente, a cena, por excelência, de mercantilização das industrias em que a cultura penetra diretamente nos circuitos de uma tecnologia dominante – os circuitos de poder e capital. Ela é o espaço de homogeneização em que os estereótipos e as fórmulas processam sem compaixão o material e as experiências que e a traz para a sua rede, espaço em que o controle sobre narrativas e representações passa para as mãos das burocracias culturais, às vezes até sem qualquer comentário. Ela está enraizada na experiência popular e, ao mesmo tempo, disponível para expropriação. Eu quero argumentar que isso

> é necessário e inevitável, também valendo para a cultura negra popular, que, como todas as culturas populares no mundo moderno, está destinada a ser contraditória, o que ocorre não porque não tenhamos combatido a batalha cultural suficientemente bem (HALL, 2013, p.379).

Assim, a cultura popular tem sido expropriada de seus valores e significados, sendo deslocadas e ressignificadas pelos diferentes usos sociais e apropriações pelas quais passa. Citamos aqui apenas alguns poucos exemplos: o samba, o pagode, a feijoada, a lavagem da escadaria da Igreja de Nosso Senhor do Bonfim, o vatapá, o caruru, o *"axé music"*, todos esses elementos viraram bens de consumo nacionais desapossados do cotidiano dos negros no Brasil. Ainda assim, Hall (*op cit.*) considera pertinente olhar para os objetos e repertórios culturais com um olhar detido, que busca compreender o que está por trás da forma, ou seja, que busca evidenciar o cotidiano, as lutas e os significados desses elementos da cultura popular negra que se ocultam por de traz das apropriações mercantis.

Talvez uma das práticas culturais de perfil afro que mais bem tem resistido aos processos de mercantilização seja a religião, embora se saiba que esta, ao longo do tempo, também tenha passado por transformações e negociações diversas.

III – A FORMAÇÃO DA RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA EM PORTO VELHO

3.1 – O QUE É RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA?

Embora a escravidão na África já existisse bem antes da chegada dos portugueses, foi após a chegada dos patrícios lusitanos, revestidos do discurso missionário que o escravismo mercantil alcançou grande parte do continente, tornando a região em um grande celeiro de mão de obra escrava. A expansão comercial portuguesa atravessou fronteiras entre vários grupos étnicos e arrecadou escravos desde a Mauritânia até a Costa da Mina, dominando o comércio transatlântico de forma ininterrupta entre os séculos XVI e XVIII. É o que afirma Ana Silva Scott em sua obra intitulada "Os portugueses":

> O que os portugueses fizeram inicialmente foi concentrar seus esforços nas regiões da Mauritânia, Senegâmbia e Costa do Ouro, integrando-se na rede existente de comerciantes muçulmanos, infiltrando-se nela através de rios navegáveis que penetravam para o interior, ou estabelecendo postos de comércio em locais estratégicos como as Ilhas de Arguim, São Tomé e Príncipe, o golfo da Guiné e o importante entreposto de São Jorge da Mina. Posteriormente, o comércio de escravos assumiu um papel muito maior, fundamental mesmo, para os portugueses. Os lusos foram os senhores do tráfico Atlântico até meados do século XVII, quando seriam superados pelos ingleses. Desde então até o final do XVIII, a Inglaterra foi a principal nação comerciante de escravos. Porém, no século XIX, Portugal retomou a dianteira e foi responsável pela exportação de mais de 2 milhões de africanos entre os anos de 1801 e 1850 (SCOTT, 2010, pp. 113-114).

Portugal apressou-se no processo colonialista também do outro lado do Atlântico por meio da ocupação e plantio de cana de açúcar, que propiciaram a efetiva colonização do Brasil. Tal preocupação veio à tona nos idos do segundo quartel do século XVI, pois surgiram súbitos interesses estrangeiros em colonizar as terras portuguesas além mar. Doravante, Portugal dispunha de poucos recursos humanos e financeiros, por isso incentiva a colonização das terras lusas no Novo Mundo por particulares, donatários das capitanias hereditárias. Estes passaram a investir no Brasil com a intenção de colonizar e multiplicar os seus lucros rapidamente.

Embora a escravidão na África já existisse bem antes da chegada dos portugueses, foi após a chegada dos lusitanos que o escravismo mercantil alcançou grande parte do continente, tornando a região em um grande celeiro de mão de obra gratuita (SCOTT, 2010, p. 113). A expansão comercial portuguesa atravessou

fronteiras entre vários grupos étnicos e arrecadou escravos desde a Mauritânia até a Costa da Mina, dominando o comércio transatlântico de forma ininterrupta entre os séculos XVI e XVIII. Scott (2010) tem um apontamento assertivo para este processo escravagista português, quando afirma:

> O que os portugueses fizeram inicialmente foi concentrar seus esforços nas regiões da Mauritânia, Senegâmbia e Costa do Ouro, integrando-se na rede existente de comerciantes muçulmanos, infiltrando-se nela através de rios navegáveis que penetravam para o interior, ou estabelecendo postos de comércio em locais estratégicos como as Ilhas de Arguim, São Tomé e Príncipe, o golfo da Guiné e o importante entreposto de São Jorge da Mina (SCOTT, 2010, pp. 113-114).

Os povos escravizados provenientes da África não eram da mesma região, nem mesmo de uma mesma etnia, eles eram tão diversos quanto nossas tribos de nativos ameríndios, variando desde os dialetos utilizados por eles até as formas de expressões religiosas e culturais. Observa-se que para o Brasil foi traficado uma grande variedade de etnias africanas diversas durante quase três séculos de exploração.

De acordo com Scott (2010), havia rotas específicas como as da Guiné, Mina, Angola e Moçambique que proporcionava uma maior obtenção de escravos, devido aos acordos e a superioridade bélica que por vezes os portugueses propiciavam às tribos africanas aliadas, o que facilitava a captura, a escravização e comercialização de tribos inteiras aos mercadores de escravos, incluindo reis e rainhas das tribos sobrepujadas. A autora (SCOTT, *op. cit.*) destaca ainda que o tráfico de escravos transladou milhões de pessoas das mais diferentes etnias de diversas regiões da África para a América, num movimento involuntário sem precedentes.

A chegada de centenas de milhares de pessoas escravizadas, da África para a América Portuguesa, resultou em uma miscelânea cultural que favoreceu o sincretismo religioso afro-brasileiro (FONSECA, 2012).

A partir das reflexões de Fonseca (2012) é possível afirmar que a cultura que se formou na América portuguesa a partir das interações entre as religiões ancestrais africanas, a religiosidade cristã e as ameríndias, caracterizou-se como uma cultura complexa e diversificada.

De certo, os africanos que para cá vieram permaneceram com suas lembranças ancestrais, as quais se baseavam para (re) criar suas religiões na América portuguesa. É pertinente lembrar que o processo que possibilitou a (re) criação das religiões de matriz africana no Brasil foi o sincretismo religioso. É

evidente que existem aspectos que envolvem a conceituação do termo em evidência. Entretanto, utilizamos a definição de Cacciatore (1988) de sincretismo para compreensão de seu emprego mais usual para o estudo das religiões afro-brasileiras:

> Mistura de pensamentos ou opiniões diversas para formar um único. Ecletismo. Assimilação. Integração. No caso dos cultos afro-brasileiros, assimilação de um orixá, vodun ou divindade bântu a um santo católico, formando uma só divindade. Ex.: Oxalá = Sr. do Bonfim (Bahia) , Ogun = São Jorge (Rio) etc. (CACCIATORE, 1988, p. 231).

Para Ortiz, "O sincretismo se realiza, pois quando duas tradições são colocadas em contato, no qual a tradição dominante fornece o sistema de significação, escolhe e ordena os elementos da tradição subdominante" (ORTIZ, 1980, p. 103).

O termo "sincretismo", embora polêmico, é pertinente para a compreensão dos processos recíprocos de influência das várias religiões existentes no Brasil do período colonial. Para os negros, o sincretismo foi o recurso utilizado para manterem os ritos e a memória de sua cultura:

> Ainda que patrulhados pela Igreja Católica, pelas autoridades policiais e pelos senhores, para os quais a verdadeira manifestação do divino se expressava através do catolicismo, os negros perpetuaram os seus valores religiosos, recorrendo ao sincretismo, ou mesmo a manutenção de casas culturais com a finalidade específica de reavivar os ritos e mitos religiosos da África (MANTOVANELLO, 2006, p. 26).

Fonseca (2012), por sua vez, informa que o sincretismo não foi fenômeno restrito ao Novo Mundo, pois ainda na África, durante o processo de escravização os escravizados tomavam contato com as divindades dos demais grupos, que viviam situação semelhante, ou a posição de mercador de escravos. A leitura crítica tecida por Fonseca, antes de idealizar a narrativa histórica, esclarece quanto à complexidade da cultura e a seu próprio modo de ser: dinâmico e em constante reinvenção, o que não quer dizer que a totalidade dos elementos culturais ou totalidade dos rituais e formas religiosas tenham se sincretizado.

O sincretismo foi utilizado pelos negros desde a África como uma estratégia para manter viva a sua cultura religiosa ancestral, de pouco a pouco, introduzindo ou mimetizando suas práticas religiosas com a dos povos que os venciam como uma forma de preservação. Arthur Ramos (1940), etnólogo e antropólogo brasileiro, afirma que no Brasil existiu uma clara distinção entre os cultos africanos e suas

práticas, destacando principalmente a miscigenação e sincretização que passou a fazer parte do cotidiano dos cultos afro-brasileiros.

> Em suma, já não existem no Brasil os cultos africanos puros de origem. Em alguns candomblés, principalmente na Bahia, a tradição gêge-nagô é mais ou menos conservada. Mas não se pode deter a avalanche do sincretismo. Os vários cultos africanos se amalgamaram a princípio entre si, e depois com as religiões brancas: o catolicismo e o espiritismo.
> Com mais intensidade em alguns lugares do que em outros, com predominância de uma das formas sobre outra; aqui ioruba, ali, banto, em outros pontos, caboclo-ameríndio etc (RAMOS, 1940, pp. 168-169).

O texto de Ramos elucida uma visão preconceituosa, que não se limitou àquela época, mas vigora até os dias de hoje. Nessa visão, as religiões de matriz africana são depreciadas e vistas como reduto das pessoas pobres e com menor grau de instrução. O preconceito inibe análises mais sofisticadas, capazes de uma melhor compreensão do fenômeno.

A interação entre os vários sistemas de crença apontados pelo autor, no território da Bahia não afetou inteiramente o corpus litúrgico, no tocante a continuidade à adoração das entidades sagradas africanas, mesmo que de forma diversa a que era praticada na África.

Se a um primeiro olhar, o sincretismo e miscigenação podem parecer uma solução viável para a manutenção das religiões africanas, revelando-se a via possível para sua existência, não se pode esquecer que o sincretismo é um tipo de adequação que oculta, na verdade, a intolerância religiosa e não aceitação do outro e de sua cultura. É, portanto, uma forma de ocultar a violência.

Feitas essas considerações, resta o desafio de trabalhar com o termo, reconhecendo seus limites, e discutir as diversas expressões das religiões africanas no Brasil: Babaçuê, Batuque, Cabula, Candomblé (Ketu, Jeje, Nagô, Bantu, Angola, etc.), Quimbanda, Macumba, Omolokô, Tambor-de-Mina, Tambor-da-Mata, Terecô, Jurema, Umbanda, entre tantas outas. Essa miscelânea de expressões religiosas afro-brasileiras que se formaram no Brasil trouxe para seu corpus litúrgico elementos europeus (cristianismo e espiritismo), elementos nacionais (xamanismo e cura-pajelança ameríndios) e regionais (chicha, ayahuasca) (LIMA e FONSECA, 2013; LIMA e LEÃO, 2013).

Entre as religiões afro-brasileiras destacamos o Candomblé como exemplo para mensurar algumas variações, pois as divindades cultuadas no Candomblé

mudam de acordo com a *nação do candomblé*[4]. As nações de tradição Ketu ou Nagô cultuam os Orixás, os de Angola e Congo adoram os Inquices e os de tradição Jeje cultuam os Voduns. Entretanto, com o passar dos anos e a miscigenação entre os escravos e suas "nações" de origem observa-se uma mescla entre os cultos às divindades, a exemplo de Terreiros de Candomblé de tradição Mina-Jeje-Nagô. Outra variação que se apresenta entre os Candomblés é o uso da língua ancestral utilizada na entoação das cantigas e saudações, assim como as comidas, as oferendas, os rituais e os cargos ocupados pelos seus seguidores. Entretanto existem características comuns a todas as religiões afro-brasileiras, o transe, a incorporação, o sacrifício ritual.

Em relação à Umbanda, esta é compreendida como uma variação dos cultos de matriz africana que evoluiu a partir do sincretismo religioso que já vinha ocorrendo no país desde a chegada dos africanos. Resulta da mescla das práticas religiosas africanizadas, do cristianismo, do espiritismo kardecista e da introdução de elementos regionais, como da pajelança indígena, o aparecimento de Entidades[5] que se diferenciava dos Orixás do Candomblé, chamados de Caboclos e o uso do idioma português. Recorremos a Rubens Saraceni (2001) para definição de Umbanda:

> A umbanda é uma religião sincrética, pois fundiu quatro culturas religiosas e criou uma quinta, já com feições próprias, pois não é culto de nação; não é espiritismo; não é pajelança; e não é cristianismo, mas é Umbanda, a religião brasileira por excelência (SARACENI, 2001, p. 31).

Desenvolvida em solo brasileiro e a parti dos vários repertórios de sua cultura, a Umbanda não é todavia, religião oficial brasileira e conta, ainda com poucos adeptos, se comparada à religião cristã (católica e evangélica).

Olga Cacciatore, por seu turno, define a Umbanda como uma:

> Religião formada no Brasil […] por seleção de valores e rituais, feitos a partir da fusão dos cultos africanos congo-angola, já influenciados pelo nagô, com a Pajelança (dando um primeiro tipo de candomblé de caboclo) sofrendo ainda influências dos malês islamizados, do catolicismo e do espiritismo […] e, posteriormente, do ocultismo (CACCIATORE, 1988, p. 242).

---

[4] **Nação do Candomblé**: Denominação de origem tribal ou racial atribuída aos grupos de negros africanos vindos como escravos para o Brasil. Denominação do conjunto de rituais de cada um desses povos e que determinaram os diversos tipos de Candomblés (CACCIATORE, 1988, p. 178). O termo "Nação" é também utilizado para identificar seus adeptos através do uso de dialetos, o corpus litúrgico, do toque dos atabaques, das divindades cultuadas e da origem africana dos negros escravizados desterrados para o Brasil.

[5] **Entidade:** Na Umbanda, seres espirituais importantes, mas diferentes das divindades. Podem ter tido vida material, mas são distintos dos espíritos comum dos mortos. São Caboclos, Pretos Velhos, Crianças. (CACCIATORE, 1988, p.113).

Para Lísias Negrão, a Umbanda é uma religião afro-brasileira sistematizada na década de 1920, que se encontra “entre a cruz e a encruzilhada”, ou seja, dividida entre

> [...] os apelos de suas raízes negras e os atrativos legitimadores da adoção dos princípios éticos cristãos. Embora pouco racionalizada e postulando uma visão de mundo predominantemente encantada, vem crescentemente moralizando-se a partir, sobretudo, das influências do ideal kardecista da caridade. Tal incorporação não é, contudo, linear, mas reinterpretada a partir da vivência concreta de seus agentes e moderada pela necessidade da cobrança por serviços religiosos prestados e pela "demanda", concepção mágica de conflito inter-individual (*sic*) (NEGRÃO, 1993, p. 113).

Mas esta cisão não lhe é exclusiva, pois também o candomblé e até mesmo igrejas evangélicas, como a Universal do Reino de Deus se vêm diante do dilema de conciliar os elementos e valores cristãos com os símbolos e entidades de forte apelo popular, capazes de dinamizar os cultos. Assim, trocas, negociações, inclusões e hibridizações são uma constante na histórias das religiões no Brasil. Nessa direção, verificamos que existem em certa medida similaridades entre os cultos afro-brasileiros, guardando suas particularidades, sobretudo as influências regionais que dão o tônus de singularidade a cada uma delas, a exemplo da utilização da Jurema no Nordeste e da utilização singular da Ayahuasca em um terreiro da cidade de Porto Velho (PEREIRA, 1979).

De forma geral, existem alguns elementos que também foram compartilhados em todas as expressões religiosas afro-brasileiras – o sacrifício animal e as oferendas –, pois é ponto pacifico que exista uma contrapartida de seus seguidores para com seus entes superiores (Orixá/Inquice/Vodum). Essa forma de ofertar comidas, bebidas e a imolação de animais é uma espécie de troca. Ao mesmo tempo que há essa oferta por parte dos seres humanos há também a concessão da proteção divina e a transmissão de sua força vital – seu Axé.

3.2 – O FATOR MIGRATÓRIO EM PORTO VELHO

Na Amazônia, a multiculturalidade religiosa é expressa pelas diversas práticas mágico-religiosas dos indígenas e demais povos e comunidades tradicionais, diversidade essa que se ampliou a partir do século XVIII, quando levas de negros escravizados foram trazidos para trabalharem nas minas de ouro do Centro-Oeste,

no Primeiro Ciclo da Borracha, no final do século XIX, para trabalhar na Estrada de Ferro Madeira-Mamoré e, subsequentemente, vinculados ou não a grandes obras.

Há que de destacar, contudo, que o processo de ocupação da Amazônia pelos luso-brasileiros teve início ainda no XVII, com as missões jesuítas e as expedições bandeirantes, que passaram a visitar a região com três objetivos básicos: prear os índios nativos para utilizarem como mão de obra escrava nas áreas litorâneas, coletar "drogas do sertão" e prospectar metais preciosos (BRUNO, 1967 a).

No decurso dessa exploração da região, destacou-se a expedição de Pascoal Moreira Cabral que descobriu ouro no Rio Coxipó em 1719 e no Rio Guaporé em 1737, ambos em Mato Grosso. A descoberta de lavras de ouro foi determinante para a criação de inúmeras feitorias, arraiais, vilas, capitanias e a fixação portuguesa nessas paragens. Entretanto, com intenso afluxo de expedições bandeirantes e a descoberta de ouro em terras amazônicas dos vales do Guaporé, Mamoré e Madeira, foi natural que passassem a se fixar na região com muito mais intensidade do que havia se previsto inicialmente. No dizer de Ernani Silva Bruno:

> Da descoberta das minas de ouro resultou o afluxo dos povoadores que na primeira metade do século dezoito empreenderam a ocupação mais ou menos estável de algumas áreas do Brasil Central. Notadamente as zonas centrais de Mato Grosso, em tôrno da povoação de Bom Jesus de Cuiabá, e as de noroeste, com os arraiais que se estabeleceram nas imediações de Vila Bela de Santíssima Trindade. Em Goiás, as áreas meridionais em tôrno de Vila Boa de Goiás, e as margens dos caminhos que dessas zonas se irradiaram para nordeste, em direção às divisas da Bahia, e para sueste, no rumo das fronteiras de Minas Gerais (BRUNO, 1967 b, p. 27 – grande oeste).

Para explorar as recém-descobertas minas de ouro na região do Grande Oeste era necessário enorme contingente de mão de obra escrava negra que, de quando em quando, era destacada das regiões do Grão-Pará e Maranhão para abastecer a região do Mato Grosso. Bruno complementa ao dizer que:

> Cuiabá, em 1723, só havia uma mulher casada, o restante dos povoadores vivendo em amancebamento com as criadas índias. Visitando em meados do século dezoito os arraiais de São Francisco Xavier e de Santana, observou, de outra parte, o Governador Antônio Rolim de Moura que ambos não contavam mais que sessenta moradores brancos, dos quais apenas sete eram casados, 'os mulatos, bastardos e prêtos forros podem ser outros tantos, ao passo que os escravos, pela matrícula mais recente, montam a 1175'. Em Mato Grosso que – segundo um depoimento de 1740 – haveria de ser sempre 'um cemitério de negros'. Isso porque a escassez de animais de tiro de carga fazia com que se confiassem aos negros, além do trabalho nas lavras de ouro, todos os serviços de transporte (BRUNO, 1967 b, p. 41).

O Brasil desse período passou a alicerçar-se na exploração das minas de ouro localizadas em áreas do Mato Grosso, Goiás e Minas Gerais, regiões além do Tratado de Tordesilhas. Nesse período, a economia ainda era mantida pela mão de obra escrava, tendo como primeira opção a indígena, destinada principalmente ao extrativismo pesqueiro e vegetal, todavia, com o descobrimento de inúmeras minas de ouro nessas regiões se intensificou o uso de mão de obra escrava de negros oriundos da África. Estes eram fornecidos prioritariamente pela Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão. Apesar do envio de mão de obra necessária à região mato-grossense, não tardou para a região mineradora entrar em rápido declínio econômico motivado principalmente pelo escasseamento aurífero.

Ao final do século XVIII, já era evidente o fim do ciclo aurífero no Brasil e em especial na Amazônia. Nesse período, a cidade de Vila Bela de Santíssima Trindade, antiga capital mato-grossense, foi abandonada pela população branca, que deixou tudo para trás, incluindo as casas, o comércio, a produção agrícola e até mesmo parte dos escravos, mudando-se, à pé, para Cuiabá, a nova capital do estado devido à descoberta de novas lavras de ouro. Bruno (1967b) assim relata a descoberta do outro em Cuiabá:

> Vinte e dois sertanistas da comitiva firmaram então o têrmo lavrado para notícia do descobrimento e que corresponde à própria fundação de Cuiabá: 'Aos oito dias do mês de abril de 1719 anos, neste arraial de Cuiabá, fêz junta o Capitão-mor Pascoal Moreira Cabral com seus companheiros e lhes requereu a êles têrmo de certidão para notícia do descobrimento nôvo (*sic*) que achamos no ribeirão do Coxipó'. A edificação da capela consagrada a Nossa Senhora da Penha de França significou em seguida a prova de sua intenção de se fixarem e permanecerem no lugar (BRUNO, 1967 b, pp. 28-29).

No caso específico de Vila Bela de Santíssima Trindade – MT, devido à grande miscelânea étnica que se formou sempre a partir da mistura entre negros, índios, portugueses e espanhóis foi determinante para que a herança cultural local se tornasse bastante singular. Após a partida dos portugueses para Cuiabá, os negros e mestiços que permaneceram na localidade deram continuidade às tradições culturais e religiosas herdadas do encontro de culturas em Vila Bela. Vale destacar o Festejo de São Benedito, a Festa do Divino, a Dança do Congo, do Chorado e do Siriri. Esses elementos foram moldados à semelhança da população que permaneceu em Vila Bela e arredores, dando continuidade ao misto cultural que se formou ao longo de séculos integrando elementos das várias culturas permeadas

de uma forte dose de religiosidade.

A grosso modo, as populações remanescentes de escravos que permaneceram em Vila Bela, após a transferência da capital para Cuiabá, tiveram duas trajetórias distintas, pois ou permaneceram em Vila Bela ou migraram para a periferia dos centros urbanos mais desenvolvidos, como Belém e Manaus, formando verdadeiros aglomerados humanos de classe pobre e origem negra, mulata ou mestiça, essas localidades corriqueiramente eram chamadas de mocambos.

Na transição dos séculos XIX para o XX, ocorreu significativo avanço do processo de industrialização na Europa e nos Estados Unidos. Esse processo foi seguido de perto pela descoberta da vulcanização do látex, fluido extraído da seringueira (*hévea brasilienses*) árvore nativa da Amazônia. A goma elástica brasileira ganhou grande destaque no mercado internacional devido a qualidade e abundância na floresta tropical amazônica brasileira iniciando o que os historiadores chamam de Primeiro Ciclo da Borracha. A Amazônia virou palco econômico do segundo produto mais exportado do Brasil, entre 1870-1910, o que acabou virando um chamariz para toda sorte de trabalhadores, entre eles caboclos nordestinos, nortistas, afrodescendentes e mestiços, incluindo estrangeiros. Os trabalhadores nacionais dedicados à extração da goma elástica na maior floresta tropical do mundo e os estrangeiros à construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré.

Durante o Primeiro Ciclo da Borracha e a construção da ferrovia que ligaria Porto Velho à cidade de Guajará-Mirim, formou-se um mocambo nos arredores do pátio ferroviário em meados de 1910, tipicamente destinado às pessoas de pele escura, caboclos, nordestinos e aos menos abastados. A formação dessa localidade nos é descrita por Luciano Leal da Costa Lima e Dante Ribeiro da Fonseca no artigo nominado “Formação dos cultos afro-brasileiros em Porto Velho/RO” afirma que: “já nos primeiros anos da década de 1910, nessa região amazônica, em plena construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, forma-se o primeiro bairro da cidade chamado de Mucambo, aglomerado periférico ao pátio da ferrovia” (LIMA e FONSECA, 2011, p. 5). Todavia, essas pessoas traziam consigo uma carga cultural e religiosa acumulada, não apenas herdada diretamente do contato com os negros, crioulos, mestiços e caboclos, mas também da religiosidade cooptada do catolicismo popular e das crenças e hábitos indígenas.

A economia do Brasil passou por mudanças bruscas, pois a exaustão das

lavras auríferas era premente e determinante no modelo econômico adotado pelo país na passagem da declaração de sua Independência até sua mudança no modelo governamental. As transformações mais eminentes que alteraram o percurso e o modelo econômico adotado pelo Brasil, o primeiro fator determinante foi a pressão exercida pela Inglaterra para suprimir o tráfico de escravos da África e eliminar a escravidão em território brasileiro, fazendo com que se libertassem definitivamente os últimos negros em 1888, que paulatinamente foi sendo substituída pela mão de obra livre do europeu, em certas regiões do Brasil; o segundo fator foi a adoção do plantio de café e da intensificação da mão de obra europeia; o terceiro fator a economia gomífera amazônica, que caminhava passo a passo com o café em termos econômicos e, não menos importante, a mudança drástica do modelo governamental do país, sendo adotado a República e o presidencialismo.

Nesse período, portanto, o Brasil passa a adotar o cultivo do café e a extração da borracha como elementos determinantes de sua economia. O modelo de mão de obra que se seguiu nas lavouras de café no sudeste brasileiro, em parte, foi a mão de obra negra – remanescentes da escravidão, e a outra parte vinda da Europa, empregando italianos e germânicos, em sua maioria. Na Amazônia, o que se seguiu foi outro estratagema, a do incentivo ao caboclo nordestino calejado pela grande seca de 1870 a irem para os confins amazônicos extrair a goma elástica. Vale ressaltar que essa massa populacional de caboclos nordestinos que se deslocam para as regiões gomíferas, sobretudo para Porto Velho, é "evidentemente uma população onde a herança negra já estava, na genética e na cultura, instalada por três séculos de processo histórico, que encontrou na Amazônia uma população negra remanescente do período colonial" (FONSECA, 2011, p. 3). Esse processo ainda é ressaltado por Fonseca quando afirma que:

> A partir dos anos de 1870, vem a suprir a Amazônia da crescente necessidade de braços para o corte da seringa o elemento nordestino, expulso de sua região pela miséria provocada por secas. Essa migração atingiu tal vulto que Celso Furtado a denominou "a grande transumância amazônica", responsável, segundo esse mesmo autor, pela vinda de mais de meio milhão de nordestinos para a região no período que vai de 1870 até a decadência do extrativismo gumífero, (*sic*) iniciada por volta de 1912 (FONSECA, 2011, p. 11).

Como bem observa Dante Fonseca, esse processo migratório se deu em decorrência de uma grande seca no nordeste brasileiro, no biênio 1877-1879, aliado à grande oferta de trabalho na Amazônia, o que facilitou em grande parte o

escoamento de mão de obra nordestina mestiça para o Norte do país, contribuindo integrar novas levas populacionais com a população pré-existente da região.

Pari passu à chegada dos nordestinos a Porto Velho vieram milhares de estrangeiros das mais diversas nacionalidades, a saber: italianos, alemães, estadunidenses, hindus, indianos e os barbadianos, entre tantos outros, atraídos pela oferta de trabalho na construção da ferrovia. Segundo “em Porto Velho eram chamados de barbadianos não apenas aos naturais daquela ilha, mas genericamente a todos os migrantes do Caribe” (LIMA e FONSECA, 2011, p. 5), foram determinantes para a formação da cultura porto-velhense, com eles traziam também parte de sua cultura, de sua religião, seu idioma, de seus hábitos e costumes introduzidos ao longo dos anos à cultura local.

O deslocamento desses contingentes populacionais para a cidade de Porto Velho, em particular afrodescendentes nordestinos, coadunado com a chegada de trabalhadores caribenhos à região e o contato com as populações nativas, que viviam nos arredores da cidade, foi de extrema importância para a formação de uma cultura local extremamente singular, no tocante as expressões religiosas de matriz africana. A diversidade cultural religiosa trazida por seus imigrantes também foi cingida e hibridizada pelo catolicismo, que ainda figurava como religião oficial do Estado e da classe dominante.

Resgatando o discurso de Hall (2013), poderemos entender que a imposição da cultura popular aos que fazem parte dessa massa populacional menos abastada, faz com que eles criem identificações entre si, e passem a se aglutinar como um esforço em forma de solidariedade, pois cada um dos que estão na base, ou seja, dos que integram a classe dos meios de dominação cultural, se enxergue como semelhante mesmo tendo características desiguais. Esse fator solidário fez com que se identificassem uns com outros e passassem a compartilhar de suas características culturais. Para refletir sobre o posicionamento e a construção de identidade, recorremos a Stuart Hall quando ele afirma:

> Acho que a identidade cultural não é fixa, é sempre híbrida. Mas é justamente por resultar de formações históricas específicas, de histórias e repertórios culturais de enunciação muito específicos, que ela pode constituir um ‘posicionamento’, ao qual podemos chamar provisoriamente de identidade (HALL, 2013, p. 479).

O autor encerra sua obra suscitando a questão de identidade como um posicionamento político que cada indivíduo assume, apesar de não ser um

posicionamento fixo, porém é o resultado da formação histórica de cada indivíduo que compõe o grupo social em que está inserido.

3.3 – RESISTÊNCIA EM CRIAÇÃO DO ESPAÇO PARA A VIVÊNCIA RELIGIOSA

Ao nos reportarmos à religiosidade dessa camada social local, notamos que os barbadianos, em sua maioria, eram adeptos da Igreja Batista. Entretanto, entre os vários imigrantes antilhanos existiam alguns que praticavam rituais estranhos aos costumes da Igreja Batista, aos quais os populares chamavam de “mandinga”. Os pesquisadores LIMA e LEÃO (2013, p. 9) em seu artigo intitulado “A doutrina da Ayahuasca num Terreiro Mina-Jeje-Nagô na cidade de Porto Velho-RO” apontam que durante a formação da cidade de Porto Velho surgiu um terreiro com práticas originariamente vindas da cultura popular afro-caribenha, chamado Samburucu, onde se praticava uma forma de culto chamada “Mandinga” na região do Bairro Triângulo. A pesquisadora Nilza Menezes em sua obra “Chá das cinco na floresta”, corrobora tais informações trazida pelos pesquisadores, ao transcrever uma entrevista concedida por Conroy Theophilus Shockness (MENEZES, 1998, p. 38), em que o ex-trabalhador da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, ao se referir aos conterrâneos que praticavam uma cultura religiosa paralela aos batistas, relata que:

> Alguns trouxeram de lá também, pois lá eles usam também suas mandingas... meus pais me contaram que lá, inclusive no Caribe mesmo, papai contou que havia um senhor que andava com um ninho de caba na cabeça (marimbondo que faz casa no chão, de barro, conhecido na região como marimbondo caboclo). Dizia ele que uma pessoa não podia entrar no quintal do outro e tirar uma fruta, sem a permissão, pois assim estaria amarrando seu destino (MENEZES, 1998, p. 38).

Percebemos na entrevista concedida pelo Sr. Conroy Shockness à Menezes (1998) que, entre os trabalhadores de origem barbadiana, existiam aqueles que praticavam claramente rituais nos moldes africanos, fica evidente ao regressarmos no tempo e na história que inúmeros negros de origem africana foram transportados como escravos também para a região central das Américas. Esses homens e mulheres oriundos das ilhas caribenhas que vieram para Porto Velho trouxeram consigo toda a carga cultural e práticas religiosas herdadas através de centenas de anos dos antepassados que vieram para a América a contragosto. Alguns desses afro-caribenhos não deixaram suas raízes culturais e religiosas arrefecerem,

preservando e praticando seus cultos-rituais de maneira mais próxima aos seus antecessores.

Lima e Leão (2013) transcrevem um depoimento concedido pelo Sr. Claudionor ao pesquisador Luciano Lima, em 07/05/2010, no qual o aposentado, ex-soldado da borracha e ex-integrante da Guarda Territorial da Estrada de Ferro confirma que entre os barbadianos, havia um negro trabalhador da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, chamado "Seu Benedito", que praticava tais rituais. Durante a entrevista o Sr. Claudionor afirma:

> Ele era barbadiano, não falava português, depois que ele foi mais se atualizando né, falava milhozinho um pouco... O primeiro que eu conheci foi ele, eu só conheci ele aqui. Depois foi que vieram outros, outras histórias... Ele morava aqui na Estrada de Ferro... Ele era trabalhar da estiva. **O primeiro terreiro que eu conheci aqui foi o dele**. Depois de uns dois anos, três anos foi que fundado esse de Santa Bárbara. E outros foram surgindo por aí" (LIMA e LEÃO, 2013, p. 10) [grifo nosso].

Durante as investigações Lima e Fonseca constataram que "Seu Benedito" se tratava de um negro barbadiano que, trabalhador da estiva, apesar de apresentar enorme dificuldade de comunicação devido a dificuldades em falar e entender a língua portuguesa, "o Terreiro de Seu Benedito era bastante frequentado e sempre procurado pela sociedade local para realizar trabalhos que viessem trazer a cura às doenças e a saúde a família" (LIMA e FONSECA, 2011, p. 6).

Foi apurado pelos pesquisadores que seu Claudionor foi um dos frequentadores da casa de Seu Benedito, e pode indicar com precisão a localização de tal terreiro. Foi constatado que tal residência localizava-se próximo à Estação Ferroviária, às margens do Rio Madeira, no sopé do morro onde está hoje localizado o Hospital da Guarnição. Mais tarde, seu Benedito foi expulso do seu local de residência devido ao desbarrancamento da margem, causado pela força das águas do rio Madeira, mudando-se para o cruzamento da Avenida Sete de Setembro com a Rua Tenreiro Aranha, atualmente onde fica a empresa Tecidos Novo Mundo. Seu Benedito ficou na liderança do Terreiro Samburucu ou São Benedito até meados do ano de 1942, quando repassou a coordenação e sucessão do Terreiro para uma negra pernambucana de nome Ceci Lopes Bitencourt, pouco antes de falecer em 1942.

A grande necessidade de mão de obra para a extração da goma elástica nos seringais impulsionou grandes levas de nordestinos a vir suprir ausência de massa trabalhadora. É o que aponta Ernani Bruno (1967) quando afirma que esse

contingente populacional, refugiados do nordeste brasileiro, passou a ocupar a região amazônica a partir do terceiro quartel do século XIX, em busca de trabalho farto propiciado pela extração da borracha. Bruno assinala:

> Primeiro, foram grupos de maranhenses, depois de rio-grandenses-do-norte, paraibanos, pernambucanos, alagoanos e em escala maior cearenses. Avolumou-se êsse (*sic*) movimento imigratório a partir de 1870, acentuando-se de 1877 a 1880, depois em 1889-1890 e mais tarde e 1900-1901, sempre que as sêcas mais prolongadas devastavam o sertão do nordeste (BRUNO, 1967 a, p. 134).

Souza complementa:

> Foi do nordeste que a Amazônia recebeu a mão-de-obra (*sic*) necessária à extração da borracha nos seringais. Desde que o açúcar brasileiro entrou em crise, causada pela concorrência do açúcar de beterraba no mercado mundial, a pecuária nordestina se transformara numa economia de subsistência. Significa esta mudança que a população, pelo fato de dispor de maior quantidade de alimentos, passou a se reproduzir em taxas mais elevadas" (SOUZA 1980, p. 54).

Ary Tupinambá Penna Pinheiro nos revela que entre esses nordestinos maranhenses que migraram para Porto Velho no período do 1º Ciclo Gomífero, encontravam-se "Dona Chiquinha, Dona Esperança, Irineu dos Santos e Florêncio Paula Rosa fundaram a primeira tenda de Umbanda nesta cidade, para os lado do bairro Mocambo, a 3 de dezembro de 1917" (PINHEIRO, 1986, p. 157). Esses seguidores da religiosidade afro-brasileira ajudaram a promover um complexo cruzamento entre culturas, transformando a região num lugar de intercruzamentos de elementos da religião de molde africanista, catolicismo popular e componentes da religiosidade indígena.

A pesquisadora Arneide Cemin em seu artigo "Xamanismo: algumas abordagens teóricas" afirma que desse "encontro entre índios e seringueiros, na faina de extração do látex, resultou na assimilação, pelos primeiros, de elementos básicos da cosmologia indígena." (CEMIN, 1999, p. 59). Ao assimilar esses novos elementos religiosos regionalistas, a religiosidade que aqui se formou tornou-se única, ímpar, sobretudo quando falamos da religiosidade afro-brasileira que se instalou na Amazônia brasileira nos anos seguintes à vinda dos nordestinos.

Monteiro da Silva constata que a migração de nordestinos "para os seringais, e o grande contingente maranhense formaria o horizonte dos cultos afro-amazônicos, diferentes da umbanda sulista que no início do século XX se espalhava por todo o Brasil". (MONTEIRO DA SILVA, 2004, p. 413 *Apud* VIEIRA 2012). Esse

modelo único de religiosidade afro-brasileira que se formou, em especial, na cidade de Porto Velho só foi possível por que seguidores da religiosidade afro-brasileira como Dona Ceci Lopes Bitencourt, mais conhecida pela alcunha de Chica Macaxeira, durante o período em que trabalhou nos seringais manteve um intenso contato com os indígenas e passou a assimilar e sincretizar inúmeros elementos da cultura ameríndia local.

Segundo Lima e Fonseca (2011), motivada por um desentendimento com a Mãe de Santo Esperança Rita, Chica Macaxeira junto com seu esposo Luís Lopes abandonam o Terreiro Santa Bárbara e voltam a morar no seringal. Entretanto, na década de 1940, Seu Benedito é acometido de uma grave doença e vê-se na necessidade de encontrar um sucessor para comandar o Terreiro. Todavia, nenhum dos filhos de santo da casa se mostrava preparado para assumir tal peleja como tão pouco incorporavam a entidade principal do Terreiro de São Benedito, chamado "Caboquinho da Maiada". Então, a própria entidade incorporada no Seu Benedito, designa que a sucessão do Terreiro seja repassada à Chica Macaxeira, a única que também incorporava tal entidade, sendo convidada, posteriormente, por seu Benedito a conduzir os trabalhos em Samburucu.

Com a morte de Seu Benedito, em 1942, Chica Macaxeira "herda" o Terreiro São Benedito (Samburucu) e, daquele momento em diante, passa a empregar ao culto dos vodunsis vários elementos trazidos de sua tradição afro-brasileira do Maranhão e dos conhecimentos adquiridos com os indígenas amazônicos, quando passou a implantar diversas inovações no terreiro, passando a empregar em seus rituais a chamada Doutrina da Ayahuasca. O antropólogo Manoel Nunes Pereira, quando fazia sua pesquisa sobre o ritual Mina-Jêje-Nagô na região Norte do Brasil, deparou-se com novidades introduzidas na ritualística, quando ele descreve que "foi na cidade de Porto Velho, capital do Território Federal de Rondônia, que encontrei como inovação no ritual mina-jeje, oriundo da Casa das Minas, o uso da Ayahuasca." (PEREIRA, 1979, p. 122).

A introdução da Ayahuasca num culto afro-brasileiro, principalmente nos moldes do Tambor de Mina é visto pelo antropólogo com evidente preocupação, pois o pesquisador evidencia em suas anotações que "de acordo com as leis e a tradição do culto, na Casa das Minas, não se encontraram ali noticias da utilização de

estupefacientes trazidos do Continente Africano ou de uso entre os indígenas do Brasil.” (PEREIRA, 1979, p. 143).

A inclusão da beberagem no ritual Mina-Jeje, observado por Nunes Pereira, é visto com espanto e apreensão, devido aos princípios que norteiam esse ritual serem considerados profundamente tradicionais, pois na Tradição de linha ritualística não há ingestão de bebidas alucinógenas que visem alcançar o estado de transe mediúnico. Tais práticas são observadas nas chamadas religiões Ayahuasqueiras, como a União do Vegetal e Santo Daime, que fazem uso da Ayahuasca e apresentam elementos sincretizados dos rituais espírita, cristão, afro e xamânico indígena.

As informações coletadas pelo pesquisador no Terreiro de Chica Macaxeira nos dá conta de que foram introduzidas algumas inovações na ritualística no Terreiro Samburucu. Nunes Pereira ainda observa que não foi apenas a introdução do cipó da Ayahuasca que tornou o Terreiro Samburucu único, mas também alguns elementos que foram incorporados ao corpus litúrgico, como as mensagens ou doutrinas incutidas nas letras das músicas entoadas durante o ritual, ao qual era dado o nome de “Doutrina da Ayahuasca*”* (PEREIRA, 1979, p. 142). Essa Doutrina consistia no uso da beberagem à base do chá da Ayahuasca durante os rituais de Umbanda do Terreiro, a distribuição da chicha nos intervalos das sessões e a introdução de cantigas doutrinárias que não faziam parte do repertório usado em outras casas de culto de matrizes africanas. Outro elemento abordado por Pereira (1979, p. 142) foi quanto aos mistérios mágicos que envolviam a composição do chá da Ayahuasca no Terreiro de Chica Macaxeira.

É mister, compreender que nas religiões de matrizes africanas os ensinamentos são transmitidos através da oralidade. A oralidade entre povos africanos é algo natural, entretanto tende-se na atualidade, principalmente em países da cultural Ocidental a desprezar a oralidade e as fontes orais, transformando em um gênero investigativo sempre duvidoso e desacreditado. Porém, Peter Burke (1992) em “A escrita da história” sinaliza com atenção essa tendência ao desmerecimento das fontes orais, e alerta para as possíveis explicações para a aceitação dessas fontes primárias de informação por um certo ramo academicista intelectual. Assim Burke coloca a questão:

> Por que seria tão controvertida a utilização das fontes orais? Paul Thompson sugeriu que os velhos professores não gostam de aprender

> novos truques e resistem ao que percebem ser uma erosão da posição especial do método rankeano. Isso pode ser verdade, mas eu suspeito de que há razões mais profundas, e menos estridentes. **Os historiadores vivem em sociedades alfabetizadas e, como muitos dos habitantes de tais sociedades, inconscientemente tendem a desprezar a palavra falada**. Ela e o corolário de nosso orgulho em escrever e de nosso respeito pela palavra escrita (BURKE, 1992, p. 168) [grifo nosso].

Burke (1992) aponta que as fontes orais eram bastante relevantes para os estudos historiográficos, já evidenciados por Thompson e que existe uma tendência em “desprezar a palavra falada” e apoiar de modo mais constante a escrita, como fonte mais confiável para os estudos científicos e, as vezes, sem levar em consideração a crítica ao documento, sem observar que os documentos escritos também podem ser manipulados e falseados, transformando o que era mentira em algo verdadeiro e oficial. Essa perspectiva também falseia a compreensão sobre outras culturas baseadas na tradição oral, a exemplo da Inglaterra que não tem uma Constituição escrita, ela está fundamentada na oralidade e no Direito Consuetudinário, ou seja, a Carta Magna de um povo mantém-se ainda nos dias atuais alicerçada na tradição oral, como afirma Godoy (2010).

> Os ingleses não possuem constituição escrita. O Direito Constitucional inglês vincula-se historicamente ao desenvolvimento de tradições normativas na Inglaterra, no País de Gales e na Irlanda do Norte (GODOY, 2010, p.1).

Burke (1992) afirma que a escrita está intrinsecamente ligada às esferas de poder do ente dominante, dessa forma, assim como Marx afirma, quem domina a sociedade moderna são aqueles que detêm os meios de produção. Dessa forma, notadamente, ao compararmos as duas teorias observaremos como Burke já entendia a escrita como forma de poder formal e ativa. Conclui Burke que a escrita

> É o poder de externalizar, de acumular e fixar o conhecimento. [...] Esta é a verdadeira essência do milagre de escrever e, em todas as comunidades, a capacidade de cruzar a soleira do passivo para o ativo, de passar de vítima a dominador da palavra escrita, foi a mais revolucionária de suas consequências, ainda que a mais ilusória" (BURKE, 1992, p. 170).

As religiões de matriz africana no Brasil mantiveram as tradições e o conhecimento religioso envolto em uma espécie de segredo, já que seus segredos são passados através da oralidade somente aos praticantes da religião. Além do analfabetismo predominante entre os afrodescendentes no Brasil, outro fator que foi determinante para a manutenção da tradição oral entre os negros no Brasil foi a forte coerção empreendida pela classe dominante europeizada cristã que, em certa medida, coibia a prática dos rituais religiosos de matriz africana.

É através dessa memória ancestral, acessada pelos adeptos das religiões afro-brasileiras, que são as experiências recriadas, revividas e preservadas. A tônica desse processo é tentar refazer um processo histórico cultural no qual os fatos contados sejam postos em evidência, para serem questionados e verificados e, assim possam conduzir à verdade.

Concomitantemente ao surgimento de Porto Velho, erigida às margens da ferrovia Madeira-Mamoré, temos também o nascimento do primeiro terreiro – o Samburucu que, inicialmente, localizava-se à beira do rio Madeira, mudou para o bairro Triângulo e, posteriormente, o Terreiro de Santa Bárbara no Bairro Mocambo, região periférica e pobre da cidade. Através de pesquisas, já publicadas, constatamos que as pessoas que mais recorriam e se identificavam aos prestimosos serviços espirituais e medicinais prestados pelos terreiros eram os moradores mais pobres da cidade de Porto Velho. No caso em particular de Chica Macaxeira, já na direção do Terreiro Samburucu, além de dar conselhos espirituais enquanto estava incorporada de sua entidade espiritual, ela ainda era conhecida por sua generosidade e por sua acolhida aos desvalidos, cumprindo um papel social, por vezes ignorado pelo poder público. No dizer de Lima e Nogueira:

> Além das práticas rituais do terreiro, dona Chica Macaxeira também prestava um trabalho social bastante relevante: acolhia crianças que haviam sofrido fatalidades na vida, como perda dos pais ou abandono. Além de receberem comida e moradia, eram ensinadas a serem bons maridos e boas donas de casa. No mês de dezembro, logo após a festa de Santa Luzia, os filhos de Santo eram liberados para estarem com suas famílias nos dias 24 e 31 de dezembro. As datas também eram simbólicas para Dona Chica Macaxeira. Para ela, sempre deveria se objetivar à boa manutenção do convívio familiar (LIMA e NOGUEIRA, 2011, p. 7).

Lima e Nogueira (2011) perfizeram esse mesmo trajeto de entendimento sobre as raízes econômicas da qual vieram os primeiros terreiros de Porto Velho, a origem pobre e a falta de reconhecimento das religiões afro-brasileiras foram tidas por muito tempo como um estorvo ao desenvolvimentismo das principais cidades do país, inclusive havendo casos nacionalmente conhecidos em que muitos terreiros foram invadidos, destruídos ou proibidos de funcionar. Um fato de estrema relevância quanto à perseguição e uso excessivo do poder econômico contra os adeptos de religiosidade afro-brasileira também teve em Porto Velho seu exemplo, corroborado pela verificação feita por Lima e Nogueira quando observaram que houve: “o uso abusivo do poder por parte de autoridades que queriam expulsar “o terreiro” de sua localidade, pois, nas conclusões do poder público, ele atrapalhava o

avanço urbano da cidade e incomodava pessoas influentes que moravam nas suas proximidades” (LIMA e NOGUEIRA, 2011, p. 8).

Desse modo, podemos perceber a elite instalada em Porto Velho não aceitava a existência do terreiro em uma área considerada nobre da cidade, pois destoava da paisagem burguesa almejada pelos moradores da localidade, o que motivou a mudança de endereço do Terreiro cada vez para mais distante da região central da capital, sendo seu último endereço o Km 30 da BR 319, sentido Porto Velho/RO-Humaitá/AM, deixando de existir após a morte da Mãe de Santo Chica Macaxeira em 1978.

Naquele momento, a estrutura religiosa, que se mostrava na capital do Território de Rondônia, tornava-se cada vez mais complexa, pois além dos rituais já praticados pelos adeptos nos Terreiros Samburucu e Santa Bárbara, começaram a borbotar inúmeros terreiros de práticas ritualísticas afro-brasileiras voltadas, sobretudo, para a Umbanda. Os terreiros que surgiram ao longo dos anos subsequentes, como a exemplo do Terreiro Senhor Ogum, do Babalorixá José Ribamar entre tantos outros que surgiram na emergência de serem os postergadores da ritualística das religiões afro-brasileiras voltadas primordialmente para a Umbanda, uma religião afro-brasileira surgida na passagem dos séculos XIX para o XX, tiveram suas raízes derivadas de uma mescla religiosa bem acentuada, pois trouxeram em sua acepção a mistura de concepções, fundamentos, ritualísticas, divindades e preceitos advindos da religiosidade do negro, índio, católico e espírita. De fato, o termo umbanda passou a se estratificar somente a partir das décadas de 1920 e 1930, o termo serviu para designar um conjunto de práticas rituais afro-brasileiras bem definidas e distintas das demais.

Em seu corpus litúrgico, a Umbanda tem os Orixás (entidades africanas ou africanizadas), como entidades superiores cultuadas, e diversas entidades que os representam, tais como os Preto-Velhos, os boiadeiros, os Caboclos, ciganos, marinheiros e as Pombas-Gira. De forma geral, as entidades estão organizadas em sete “Linhas”, derivadas dos Orixás que são espécies de chefes das Falanges que, por sua vez, são derivadas de acordo com a vibração espiritual de cada Orixá. Apesar de fazer parte do panteão religioso da Umbanda, os Orixás não incorporam em seus adeptos, sendo função inerente às entidades, que tem como responsabilidade virem à Terra incorporando em seus médiuns para trabalhar na

caridade, no auxílio espiritual, no aconselhamento e nas *benzeções*. Os terreiros de umbanda se proliferaram e se estratificaram na cidade de Porto Velho ao longo dos anos, sendo possível afirmar que esses rituais afro-brasileiros são bem mais populares do que a prática do Candomblé. Lima e Fonseca (2011) afirmam que corria a notícia em várias regiões que:

> Essa região era propicia e de boa aceitação das práticas religiosas afro-brasileiras, são atraídos para cá muitos babalorixás e ialorixás das mais diversas partes do Brasil. Os primeiros que se tem notícia de que para cá vieram, aconteceu na metade da década de 1960 (LIMA e FONSECA, 2011, pp. 11-12).

Lima e Fonseca (2011) ainda complementam observando que no ano de 1966, "o babalorixá pai Paulo de Omolu apresenta os primeiros iniciados nos moldes do Candomblé da Nação Angola. Hilton da Veiga Monteiro esteve nesse barco, tornando-se, assim, o primeiro babalorixá do Candomblé Angola em Porto Velho" (LIMA e FONSECA, 2011, p. 12). Esse processo de aceitação e de conversão de devotos de outras religiões afro-brasileiras para o Candomblé permitiu com que houvesse a estratificação dessa vertente religiosa na capital rondoniense, prosperando e se espraiando, principalmente após a formação da Federação Espírita e Umbandista Rondoniense (FEUR), pois estimulou a abertura de novas casas de culto, tanto de Candomblé quanto de Umbanda que, aos poucos, foram proliferando na capital e se perpetuando na cidade ao longo das décadas de 1970, 1980 e 1990.

> Federação Espírita e Umbandista de Rondônia – FEUR por Carlos Melhoral, dando novos rumos às práticas religiosas locais. A FEUR foi criada com o propósito de buscar os direitos constitucionais e do livre exercício do culto afro-brasileiro na cidade de Porto Velho (LIMA e FONSECA, 2011, p. 12).

O processo de formação da Federação Espírita e Umbandista de Rondônia – FEUR, aliado à aceitação oficial e da conversão de novos devotos ao Candomblé e à Umbanda, permitiu que houvesse a estratificação de várias vertentes religiosas afro-brasileiras na capital rondoniense, oportunizando também a visibilidade de alguns terreiros que se mantinham na clandestinidade e no obscurantismo por medo da repressão da religião oficial. Onde vários pesquisadores narram a perseguição a inúmeros terreiros e as comunidades religiosas afro-brasileiras em todo o território nacional. Graças à formação da FEUR e da consolidação de um grupo coeso, a cidade de Porto Velho passou a reconhecer e a fortalecer as práticas religiosas de

matriz africana, dos quais apenas alguns poucos se tornaram referência até os dias atuais.

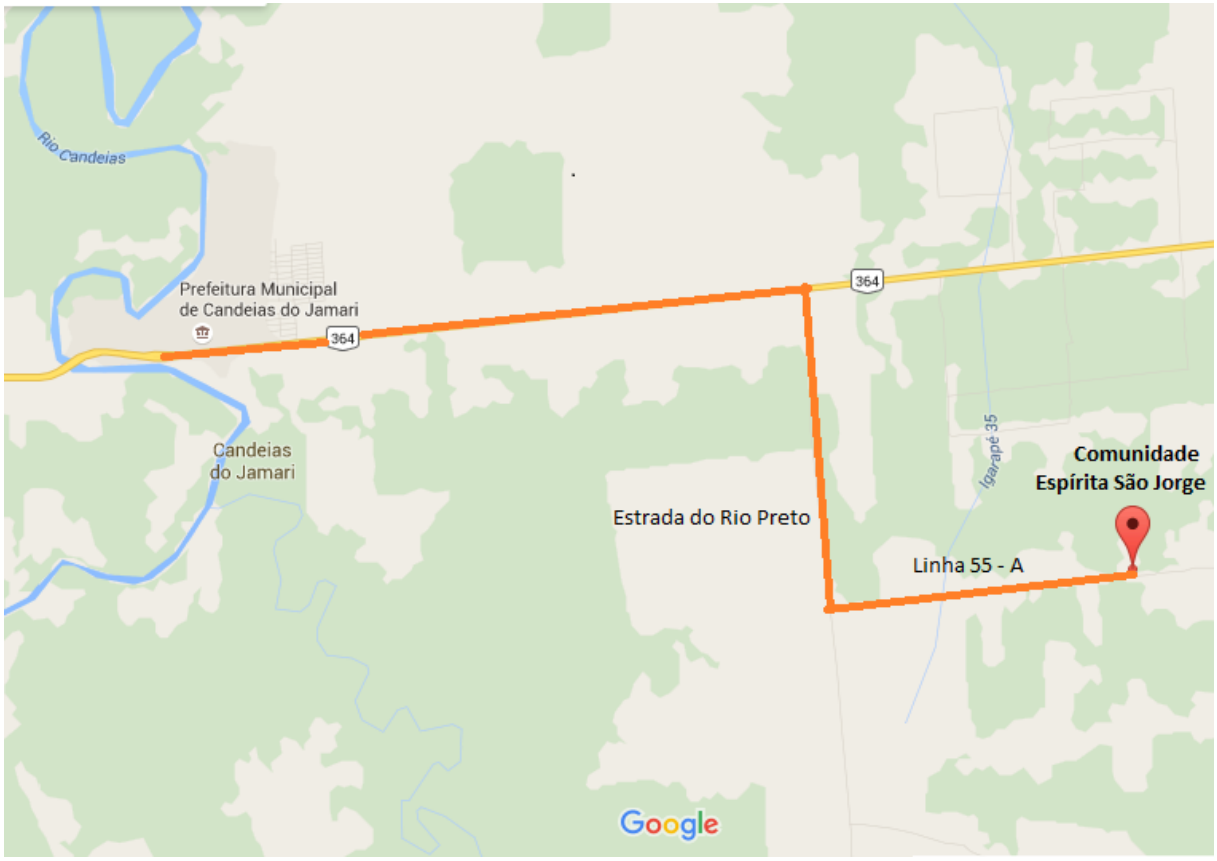
Em Porto Velho existe uma particularidade importantíssima que vale ser ressaltada, atualmente, dos 68 Terreiros listados durante a pesquisa, existem 15 terreiros que se declaram Candomblé, enquanto 53 se declaram terreiros de Umbanda. Entretanto, durante visita aos Terreiros foi apurado que nenhum dos terreiros de Candomblé visitados mantém a “pureza” em seus rituais, pois a grande maioria mantém algum tipo de vestígio dos rituais umbandísticos. Ou seja, boa parte dos terreiros de Candomblé de Porto Velho tem pelo menos algum elemento voltado ao culto aos caboclos, seja um assentamento ou mesmo por questões das origens do pai, mãe ou filhos de santo da casa. Pois grande parte dos adeptos é originária do culto aos caboclos da Umbanda. Em Porto Velho esse fator se mostra determinante, pela importância e força desse elemento regional, quer seja pela força da própria entidade, quer seja por força do regionalismo. De modo geral, essa rede de inter-relações se mostra complexa e de tão grande importância que podemos perceber que as festas de caboclos são mais festejadas pelo “povo de santo” do que a festa dos Orixás.

IV – CENTRO ESPÍRITA SÃO JORGE, ASSOCIAÇÃO ESPIRITUALISTA ILÊ AXÉ XIRÊ OYÁ E TERREIRO SENHOR OGUM

4.1 CENTRO ESPÍRITA SÃO JORGE: LOCALIZAÇÃO, CARACTERÍSTICAS E FUNCIONAMENTO

O Centro Espírita São Jorge é dirigido pelo casal Dona Maria Holanda e por Senhor Amadeu. O Terreiro está situado no Km 8,5 da Linha 55-A, na área rural de Candeias do Jamari/RO.

FIGURA 1 - Localização do Centro Espírita São Jorge



Fonte: www.googlemaps.com (2015).
Nota: Coordenadas Geográficas 8º49'19,1S 63º35'50.6"W.

A propriedade rural do casal, está marcado por dois espaços, o sagrado e o profano. O espaço sagrado constituiu-se o local do terreiro, com seus assentamentos às divindades caboclas, o Ilê de celebrações, bem como locais restritos e de entrada permitida apenas ao povo do terreiro. Algo que foi evidente nas entrevistas já realizadas com os sacerdotes (Pais e Mães de Santo) é que, na

grande maioria dos casos, a entrada na religião se deu de algum modo por motivo de doença. De forma geral essas doenças se apresentam de forma bem presente na vida dessas pessoas.

Normalmente essas pessoas são acometidas ainda crianças, são levadas para vários médicos e hospitais, mas as doenças nunca são curadas pela medicina tradicional, levando os pais das crianças acometidas pela doença misteriosa a buscar assistência junto aos pais e mães de santo das religiões de matriz africana. Esses elementos já foram observados por Anaiza Silva Vergolino em sua tese de mestrado nominado “O tambor das flores” apresentado no ano de 1976, descreve que:

> As primeiras "manifestações" ocorrem geralmente na infância e se revelam que sempre através de males físicos como tonturas e vertigens, ataques de nervos e falta de coordenação motora - sintomas esses conhecidos como "desfalecimentos". Esses males de ordem física podem ser acompanhados de acontecimentos e atos misteriosos, sejam eles fuga e retorno inexplicáveis ou provas de capacidade extra-sensorial da criança. A família, com a ajuda de pessoas entendidas, poderá identificar a mediunidade da criança e, caso seja adepta de qualquer crença de caráter mediúnico, empenhar-se-á em "desenvolver" o novo médium (VERGOLINO,1976, p. 45).

Durante a entrevista realizada com a Mãe de Santo Maria Holanda do Nascimento Brandão, pudemos verificar a mesma trajetória descrita por Vergolino (1976), trazendo inúmeros elementos idênticos na descrição dos acontecimentos, tais como as vertigens e os desmaios, e depois a busca pela cura espiritual. Nossa colaboradora assim descreve a sua entrada na vida religiosa de matriz africana:

> Minha mãe era muito rígida com *nóis*...Ela dizia pra mim: Você já tá começando com isso? Você vai apanhar...Aí eu saia, ia lá pro meio do mato, ali eu acho que era onde eu recebia a força de cura d’aquela *ingústia*, aí eu voltava pra casa alegre e satisfeita [...] Só que quando eu estava lá, eu via passar muita gente, mas eu não podia falar, eles me tomavam de conta, eu não podia falar. Eu tinha 7 anos de idade (Entrevista com Dona Maria Holanda do Nascimento Bandão dia 09/11/2013).

Esse processo mediúnico de “males do espírito”, narrado por todos os entrevistados, aqui vamos adotar a concepção de incorporação das entidades, é tido por todos os crentes das religiões afrodescendentes como o dom da mediunidade, ou seja, o poder que o médium ou “cavalo” tem de receber em seu corpo o espírito de uma entidade espiritual que está no plano superior, seja na linha dos Orixás do Candomblé, seja na linha dos encantados da Umbanda. O dom de receber ou incorporar tais entidades do mundo astral ou superior também foi descrito com maestria por Arthur Ramos o qual chamou de *“Cair no Santo ou Cair em estado de*

Santo" (RAMOS, 1940, pp. 240; 73). Deste modo, observamos as considerações de Vergolino (1976, p. 42) sobre a mediunidade e a existência dos encantados:

> A condição imprescindível para a "carreira" de um "pai-de-santo" é que a pessoa seja médium, isto é, seja reconhecida como pertencente a uma categoria especial de intermediários nas comunicações entre o mundo visível e o mundo invisível". Na definição dos seguidores, percebe-se que mediunidade é um recurso escasso porque é "faculdade que todos têm, mas é dom que só alguns Tem". No batuque são reconhecidas quatro espécies de medunidade: intuitiva, motora, clarividente e incorporativa, sendo que a "incorporativa" é considerada a mais importante. Por sua vez, esta valorização decorre da crença na existência dos "encantados", seres sobrenaturais que são espíritos que, para entrar em contacto com o mundo natural, tomam o corpo de pessoas ("cavalos"), manifestando-se através das mesmas. se um médium de incorporação" é, por definição, aquele que tem o privilégio ("dom") de "dar passagem" a um desses espíritos, então "mediunidade de incorporação" é na verdade revelada, pois como bem acentuam Os Leacocks (1972: 170) "ela é a última prova de que os encantados realmente existem" (VERGOLINO, 1976, p. 42).

O processo de incorporação de entidades pelas crianças e jovens cada vez torna-se mais frequentes até culminar num processo de aproximação com as religiões que tratam esse tipo de "problema", pois é como a maioria dos familiares interpretam a mediunidade e o dom da incorporação. Em outros momento, parentes e familiares percebem que não há como combater esse processo e encaminham as crianças que estão em desenvolvimento espiritual para serem iniciados e cuidados por Pais e Mães de Santo mais experientes. Essa experimentação do sagrado é algo premente em todos os que desenvolveram o sacerdócio dentro dos moldes religiosos afro-brasileiros. Dona Maria Holanda também passou por situação idêntica e findou aos nove anos de idade sobre os cuidados da sacerdotisa do Terreiro Santa Bárbara, Mãe Esperança Rita (que incorporava a entidade "Barão de Goré"). Observemos como Dona Maria Holanda descreve a sua entrada efetiva na religiosidade afrodescendente:

> Não lembro mais a data eu já tinha 9 anos de idade. Não lembro a data, eu fui lavar roupa era n'uma praia muito muito bonita, alvinha, alvinha, aí eu pegava ensaboava as roupas, estendia, pra esquentar, pra mim tirar a sujeira todinha, né? Aí vinha aquele cheiro bonito da água... E ali eu não via mais nada... Minha mãe sentia que eu demorava, demorava, demorava, ela aí ia me procurar, quando chegava lá eu "tava" morta, praticamente. Ela chamava, o meu pai me trazia pra casa. Quando ela não aguentou mais, ela me jogou nos braços da Mãe Esperança Rita, aqui em Porto Velho. Mas só que essas coisas que aconteciam era no interior, no mato mesmo... Aí ela não tinha como pagar a velha, aí ela mudou pra cá pra Porto Velho, pra velha me tratar, me preparar, aí ela ia pagando com lavagem de roupa, zelando da casa da velha. Assim foi que foi... aí que a velha afastou os sofredores, que era isso que vinha em mim naquela choradeira, naquela coisa, me trancando toda, era só os irmãozinhos sofredor. Então ela me tratou, serviu aos guias e abriu para que os guias viessem, os mestres, os curadores. Era 9 anos de idade, eu já ficava lá no batuque da Mãe

> Esperança, ela já abria a seção, fazia a chamada e eles vinham (Entrevista com Dona Maria Holanda do Nascimento Bandão dia 09/11/2013).

Existe ainda a herança familiar e, no caso de Dona Maria Holanda era muito presente, pois sua mãe, uma maranhense, recebia a entidade Vira-Mundo, e sua vó e a tia eram também praticantes da Umbanda. Dona Maria nos conta alguns fatos sobre a infância entre seus familiares e sua relação com o processo mediúnico de sua mãe e a tia: “Minha tia e minha mãe quando participavam de eventos, rodas, gira de candomblé ou sessão de umbanda recebiam suas entidades como também os orixás... Da linhagem nagô” (Entrevista com Dona Maria Holanda do Nascimento Bandão dia 09/11/2013).

A cada dia era mais evidente a inserção de Dona Maria Holanda em um processo contínuo de formação do sacerdócio religioso. Esse processo poderia ter sido longo, penoso e muito doloroso para Dona Maria, se a família não aceitasse o dom mediúnico da pequena Maria. Testemunhas e os próprios sacerdotes dão conta de que quando os parentes não aceitam a ajuda espiritual, a criança ou jovem padece muito, sofrendo de dores lancinantes pelo corpo, vertigens, tonturas, ânsia de vômito, desmaios entre outros acontecimentos que impedem o acometido de levar uma vida saudável e capaz. Então, depois de procurarem a Mãe Esperança Rita ser iniciada com os devidos rituais solenes, Dona Maria Holanda casou-se pouco tempo depois.

Após o tempo inicial do casamento e, depois de cumprir suas obrigações, tornou-se Sacerdotisa e foi cumprir as determinações impostas pelo seu guia. Segundo a própria entrevistada, as entidades diziam para ela (Dona Maria Holanda) procurar outros centros para que pudesse orientar outras pessoas recém iniciadas ou que estavam iniciando na vida religiosa afrodescendente. Dessa forma, proliferou seu conhecimento sobre o corpus litúrgico da religião, até o dia em que foi procurada pelo senhor Carlos Alberto dos Santos, o Melhoral, que trazia consigo uma carta que vinha da Bahia endereçada à Dona Maria Holanda.

Segundo Dona Maria Holanda, o conteúdo da carta dizia para que ela, juntamente com seu esposo o Sr. Amadeu, Rodrigo, Deolinda e Carlos Melhoral, fundarem um a Federação Espiritualista Umbandista de Rondônia – FEUR; e para que trabalhassem na fiscalização dos centros, bancas e tendas de práticas religiosas afro-brasileiras que estavam funcionando de forma precária e sem pessoas qualificadas para ocuparem o cargo de sacerdotes a frente dos centros.

Com a criação da federação, os integrantes da entidade passaram a atuar como fiscais, tendo a determinação de fecharem Centros que não tinham a possibilidade de atuar frente às necessidades impostas pela FEUR, seu Amadeu, esposo de Maria Holanda fechou inúmeros terreiros que atuavam de forma irregular ou na clandestinidade, pois muitos feriam o princípio de não saberem os quesitos básicos para atuação de um sacerdote, sem ao menos saber os principais fundamentos. As palavras de seu Amadeu são enfáticas:

> Quando nós fomos com o Melhoral, para fundar a Federação, nós corremos nesse mundão todinho... Eu o Melhoral, Maria e mais outro rapaz (um radialista chamado pela alcunha de Araquilândia, por dona Maria) ... Aí quando chego aqui, nós fomos na Seara do França, que era ali no Tucumanzal, perto duma igrejinha redonda... Aí fundamos essa Federação aqui naquele tempo eu fui nomeado fiscal, eu fechei uns 340 centros aqui em Rondônia, Porto Velho. Com polícia, que tudo era ordem da Federação... Por que, acontece o seguinte: o médio vem trabalhar numa casa espírita 5, 6 meses aí vamos sai de lá pra afundar uma banca na casa dele. "Num" sabe nem os fundamento. Se entra uma demanda, não sabe por onde, por onde entra, não sabe coisa nenhuma. Então acontecia muito aqui em Rondônia, sabe??!! Ai foi fechado... Esses documentos foi dado só pra quem era comprovante disso aí, foi muito pouca gente que pegou esses documentos pela Federação, foi muito pouca gente naquele tempo... Foi nós aqui, foi o França, foi a Deolinda, pouca gente aqui que recebeu isso, o Albertino que era da Mãe Esperança... Eu acho que não tinha uns 20... Fechava e não trabalhava mais, a polícia que fechava, eu não fechava, eu ia lá só pra ver, só pra fiscalizar... (Entrevista com o Senhor Amadeu, esposo de Dona Maria Holanda do Nascimento Bandão dia 09/11/2013).

Com o processo de criação da FEUR facilitou o reconhecimento de Dona Maria Holanda como Mãe de Santo, porém ela permaneceu visitando outros centros até a indicação de sua entidade – o Caboclo Boiadeiro da Jurema – para que depois de cumprir seu dever espiritual no auxílio a outros centros, poderia posteriormente criar o seu, para que também pudesse ajudar as pessoas necessitadas física e espiritualmente. A Comunidade Espírita São Jorge localiza-se na Estrada do Rio Preto, no km 8,5 da Linha 55 – A, zona rural de Candeias do Jamari. O Terreiro fica numa propriedade rural de pequeno porte, cercada de árvores silvestres e frutíferas, com criação de alguns animais de pequeno porte como a galinha e a galinha d'Angola, patos e cachorros, o barracão é uma construção mista de alvenaria com madeira, independente da residência da Sacerdotisa.

A arquitetura do terreiro é simples, toda pintada de azul, o piso de cimento queimado, telhas de amianto, paredes de mais ou menos um metro de altura, ladeada de bancos e tocos de madeira para sentar. Da entrada para o fundo do

Terreiro, vê-se logo o altar e o quarto dos Santos de um lado e um pequeno vestiário de outro. No altar, podemos observar várias imagens de gesso, bonecos, fotografias, quadro de Santos e objetos diversos. Tendo como destaque as imagens em gesso de Jesus Cristo e São Jorge e uma representação de Iemanjá e outra de preto-velho.

Um dos quartos é dedicado aos preto-velhos, constituído com um altar, com os paramentos, enfeites, trajes e instrumentos de trabalho correspondentes, como uma espécie de santuário e vestiário para que os filhos de santo incorporados possam se trajar de acordo com a entidade incorporada. Noutro, encontra-se um pequeno altar dedicado aos encantados de forma geral, os caboclos de pena, boiadeiros e demais entidades. Acha-se ali também diversos colares, miçangas, adereços, insígnias, maracás, indumentárias e trajes das entidades incorporadas, cocares, moringas com garrafadas e preparados para as feituras, "benzeções" e para afastar os males dos espíritos. O mesmo quarto ainda serve de vestiários para os filhos de santo se trajar, quando incorporados, além de no mesmo local se encontrar o assentamento da Pedra de Nanã.

Mircea Eliade abre uma discussão sobre o que é sagrado e o que é profano, dando destaque ao sentido "sacralizado" dado a um objeto, nesse caso, a pedra de Nanã e as indumentárias, sob a perspectiva de quem a vê com algo sacro ou mundano. Observemos o seguinte trecho:

> Manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se outra coisa, e contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do seu meio cósmico envolvente. Uma pedra sagrada nem por isso é menos uma pedra; aparentemente (com maior exatidão: de um ponto de vista profano) nada a distingue de todas as demais pedras. Para aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, a sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural. Por outros termos, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos na sua totalidade pode tornar-se uma hierofania (ELIADE, 1992, p. 13).

Constatamos, a partir de nossa observação, como cada elemento diverso que constitui o lugar de oração ou de louvação é tido como sagrado, a Pedra de Nanã, um dos principais fundamentos sacros das religiões afrodescendentes, é algo que não pertence a este mundo material, ao mesmo tempo que é algo material, isso justifica também outros elementos como o incenso e as várias espécies de defumações, pois estão ligados ao etéreo. O fogo, a água todos esses elementos ganham caráter sagrado dentro do pensamento que se constitui como instrumento

ou lugar sacralizado. Todos os trajes e adereços são para tornarem uma ligação entre o mundo material e imaterial mais intimamente selada, moldada pelo espaço sagrado do salão, onde ocorrem as incorporações. Porque nada acontece se não em um espaço consagrado determinadamente escolhido e sagrado com as devidas honras para que este seja um espaço de pureza e religação entre o mundo material (profano) e o mundo imaterial (sagrado).

Ladeando o salão pelo lado de fora encontramos uma vasta diversidade de plantas e árvores frutíferas cultivadas pelos residentes da casa, que muito fornece para a complementação alimentar de Dona Maria e de seus familiares. Pelo lado de fora, à direta, encontra-se assentamentos para exus, onde se cumpre as obrigações para a entidade nos dias devidos. De forma geral, a arquitetura do terreiro é simples, entretanto bem adornado e enfeitado sempre preparado para os dias de festa, onde os crentes se vestem com suas roupas características.

Inicia-se a sessão ou a gira com uma prece ou invocação aos orixás, essa é a função de responsabilidade do Ogã, o batedor de tambor e cantador dos pontos, até a "chegada" da entidade, que baixa ou incorpora no crente que está cantando e bailando no meio do salão, que após receberem a entidade são conduzidos até o local adequado para que se troquem, e ponham as indumentárias da entidade recebida. Após a investidura das indumentárias características da entidade recebida, o incorporado volta a bailar no centro do salão entoando cânticos para cada entidade, como é o caso do Caboclo Boiadeiro da Jurema, recebido por Dona Maria Holanda, que dá passagem aos filhos e filhas de santo do Terreiro para as incorporações. Dependendo da entidade recebida realizam-se passes, preces, orações, "benzeções", consulta aos fiéis e visitantes, que permanecem passivos ao redor da gira.

O consumo de bebidas como a cerveja, cachaça ou café amargo além do fumo ou cachimbo é moderado, dependendo muito da entidade que está incorporado no "cavalo". Pois, de acordo com cada entidade, é seu paramento, comportamento, "comida", passes, rezas, adereços e a bebida. Tomando como exemplo o preto-velho, ele normalmente tem movimentos limitados pela idade, pela saúde debilitada e pelo trabalho excessivo como escravo, só toma café amargo e fuma cachimbo, que utiliza como espécie de aspersor de fumaça sobre o

consulente. Outras entidades são mais alegres e outras mais contidas, dependendo da linha à qual pertence a tal entidade.

Os trabalhos terminam próximo da meia noite, quando os Ogãs passam a tocar os tambores e cantar para a despedida das entidades, para que elas possam "subir", deixar o corpo do "cavalo" que o serviu, ou seja, deixar o plano material e retornar ao plano imaterial – a "Aruanda". Entretanto, em dias de festa, é possível que as entidades trabalhem até o varar da madrugada, fazendo suas atividades divinatórias ou apreciando a festa em sua homenagem.

O ciclo de festas do Terreiro São Jorge é modesto, tendo como ponto alto a Festa dos Caboclos e a Festa de São Jorge, essas festas têm a participação da população local simpatizante e de outros terreiros que acompanham o ciclo de festejos do Terreiro. Dona Maria Holanda nos contou que as festas eram maiores e mais rotineiras, incluindo outras datas, mas pela sua condição econômica e a pouca ajuda que recebe dos partícipes do terreiro decidiu manter apenas as festas mais importantes de seu calendário. Abaixo, temos a tabela com o ciclo de festas do Terreiro São Jorge.

QUADRO 1 – Ciclo de festividades do Centro Espírita São Jorge

CICLO DE FESTIVIDADES DA CASA		
Data do evento	**Entidade festejada**	**Características da festa**
20 de janeiro	Festa dos Caboclos	Comemora com muita festa a vinda dos caboclos (encantados e boiadeiros) à terra para o auxílio dos necessitados. Comida de caboclo, bebidas: cerveja, pinga, vinho, champanhe e café amargo.
23 de abril	Ogum – São Jorge	Enfeitada com panos das cores do santo: a cor é vermelho e branco, predominando o vermelho, sua erva é folha de arueira, mangueira, espada de São Jorge, e as comidas típicas para o santo
24 de agosto	Festa de Pomba Gira	Vermelho, preto e amarelo ouro, comidas da entidade, trajes tradicionais.
27 de setembro	Festa de São Cosme e Damião	Cores verde, azul e rosa/vermelho. Começa no fim da tarde, porque oferece as coisas para as crianças, sendo normal enfeitar uma mesa no chão com pudim, frutas, doces, bolos, refrigerante, primeiro as crianças são servidas, não existindo bebida para Caboclo.

Nota: Quadro desenvolvido a partir do questionário preenchido por Maria Holanda do Nascimento Brandão em 09/11/2013 para o Mestrando Maycon Rock Vital Leão.

Eliade aponta a importância da festa como uma ligação entre o mundo sensorial e o extra-sensorial, quando afirma que:

> Na festa reencontra-se plenamente a dimensão sagrada da Vida, experimenta-se a santidade da existência humana como criação divina. No resto do tempo, há sempre o risco de esquecer o que é fundamental: que a existência não é 'dada' por aquilo que os modernos chama 'Natureza", mas sim que é uma criação dos Outros, os Deuses ou os seres semidivinos. Mas

> nas festas reencontra-se a dimensão sagrada da existência, tornando-se a aprender como é que os Deuses ou os Antepassados míticos criaram o homem e lhe ensinaram os diversos comportamentos sociais e os trabalhos práticos (ELIADE, 1992, pp. 47-48).

Nesse contexto, Eliade frisa muito bem a importância das festas representarem para o homem religioso um retorno às suas origens ancestrais, bem como uma forma de agradecer e festejar a própria vida concedida ao homem por um Ente superior, consagrando a festa, um momento sacro.

Existe outro momento na rotina do terreiro, quando acontece os atendimentos de reza e benzeduras que Dona Maria Holanda faz normalmente, ainda faz consultas e curas espirituais, dá passe, indica banhos de ervas, faz limpeza espirituais de ambiente e joga búzios. Dona Maria ainda nos relatou dois casos em que a família estava desenganada. O primeiro caso era de uma mulher que estava hospitalizada em coma induzido no hospital Joao Paulo II, mas que não havia perspectivas de melhora. Então, o marido da paciente hospitalizada procurou o Terreiro de São Jorge para pedir auxílio, Dona Maria logo se prontificou a atendê-lo, indicando algumas orações e algumas que teriam de ser cumpridas pelo marido, o que ocorreu de forma esperada, tendo em pouco tempo a saúde restabelecida da esposa. O outro caso foi de um homem que a procurou porque seu cunhado havia ficado louco. O motivo da loucura não se sabia. Todavia, depois de Dona Maria Holanda saber do ocorrido através dos búzios, indicou o tratamento para o rapaz. O motivo da loucura do rapaz foi causado por saber detalhes de um crime de assassinato de seu algoz. Sabendo do ocorrido o rapaz entrou em colapso nervoso, pois achava que poderia ser incriminado por tal homicídio e começou a ficar complexado com mania de perseguição.

4.2 ASSOCIAÇÃO ESPIRITUALISTA ILÊ AXÉ XIRÊ OYÁ: LOCALIZAÇÃO, CARACTERÍSTICAS E FUNCIONAMENTO

Entre as décadas de 1970 a 1990, a região correspondente ao atual Estado de Rondônia passou a atrair centenas de milhares de pessoas em busca de melhores oportunidades, principalmente devido aos Projetos de Assentamento Agrário no interior do Estado, promovida pelo Governo Federal através do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Esse processo trouxe inúmeros trabalhadores rurais para as regiões interioranas, trazendo consigo parte

das dificuldades enfrentadas pelos trabalhadores camponeses pobres, à priori das regiões Sul e Sudeste. Nesse embalo casuístico também ocorreu uma forte corrente migratória com a criação e instalação do Estado de Rondônia, a reboque, ocorreu o processo explorador de ouro, ao longo do Rio Madeira, concentrando-se prioritariamente nas proximidades da Capital.

Com a migração intensa e o rápido crescimento populacional nesse período, houve um crescimento desordenado da cidade, o que acarretou o surgimento de nichos populacionais paupérrimos ao redor da cidade, provocando o surgimento de bairros periféricos pobres e sem infraestrutura básica necessária. Esse processo fez surgir bairros como Tancredo Neves, Eldorado, Mato Grosso, Areal, Cidade do Lobo, Socialista, Esperança da Comunidade, São Francisco entre outros. São nesses bairros periféricos que, normalmente, surgem as casas de Culto de matriz africana, em parte, porque tentam suprir as demandas sociais da população mais carente, a exemplo dos Terreiros mais antigos como o Santa Bárbara, Samburucu, São Jorge, Terreiro Senhor Ogum. Boa parte das pessoas que procuram as casas de culto de matriz africana é movida por problemas de saúde. Devido ao desamparo e a falta de políticas públicas voltada para a população mais carente do município, muitos recorrem aos prestimosos serviços das entidades que se apresentam nos diversos terreiros da capital.

Vale ressaltar que não são apenas as pessoas de baixa renda que procuram tais serviços, pessoas da classe média alta, funcionários que ocupam cargos de alto escalão em diversas repartições públicas e empresários também recorrem aos trabalhos das entidades em diversos terreiros de Porto Velho, seja para serem abençoados em seus negócios, saírem de crises financeiras, resolverem problemas relacionados à saúde ou solucionar problemas amorosos. Cada um com suas expectativas e angústias pessoais recorrem aos pais e mãe de santo para se consultarem e “abrirem seus caminhos” para realização pessoal.

Entretanto, a caridade e o amor ao próximo é o que move a maior parte dos Terreiros da cidade, esse é o lema fundante da Umbanda. Entre os terreiros que se destacam nesse aspecto da caridade e da ajuda ao próximo está a Associação Espiritualista Ilê Axé Xirê Oyá fundada em 1983 pela Mãe de Santo Wilma Inês de França, mais conhecida como Mãe Wilma de Oyá. Atualmente, é considerado por uma relevante parcela dos praticantes e simpatizantes das religiões afro-brasileiras

como uma das Casas de Cultos mais influentes e frequentadas de Porto Velho, devido tanto na parte social (palestras sobre saúde da mulher, vacinação, exame Papa Nicolau) quanto na parte da ritualística, pois é considerada por muitos uma difusora do Candomblé Ketu, trazido inicialmente por Pai Torodê Wilson de Xangô (RJ).

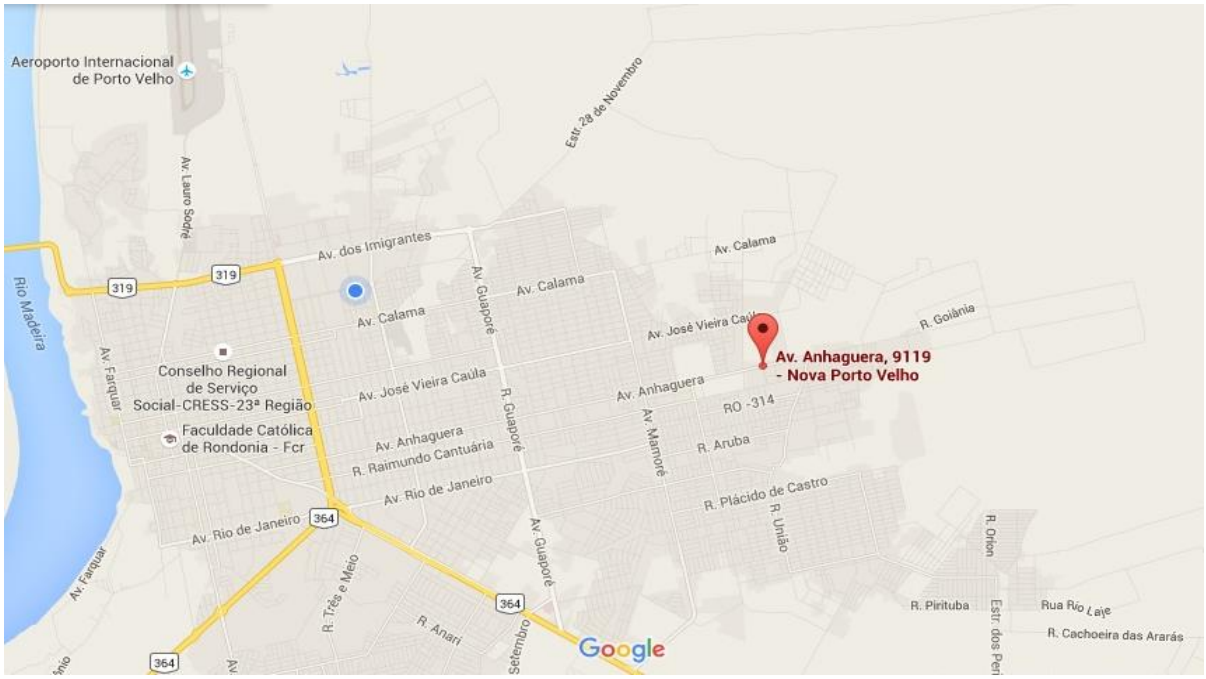
Nascida em Porto Velho, a Mãe de Santo Wilma de Oyá, começou a apresentar seus dotes mediúnicos ainda criança, passando a frequentar esporadicamente alguns terreiros de Umbanda da cidade, até verificar sua propensão ao dom mediúnico da incorporação de fato. Não tardou para que a Mãe Wilma adentrasse na carreira mediúnica, se firmando na década de 1980 quando foi raspada para Iansã no Candomblé Ketu. A raspagem para o Santo ou feitura, segundo Vergolino (1976), é condição *sine qua non* para que o iniciado nas práticas religiosas afro-brasileiras aspire um dia ser um Pai ou Mãe de Santo, e, portanto também ter o seu próprio Terreiro. No dizer de Vergolino:

> Se um médium aspira a, um dia, possuir sua própria casa de culto (aspiração muito encontrada), a condição ideal é que ele seja "feito". "Ser feito" ou "ter feitura" significa a passagem de uma pessoa através de diversas etapas de uma iniciação ritual. A importância da "feitura" reside no fato de que, por definição, somente pessoas "feitas" é que poderão, um dia, iniciar e "desenvolver" outras. Uma vez que a pessoa aspire a ser "pai ou "mãe" (líder), deve ter em mente que um líder não existe sem seguidores, e a condição para se ter seguidores é "ter feitura" (VERGOLINO 1976, p. 52-53).

Um detalhe que vale a pena ser mencionado é que a Mãe Wilma, antes do processo de feitura no Candomblé, praticava também a Umbanda, inclusive incorporando o Caboclo Sibamba. Apesar de ter sido iniciada nos moldes do Candomblé Ketu, a Mãe Wilma nunca deixou de trabalhar com entidades do panteão Umbandistico, levando a sacerdotisa inclusive a criar nas instalações do atual Ilê uma parte especial para as práticas da Umbanda.

Por muitos anos a Associação Espiritualista Ilê Axé Xirê Oyá funcionou na Rua Salgado Filho, 1106 no bairro Mato Grosso, entretanto, com o aumento da quantidade de filhos de santo e dos frequentadores, a casa já não mais suportava a demanda, principalmente em dias de festa. A alternativa foi a mudança de endereço para que pudesse atender comodamente os frequentadores e os filhos de santo. Atualmente, o Ilê funciona na Av. Amazonas, 9119, Bairro Socialista.

FIGURA 2: Mapa de localização da Associação Espiritualista Ilê Axé Xirê Oyá



Fonte: www.googlemaps.com (2015).
Nota: Av. Amazonas aparece como Av. Anhanguera no site de mapas do Google. Coordenadas Geográficas 8º45'10.4"S, 63º49'50.1"W.

O bairro Socialista fica na zona Leste da capital, região um tanto quanto desprestigiada por ser um bairro periférico e, principalmente, por falta de infraestrutura básica que atenda aos citadinos da localidade de forma satisfatória. A construção é recente, o terreno é amplo e supre todas as necessidades para que se realizem as prerrogativas da religião.

Ao adentrar o Terreiro, vemos uma pequena faixa de terra que ladeia a passarela central. Do lado direito, encontram-se os quartos dos Santos (Yás, Exu, Ogum e Oxossi,) e a esquerda também há quartos dos Santos (Oxalá, Xangô e Omolu), além da Casa das Yabás e os Santos de Tempo. Mais adiante, à esquerda encontra-se em local separado do salão principal, um pequeno salão ladeado de meia parede, local destinado ao culto ao Exu e à Pomba-Gira, seguido de seus assentamentos. Logo após, segue-se a cozinha e um salão de médio porte os quais se destinam à deglutição das comidas servidas, após as sessões. Em seguida, do mesmo lado, existem dois banheiros para o público frequentador e, logo mais, no fundo do terreno, foram construídos alguns compartimentos que servem tanto como camarinha quanto de quarto para repouso e pousio para os visitantes que não têm

como retornar as suas casas nos dias em que as sessões se alongam até depois da meia noite.

Logo na entrada principal do terreno, podemos observar o salão principal, que se destina ao ritual de Candomblé propriamente dito. O salão principal tem fino acabamento, tudo de muito bom gosto, o piso todo revestido em cerâmica com desenhos geométricos tribais que remetem às estampas das roupas usadas pelos africanos, há uma entrada principal e duas saídas de emergência. Também há vários janelões que permitem a circulação do ar, e vários ventiladores de parede, o que deixa a temperatura do ambiente relativamente agradável. Inúmeras cadeiras ficam ladeando o salão. No meio do salão, podemos observar dois elementos obrigatórios: o *intoto* e *cumieira*[6] com os fundamentos da casa. Do lado direito, no interior do salão principal, está estrategicamente posicionado o "quarto de jogo", destinado ao jogo de búzios, tradicionalmente destinado a previsões do futuro, verificação e definição do Orixá do consulente. Ao fundo, vê-se um pequeno estrado de madeira destinado ao posicionamento estratégico dos Ogãs e seus atabaques que, por sua vez, controlam através da batida dos tambores a rítmica dos transes ou estado mediúnico.

Em uma pequena saleta, anexa ao salão, vemos um espaço que serve aos rituais da Umbanda, às incorporações dos caboclos, a qual Mãe Wilma chama de "Espaço dos Caboclos". É uma pequena sala à direita do Salão principal com um pequeno Altar, em "L" aproveitando a parede direita e uma parede de fundo. No altar, estão distribuídas várias imagens dos Orixás, algumas imagens do panteão cristão católico como a de Jesus Cristo e São Jorge, misturando-se às imagens de caboclos, pretos-velhos, encantados de pena, erês e várias velas distribuídas pelo altar. Por trás dessa saleta, há também um pequeno espaço destinado a guardar várias indumentárias, trajes, utensílios, velas, charutos, cachimbos e outros instrumentos de trabalho, que são utilizados pelos Caboclos, Boiadeiros, ou Preto-Velho durante o período em que está incorporado no médium.

O Ilê Axé Xirê Oyá goza de bastante prestígio entre as várias camadas da sociedade, pois tem entre seus filhos de santo e frequentadores assíduos médios e altos funcionários públicos, enfermeiros, comerciantes, psicólogos, professores,

[6] **Intoto e cumieira**: São elementos que fazem parte dos fundamentos de um Terreiro de Candomblé. Enquanto a cumieira ou comeeira fica no lugar mais alto do barracão, o intoto fica na parte central do barracão, "plantado" no chão afixando o Axé da Casa.

entre outros, além de contar com pessoas de classes intermediárias e as de menor poder aquisitivo. A Mãe Wilma as trata sem distinção, todos colaboram na medida do possível com a limpeza do local, ajudando a servir as comidas após as sessões, monetariamente para a manutenção do prédio, como também nas obras caritativas desenvolvidas pela Associação.

De forma geral, os filhos de santo da casa são assíduos às sessões, tendo como média entre 30 a 40 filhos de santo durante os sábados, dia dedicado aos Caboclos e o desenvolvimento da Umbanda. Dos terreiros visitados por nós, durante a pesquisa, esse foi o que mais nos chamou atenção pela quantidade de filhos de santo e a assiduidade dos frequentadores, vendo poucas pessoas que vão ao terreiro apenas em momentos oportunos. Essa quantidade de filhos dedicados às sessões rotineiras nos chamou a atenção pela constância de inúmeros filhos a todos os encontros, o que verifica-se em tantos outros terreiros é de que seus frequentadores só aparecem em dias de festa ou de quando em quando por eventuais dificuldades na vida profana.

Essa quantidade de filhos e filhas de santo no Ilê da Mãe Wilma também é proporcional ao doutrinamento que ela exerce aos seus seguidores, controlando tudo que se passa no Terreiro, inclusive utilizando-se de um livro de frequência para todas as pessoas que vão às sessões. Mãe Wilma delega serviços às Ekedis que contam com a ajuda de alguns filhos de santo na função de auxiliares na feitura da comida que será servida após todas as sessões, eles também colaboram na limpeza do salão principal e das dependências do terreiro. As Ekedis são fundamentais para o bom andamento das sessões, pois são elas que auxiliam diretamente Mãe Wilma quando está incorporada, e amparam os demais filhos de santo quando recebem suas entidades. Passaremos agora a discriminar em uma lista os filhos de santo, qual o seu orixá e quais entidades que cada um deles incorpora.

QUADRO 2 – Entidades desenvolvidas na Associação Espiritualista Ilê Axé Xirê Oyá

ENTIDADES DESENVOLVIDAS NO TERREIRO						
Nº	**Médium**	**Orixá**	**Caboclo**	**Exu**	**Pomba Gira**	**Preto Velho e Erê**
01	Aparecida	Yemanjá	Penacho Azul	Pimenta	x	x
02	Regina	Oxumaré	X	x	x	x
03	Edilaine	Ewa	Cabocla de Pena	x	Rosa dos Ventos	x
04	Priscila	Iansã	Boiadeiro/Tupi	x	x	x
05	Uendson	Xangô	Boiadeiro/	Barão	x	x

			Pena Branca			
06	Janina	Yemanjá	Jurema	x	x	x
07	Teninha	Xango	X	x	x	x
08	Eloiza	Yemanjá	X	x	x	x
09	Simone	Oxumaré	Flecheiro	Rainha	x	x
10	Soyane	Yemanjá	Jurema	Espanhola	x	x
11	Marcia	Ogum	X	x	x	x
12	Valéria	Obá	X	x	x	x
13	Enrique	Xango	X	x	x	x
14	André	Oxossi	X	x	x	x
15	Vanessa	Ossain	X	x	x	x
16	Kiki	Oxum	X	x	x	x
17	Lucas	x	X	x	x	x
18	Lanny	Yemanjá	X	x	x	x
19	Beto	Logun Edé	X	x	x	x
20	Gabriel	Yemenjá	X	x	x	x
21	Larissa	Oxossi	X	x	x	x
22	Beatriz	x	X	x	x	x
23	Marcia	Ogum	X	x	x	x

Fonte: Quadro desenvolvido a partir do questionário preenchido por Wilma Inês de França em 10/05/2014 para o Mestrando Maycon Rock Vital Leão.
Nota: Os campos não preenchidos do quadro devido aos adeptos não "desenvolverem" nenhuma entidade ou estar ainda em desenvolvimento.

Observando a discriminação da lista de entidades, podemos perceber a quantidade de caboclos do tipo "Boiadeiro" em desenvolvimento, isso é um elemento inusitado para a nossa pesquisa, vários indícios e estudos preliminares indicavam apenas uma "suave" presença deste elemento dentro das práticas rituais entre as religiões afro-brasileiras. Essa presença pode se explicar por motivos que parecem óbvios, a proximidade com a maior floresta do planeta, a região está cercada por inúmeras tribos indígenas milenares, a inexistência de pastoreio extensivo de gado até a década de 1970, a falta do ambiente característico do agreste nordestino. Todos esses elementos, a princípio, poderiam, em tese, limitar o aparecimento ou a proliferação de tais entidades. O elemento identitário entre a entidade e o receptor ou médium parece não prevalecer como verdadeiro neste caso. O que postulamos e comprovamos, em parte, é que em momentos anteriores, as Entidades chamadas de Caboclo de Pena (representado pela figura do índio) e outros chamados de Encantados tendiam, até 10 ou 15 anos atrás, isto é, eram maioria absoluta nos terreiros de tradição de Umbanda de Porto Velho.

O Ilê Axé Xirê Oyá nasceu para celebrar o ritual de Candomblé Ketu, trabalhando em toque de Candomblé, com objetivos de celebrar a vida, celebrar os Orixás. A saudação aos Orixás é de forma rotineira, cumprindo com suas obrigações antes da abertura dos trabalhos no salão. Desse modo, todos posicionam-se para a

entrada no salão principal, fazem as saudações necessárias e tomam cada qual o seu lugar, iniciando-se o toque dos atabaques e as músicas entoadas pelos Ogãs, fazendo com que se faça abrir os trabalhos ritualisticamente, passando brevemente pelos pormenores rituais, abrindo para a dança ritual que se segue de forma ordenada em sentido anti-horário. Dessa forma, estimulando-se os sentidos sensoriais e extra sensoriais de cada partícipe da roda no salão, até a chegada ao ponto alto do processo, o êxtase religioso, que se dá através da incorporação do Orixá no corpo dos médiuns.

Shirokogoroff (1935 Apud LEWIS 1971) tem uma perspectiva brilhante sobre a dança, a música, o ato de incorporação e o processo que leva o médium ou xamã ao êxtase religioso. No dizer do autor:

> A música ritmada e o canto, e depois a dança do xamã, gradualmente envolve mais e mais cada participante numa ação coletiva. Quando a plateia começa a repetir os refrões junto com os assistentes [...]. O ritmo da ação aumenta, o xamã possuído por um espírito não é mais um homem comum ou parente, mas um posto (i.é, encarnação) do espirito; o espirito age junto com a plateia e isso é sentido por todos. O estado de muitos dos participantes é agora próximo ao do próprio xama e só mesmo a profunda convicção de que na presença do xamã o espirito só pode entrar nele, impede que os participantes sejam possuídos em massa pelo espirito. Esta é uma condição muito importante da xamanização que, no entanto, não reduz a suscetibilidade coletiva a sugestão, alucinação e atos inconscientes produzidos num estado de êxtase coletivo. Quando o xamã sente que a plateia está com ele e o acompanha, torna-se ainda mais ativo e esse efeito se transmite à plateia. Depois da xamanização, a plateia relembra vários momentos da performance, a grande emoção psicofisiológica e as alucinações de visão e audição que experimentaram. Sentem então profunda satisfação – muito maior que aquela produzida pelas emoções de um espetáculo de música e teatro, literatura e fenômenos artísticos em geral do complexo europeu, porque na xamanização a plateia ao mesmo tempo atua e participa (SHIROKOGOROFF, 1935 Apud LEWIS 1971, p. 60).

O conjunto procedimental que leva o médium ao êxtase religioso é o ápice de toda ritualística das religiões de matriz africana. Sem esse processo não haveria comunicação com as Entidades superiores, ou seja, não haveria a possibilidade real de haver o *religare*, a religação entre o criador e a criatura, entre o mundo material e imaterial, entre os dois planos em que estamos separados.

Após a manifestação dos Orixás ao público presente e se fazer toda a ritualística necessária, ocorre o inverso, a “desincorporação” da Entidade de seu médium que se despede e se recolhe para terminar suas obrigações de ritual. Então é servida as comidas especialmente preparadas para tal evento. Em geral, todos os presentes são convidados também para o ágape fraternal, que serve também para

estreitar os laços de união entre os pais, mãe e filhos de santo com o público convidado.

Passemos a falar sobre o calendário do ciclo de festas do Ilê Axé Xirê Oyá. A casa de culto da Mãe Wilma conta com um ciclo de festas bastante extenso, que se inicia em março com a homenagem às mulheres e termina apenas em dezembro, fechando com uma festa de confraternização entre os filhos de santo da casa e seus familiares. Observemos abaixo a listagem destas festividades.

QUADRO 3 – Ciclo de festividades da Associação Espiritualista Ilê Axé Xirê Oyá

CICLO DE FESTIVIDADES DA CASA		
DATA DO EVENTO	**ENTIDADE FESTEJADA**	**CARACTERÍSTICAS DA FESTA**
Março	Homenagem às Mulheres	Palestras sobre saúde da mulher, atendimento ao público externo
Abril	Semana Santa	Ritual interno com renovação de energias, confraternização e café da manhã
Maio	Pretos velhos	Ritos de Umbanda, louvando os Pretos Velhos, com rezas e passes, ao final é oferecido um jantar com a tradicional feijoada
Maio ou junho	Festa das Yagbás	Toque de candomblé em homenagem aos Orixás femininos
Junho ou julho	Festa do caboclo Sibamba	Homenagem ao caboclo da Yalorixá – Sibamba e seus camaradas – toque de Umbanda.
Julho	Roda de Xangô	Homenagem ao Orixá Xangô - Toque de Candomblé
Agosto	Festa de Exu	Homenagem às Pombas Giras, Ciganas e Exus – toque de Umbanda
Agosto	Alubajé	O grande banquete do rei Obaluaiê - Toque de Candomblé
Setembro	Festa da Oxum	Festa da Oxum do Pai Chiquinho
	Festa para as crianças	Festa a Cosme e Damião e todas as crianças, com toque de Umbanda, comidas e doces diversos, com a manifestação dos filhos de Santos e seus Erês.
Outubro	Festa do Acarajé	A maior festa da Casa – Homenagem ao Orixa Iansã, dona da casa – Toque de Candomblé
Dezembro	Festa da Cabocla Joana Gunça	Cabocla do Pai Chiquinho da Oxum
	Confraternização	Festa entre os filhos, familiares e amigos, com troca de presentes e muita alegria

Fonte: Quadro desenvolvido a partir do questionário preenchido por Wilma Inês de França em 10/05/2014 para o Mestrando Maycon Rock Vital Leão.

Desde a pré-história, os povos primitivos já expressavam suas alegrias e suas expectativas através das mais diversas formas, entre elas os cânticos e as danças rituais. A expressão corporal é uma das formas mais intensas de celebrar a vida, a saúde, a alegria, a dor e o agradecimento, sendo a expressão ritual mais distinta para todas as ocasiões possíveis e para todo tipo de cerimônias.

A dança entre os povos da África é a forma mais evidente de celebrar a vida entre seus membros, exaltar o nascimento, a morte, o plantio e a colheita. A dança é

a celebração mais festejada pela maioria das tribos e nações tendo várias características em comum, tais como o uso evidente de tambores e atabaques, palmas, organizando-se em fila ou em círculo e, raramente, aos pares para suas celebrações e festejos. Semelhante aos nossos nativos ameríndios, os africanos, em geral, pintam os corpos, enfeitam-se ou usam máscaras para expressar os sentimentos, seja de lamentação, felicidade ou celebração ritualística, sendo acompanhados por instrumentos de percussão e palmas, batidas de pés e bailados em forma de ciranda, destacando-se a Ahouach, Guedra, Gnawa e Schikatt.

No Brasil, desde o período colonial, os negros tiveram sua cultura associada à alegria, à dança, ao batuque, à música e às festas. Essa assimilação se deu pela necessidade de os negros criarem uma válvula de escape para suas vidas sofridas, sob a égide do chicote e do pelourinho. É possível afirmar que, de certa forma, as festas serviram como esteio para a manutenção de sua cultura. De modo geral, as festas "libertavam" momentaneamente os escravos de sua vida sofrida e do ambiente hostil, além de servirem como ato de renovação de sua devoção, perpetuação dos seus valores e renovação da disposição de viver.

Nina Rodrigues (2010) observa a importância da dança, da festa e da música para a manutenção da cultura dos negros no Brasil. Assim ele descreve: "ao som de ruidosos tambores e das melopéias africanas, tão monótonas, passavam os negros noites inteiras e às vezes dias a fio em trejeitos e esgares coreográficos, em danças e saltos indescritíveis" (RODRIGUES, 2010, p. 155). Ainda contamos com a descrição de Mary Del Priore em sua obra "Festas e utopias no Brasil Colonial", ela fala sobre a importância da festa na vida, não apenas dos negros, mas também dos índios, mestiços e brancos, quando afirma que a festa é uma "oportunidade para recriar seus mitos, sua musicalidade, sua dança, sua maneira de vestir-se e aí reproduzir suas hierarquias tribais, aristocráticas e religiosas" (Del Priore, 2000, p. 89). A autora ainda complementa seu pensamento expressando a dinâmica das festas no Brasil Colonial, afirmando:

> Índios, negros, mulatos e brancos manipulam as brechas no ritual da festa e as impregnam de representações de sua cultura específica. Eles transformam as comemorações religiosas em oportunidade para recriar seus mitos, sua musicalidade, sua dança, sua maneira de vestir-se e aí reproduzir suas hierarquias tribais, aristocráticas e religiosas. (...) o Estado Moderno está, por outro lado, empenhado em modificar os códigos culturais que desabrochavam na Colônia (DEL PRIORE, 2000. p. 89).

Todos esses elementos ajudaram a fundar a cultura popular brasileira que se alastrou em todos meandros da sociedade, possibilitando uma troca de olhares entre as classes sociais, o que culminou no mosaico cultural simbolicamente representada pelas festas e festejos populares.

4.2.1 Caboclo Sibamba

É uma grande festa do Ilê Axé Xirê Oyá, um festejo em honra à primeira entidade a se manifestar na Mãe Wilma, recebendo as honras da casa nesse dia em especial. Particularmente, esse é um festejo tipicamente da Umbanda, e como de costume vários médiuns comparecem a grande festa do Caboclo Sibamba. Os que comparecem trajam-se com roupas brancas ou com estampas florais, trazendo à comemoração um ar alegre e muito descontraído. Os trabalhos se iniciam quando os médiuns se dispõem na gira de Caboclo, saúdam os Orixás e ao povo da Jurema. Tudo transcorre de maneira muito festiva e alegre, os médiuns incorporados, cada um com sua entidade, saudando o Caboclo Sibamba e os frequentadores da casa. A festa alonga-se horas a fio com os Caboclos saudando aos frequentadores, bebendo e fumando.

Entretanto, os Caboclos não esquecem de seus compromissos, eles atendem os frequentadores que precisam, dando-lhes passes, rezando e benzendo. Enquanto transcorre a gira de Caboclo no salão principal, as *Ekédis*[7] e *Abiãs*[8] são responsáveis por prepararem a comida que logo mais será servida a todos os convidados e às entidades que ainda estão incorporadas em seus receptores. Ao Caboclo Sibamba é servido peixe assado na brasa, na parte externa do salão, acompanhado de seu cortejo de Caboclos, em sua maioria na linha de Boiadeiro. Simultaneamente, todos os presentes dirigem-se à parte externa do Ilê para que possam degustar a farta comida posta à disposição dos frequentadores, pais e mães de santo e demais convidados. É servida uma grande e diversificada quantidade de frutas, bebidas e refrigerantes, acompanhada por uma refeição variada, preparada para o dia. Ao final das comemorações alusivas ao Caboclo Sibamba, é oferecida a

[7] **Ekédis**: São moças ou mulheres que não entram em transe e têm a responsabilidade de amparar as filhas de santo quanto entram em estado de transe. Também podem ter a função de auxiliar da Mãe ou Pai de Santo durante as sessões, de acordo com CACCIATORE (1988, p. 109).
[8] **Abiãs**: Indivíduo não iniciado no Candomblé. Noviça, conforme CACCIATORE (1988, p. 34).

cada convidado uma fruta escolhida pela entidade, como forma de agradecimento ao convite aceito, para que possam todos os caboclos se despedirem e fecharem a gira como de costume.

4.3 TERREIRO SENHOR OGUM: LOCALIZAÇÃO, CARACTERÍSTICAS E FUNCIONAMENTO

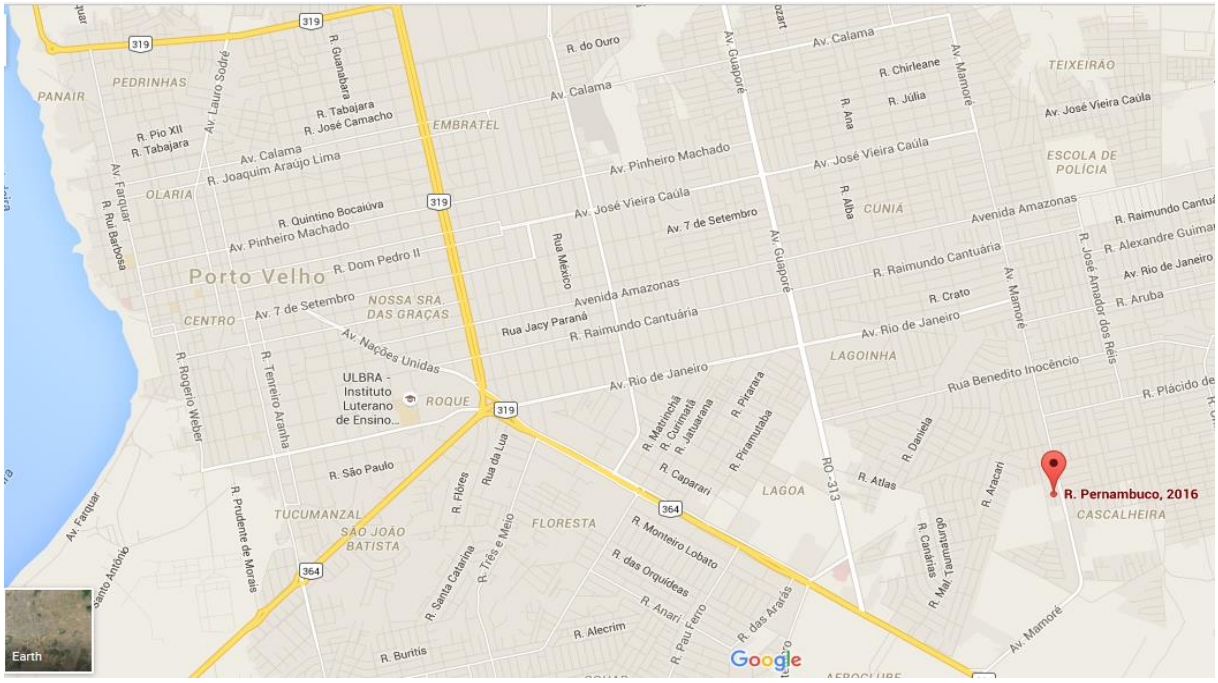
Para começarmos a falar sobre o segundo Terreiro – o Terreiro Senhor Ogum, organizamos duas entrevistas concedidas pelo seu sacerdote, muito famoso entre os praticantes de cultos afro na cidade de Porto Velho. Registrado com o nome de José Ribamar Barbosa Vieira, nasceu em 12/02/1944, na pequena cidade de Parnaíba, interior do Piauí, filho de pais maranhenses, veio para Rondônia ainda muito novo. Na infância, começou a apresentar os primeiros sinais de mediunidade, tonturas, desmaios, dores de cabeça sem explicação, os pais recorreram aos médicos tradicionais que não achavam a raiz do problema do jovem José Ribamar. Como já ressaltado por Vergolino (1976, p 45) é quase sempre da infância para a adolescência que começam a aparecer os sinais de mediunidade, os pais, por falta de amparo da medicina tradicional, findam procurando a ajuda espiritual. Em muitos casos, recorrem à orientação espiritual de um Pai ou Mãe de Santo de tradição religiosa afrodescendente.

Após ter sido curado dos males do espírito que o acometia, José Ribamar passou a frequentar assiduamente os terreiros existentes na cidade de Porto Velho, sendo iniciado (feitura) nos rituais da Umbanda por Pai Hilton aos 23 anos de idade, em 1967, no Terreiro São Sebastião, do qual descende o seu Axé. A partir desse período de iniciação, passou a cumprir todas as obrigações e a desenvolver seus dons mediúnicos, praticando tanto os dons da cura, das rezas quanto dos passes. Passou a ser um respeitado praticante da ritualística umbandista, que cumpriu com as determinações que eram colocadas por seus guias. Após o tempo necessário, Mãe Helena (Terreiro de São Sebastião) cobriu as obrigações do tempo de seu José Ribamar, completando o ciclo necessário para a formação de um excelente Pai de Santo, nos moldes da Umbanda.

Após todo o processo necessário e a experiência adquirida, seu José Ribamar montou seu Terreiro para cumprir as determinações espirituais que

acompanham o cargo de um Pai de Santo. Mesmo após a criação do Terreiro Senhor Ogum pelo Pai José Ribamar, mais conhecido como Zé de Ubirajara, ainda continuou atuando na vida profana, trabalhando com os mais diversos serviços. Entretanto, Pai Zé de Ubirajara aceitou as determinações de seus guias espirituais e acabou se dedicando exclusivamente ao Terreiro e às entidades. Atualmente, o Terreiro está localizado na Rua Pernambuco, 2016, Bairro Três Marias, Zona Leste da capital. O Terreiro fica na periferia da cidade, está voltado ao atendimento da população mais carente, entretanto goza de boa reputação e já foi bem frequentado por pessoas de posses da capital.

FIGURA 3: Localização do Terreiro Senhor Ogum



Fonte: www.googlemaps.com (2015).
Nota: Coordenadas Geográficas 8°22’81.11S, -63.84’10.27W.

O terreiro fica no mesmo terreno da residência de Seu José Ribamar, dividindo espaço entre o sagrado e o profano. A casa de culto tem instalações simples, exceto o salão, onde se realiza a tradicional incorporação. Este fica à esquerda de quem entra no terreno e é coberto de telha de amianto. O terreiro é o que podemos chamar sincreticamente de templo, onde são dirigidas as preces, orações, pedidos, oferendas, e também onde acorre o ato mágico-litúrgico, ponto alto de toda e qualquer religião. ELIADE considera que “o templo representa a

imagem do Mundo, comporta igualmente um simbolismo temporal" (ELIADE 1992, p. 40) e complementa afirmando que esse mesmo "templo é, ao mesmo tempo, o lugar santo por excelência e a imagem do Mundo, ele santifica o Cosmos como um todo e também a vida cósmica" (ELIADE 1992, p. 41). Logo após a entrada, à direita, vemos o quarto dos Santos, e à esquerda uma construção um pouco envelhecida pelo tempo e outro tanto pela falta de conservação que parece ser o roncol.

Entretanto, o que mais chama a atenção é o salão, tendo a parede do fundo pintada de azul, as outras duas são apenas de meia altura, e a lateral com uma enorme pintura de quatro entidades sagradas, a saber: dois índios, um boiadeiro e um caboclo. A imagem de fundo é um céu noturno, com a lua cheia, algumas nuvens e estrelas, nela a imagem dos dois índios ganham ainda mais destaque na pintura, pois além de representarem o povo nativo da terra dos papagaios, ainda ostentam cada um deles um cocar que, no lugar de penachos de aves, está um arco íris. O segundo representante é o caboclo nordestino que veio para essas regiões amazônicas com a esperança de dias melhores. Curiosamente, ele traja uma calça de algodão cru, camisa de botão na cor azul, um lenço vermelho em volta do pescoço e um chapéu de palha, tipicamente o estereótipo pintado nas propagandas nacionais do período áureo da borracha, tendo muito similaridade com o antigo soldado da borracha. O terceiro elemento é o boiadeiro. Representado na pintura com as características do homem tipicamente sertanejo do Nordeste brasileiro. Essa figura vem ganhando destaque entre os Terreiros de Umbanda, pela expressão da forte energia (vibração) que o médium apresenta quando incorporado.

Outro ponto que vale ser ressaltado é que não existe um altar no salão, algo tradicional entre os terreiros já visitados e investigados, o que se pode constatar é que todos os elementos que compõem o altar estão em uma camarinha anexa ao salão. Tendo as imagens das divindades de São José de Ribamar, Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora Aparecida. Essa saleta também serve para guardar os trajes e adereços das entidades incorporadas durante as sessões no terreiro. Essa saleta também serve de vestiário na hora da troca de vestimentas tradicionais, utilizadas pelo médium incorporado, além de servir para guardar todos os elementos e objetos utilizados durante as sessões, tais como os tambores, maracás, velas, defumadores e incensos.

Vale registrar também que, de modo geral, as religiões de matriz africana vêm perdendo espaço para a igrejas evangélicas, sobretudo, para as neopentecostais como a Universal e Assembleia de Deus, que despontam como um fenômeno religioso que atrai centenas de milhares de pessoas de todos os credos, seitas e denominações religiosas pregando um salvacionismo de caráter rápido e duradouro, acompanhado com a ascensão econômica acelerada. Esse movimento de caráter messiânico tem afastado também inúmeros e valorosos seguidores da religiosidade afrodescendente para essas igrejas mais populares, como foi o caso de Mãe Helena do Terreiro São Sebastião, pessoa responsável pela cobertura das obrigações de tempo (21 anos) do Pai José Ribamar, que se converteu a uma dessas igrejas neopentecostais. Esse fenômeno está atingindo em cheio as religiões de matriz africana, pois tais igrejas combatem veementemente as práticas religiosas de origem afrodescendente, justificando serem comissionadas as entidades inferiores do panteão cristão católico.

Tivemos acesso a uma entrevista concedida por Pai José Ribamar ao Mestrando Luciano Leal no ano de 2010, e constatamos a queda brusca pela qual sofreu o terreiro de Pai José Ribamar em apenas 4 anos. Abaixo temos duas tabelas que mostram a evolução decrescente do Terreiro de Pai Zé de Ubirajara.

QUADRO 4 – Entidades cultuadas no Terreiro Senhor Ogum (2010)

<table>
<tr><th colspan="8">ENTIDADES CULTUADAS NO TERREIRO (2010)</th></tr>
<tr><th>Nº</th><th>Médium</th><th>Orixá</th><th>Caboclo</th><th>Exu</th><th>Pomba Gira</th><th>Preto Velho</th><th>Erê</th></tr>
<tr><td>01</td><td rowspan="11">Não discriminou o médium que recebia a entidade ou não soube precisar</td><td>Oxossi</td><td>Ubirajara</td><td>Veludo</td><td>Maria Padilha</td><td>Pai Joaquim</td><td>Joãozinho</td></tr>
<tr><td>02</td><td>Ogum</td><td>Tupijarana</td><td>Sete Encruzilhada</td><td colspan="3">Não desenvolve ou está em desenvolvimento</td></tr>
<tr><td>03</td><td>Iansã</td><td>Rompe Mato</td><td colspan="5" rowspan="9">Não desenvolve ou está em desenvolvimento</td></tr>
<tr><td>04</td><td>Oxum</td><td>Zé mineiro</td></tr>
<tr><td>05</td><td>Iemanjá</td><td>Sete flecha</td></tr>
<tr><td>06</td><td>Xangô</td><td>Arirajara</td></tr>
<tr><td>07</td><td rowspan="5">Não soube precisar</td><td>Joseano</td></tr>
<tr><td>08</td><td>Caboquinho da Maiada</td></tr>
<tr><td>09</td><td>Erondina</td></tr>
<tr><td>10</td><td>Tupinambá</td></tr>
<tr><td>11</td><td>Caboclo Flecheiro</td></tr>
</table>

Fonte: Quadro desenvolvido a partir do questionário preenchido José Ribamar em 05/02/2010 para o Mestre Luciano Leal da Costa Lima

Logo abaixo está um quadro, no qual podemos perceber a variação drástica na quantidade de adeptos que ainda resistem às suas atividades religiosas no Terreiro Senhor Ogum, dirigido pelo Pai de Santo José Ribamar.

QUADRO 5 – Entidades cultuadas no Terreiro Senhor Ogum (2014)

ENTIDADES CULTUADAS NO TERREIRO (2014)					
Nº	**Médium em desenvolvimento**	**Orixá**	**Caboclo**	**Exu**	**Pomba Gira; Preto Velho; Erê**
01	José Ribamar	Oxossi	Arirajara; Tupijarana; *Ubirajara; *Otompijarana *Não "descem" mais	Veludo 7 Encruzilhada	Não tem filho da casa desenvolvendo
02	Junior	Não soube precisar	Desenvolvendo	Zé Pilintra	
03	Ana Carla		Boiadeiro do Lajedo	Desenvolvendo	

Fonte: Quadro desenvolvido a partir do questionário preenchido por José Ribamar em 10/05/2014 para o Mestrando Maycon Rock Vital Leão.

É notório o decréscimo das entidades cultuadas nos Terreiros de Porto Velho, tomando como exemplo ainda a casa de culto do Pai José Ribamar, relacionando e comparando as duas entrevistas concedidas e os questionários respondidos pelo referido Pai, em dois momentos distintos, percebemos um completo esvaziamento do terreiro. Confrontamos as respostas feitas pelo questionário respondido em 2010 ao atual Mestrando Luciano Leal da Costa Lima, comparamos com as respondidas a nós por Pai José Ribamar em 2014, quando foram feitas as seguintes perguntas: Quantos auxiliares o Senhor dispõe no terreiro? Quantas são as sessões por semana? Qual é a média de pessoas presentes em cada sessão? Qual a média de tempo da maioria dos participantes?

QUADRO 6 – Aplicação de questionário ao Babalorixá José Ribamar (2010-2014)

Entrevistado	**Perguntas**	**Resposta em 2010**	**Resposta em 2014**
José Ribamar	Quantos auxiliares o Senhor dispõe no terreiro?	Várias Cambonas 01 Pai Pequeno	Nenhum
	Quantas são as sessões por semana?	02 sessões	01 sessão
	Qual é a média de pessoas presentes em cada sessão?	30 pessoas	Até 15 pessoas
	Qual a média de tempo da maioria dos participantes?	Entre 01 ano até mais de 10 anos	Entre 03 anos até 10 anos

Fonte: Quadro desenvolvido a partir dos questionários preenchidos por José Ribamar em 05/02/2010 para o Mestre Luciano Leal da Costa Lima e para o Mestrando Maycon Rock Vital Leão em 10/05/2014.

A partir dessas informações, observamos uma queda muito acentuada no número de frequentadores que ainda permanecem no terreiro. Havia frequência bastante constante em 2010, hoje essa frequência dos participantes e filhos de santo não passa de 10 anos, e os que permanecem são aqueles filhos mais íntimos de Seu José Ribamar, apesar de não existir laços de parentesco entre eles.

O ciclo de festas do Terreiro do Pai Zé de Ubirajara também caiu no limbo. Em entrevista concedida a nós por José Ribamar em 10/05/2014, ele nos contou que por haver poucos frequentadores, recursos escasseados e a falta de patrocínio dos adeptos, o ciclo de festividades do terreiro encontra-se comprometido, apenas as obrigações aos Santos e às Entidades que regem a casa ainda se mantêm, tendo apenas uma festa de médio porte, devido ao compromisso com o Orixá regente de seu José Ribamar.

QUADRO 7 – Ciclo de festividades do Terreiro Senhor Ogum

CICLO DE FESTIVIDADES DA CASA		
Data do evento	**Entidade festejada**	**Características da festa**
20 jan	Oxossi	Para Orixá – toque do Orixá – Completo: oferece comidas típicas – galinha picante, barracão enfeitado com palha. Traje especifico: saia azul claro, verde e blusas brancas (mulheres)
23 abr.	Ogum	Obrigações - toque do Orixá
28 mar.	Ubiraraja	Oferenda e rituais
29 ago.	Exu	Oferendas
22 out.	Tupijarana	Oferendas obrigações
30 nov.	Arirajara	Oferendas e obrigações

Fonte: Quadro desenvolvido a partir do questionário preenchido por José Ribamar em 10/05/2014 para o Mestrando Maycon Rock Vital Leão

Outra pergunta feita durante entrevista concedida a nós por José Ribamar em 10/05/2014 foi a seguinte: É de seu conhecimento que exista ou já existiu alguma entidade (Caboclo, Encantado ou Preto-Velho) que somente se manifesta ou que tenha se manifestado em seu terreiro ou noutro terreiro em Porto Velho? A resposta dele foi positiva. Ele complementou que conheceu a entidade chamada Manuel da Cachoeira, que viveu nas imediações da Cachoeira de Teotônio, que depois de um tempo se encantou e passou a “arriar” na Senhora chamada de Carmita do Terreiro

Santa Bárbara, aqui em Porto Velho. Foram essas as palavras de Pai Zé de Ubirajara em relação a essa entidade:

> Esse tal de Manuel da Cachoeira, foi um homem que viveu lá pelos lados da Cachoeira de Teotônio e depois se encantou. Ele foi um encantado, que viveu em mil setecentos e pouco, mas que começou a 'arriar" no século passado. Somente na cabeça da Carmita, lá do Santa Bárbara (Entrevista com o Senhor José Ribamar Barbosa Vieira dia 10/05/2014).

Ele nos contou ainda sobre outras entidades que desciam para trabalhar nos filhos de santo das casas mais tradicionais, como o Caboclo Josiano que arriava na cabeça de um filho de santo chamado Saavedra, o afamado Caboquinho da Maiada que, anteriormente, incorporava na Mãe de Santo Chica Macaxeira, depois passou muitos anos sem ser incorporado por nenhum outro até passou a incorporar noutro filho de santo chamado Lúcio, mas que também deixou de receber tal entidade. Todo esse processo de incorporação das entidades nos leva a acreditar que, além de estarem deixando de "descer" nos filhos de santo mais novos, as entidades, em especial os encantados e os caboclos de pena, estão "desaparecendo" dos terreiros. Ou seja, estão deixando os espaços sagrados dos terreiros de Porto Velho para permanecerem talvez inativos na "Aruanda".

4.4 AS ENTIDADES CABOCLAS

Em Porto Velho é notória a hegemonia do culto aos Caboclos sobre o culto aos Orixás, esse fato se deve principalmente pela influência da cura-pajelança advinda das práticas ritualísticas da Casa das Minas maranhense e das práticas dos indígenas amazônicos sobre os cultos que se instalaram nessas paragens. A pesquisa nos permitiu perceber que os "Caboclos" são entidades que já vinham sendo incorporadas aos cultos afro-brasileiros desde o final do século XIX, e muito frequentemente ignorados por pesquisadores que buscavam afirmar a existência de uma pureza das religiões afro-brasileiras. Para melhor compreensão desses conceitos religiosos, de matrizes africanas, é preciso que entendamos inicialmente o que são as chamadas entidades. Segundo Olga Gudolle Cacciatore, em sua obra Dicionário de cultos Afro-brasileiros (1988), o termo "Entidade" assim é descrito:

> Ente, indivíduo, ser, indivíduo importante. Na umbanda, seres espirituais importantes, mas diferentes das divindades. Podem ter tido vida material, mas são distintos dos espíritos comuns dos mortos. São Caboclos, Pretos Velhos, Crianças, Exus (CACCIATORE, 1988, p. 113).

O aparecimento ou introdução das “entidades” ou “caboclos” nos cultos de matriz africana intensificou a fusão do segmento religioso africano com o indígena num único culto, intensificando várias formas de aglutinação de elementos originários de outras vertentes religiosas. Esse processo de incorporação do caboclo ao sistema ritual do candomblé fez com que essas novas entidades se tornassem tão populares quanto os santos no catolicismo popular e, com o passar do tempo, foram elevados à condição de ancestrais nos rituais afro-brasileiros, passaram à categoria de representantes dos Orixás.

Essas entidades caboclas são de grande valor cultural e religioso, e chegam a ser tão determinante que em certa quantidade de Terreiros de Candomblés de Porto Velho se reserva um espaço na própria casa de culto e no calendário semanal para que se possa fazer também o culto aos caboclos. Tendo em vista que não se trata do culto de Candomblé de Caboclo ou mesmo de Umbanda ou Umbandomblé. O que se observa nos terreiros da cidade é que se tem um espaço determinado e fixo anexo ao terreiro de Candomblé destinado ao culto dessas entidades, visto a prevalência desses na ritualística afro-brasileira, praticada no município. Esse ineditismo que se apresenta nos terreiros de Porto Velho não se vale apenas por esse apêndice aos terreiros de Candomblé, mas também às entidades únicas que se proliferam em boa parte dos terreiros de culto Umbandista.

Existe ainda uma grande dificuldade em determinar a definição de “caboclo”, principalmente na Amazônia, pois o termo passou a designar um tipo “racial” da sociedade, mas com o tempo o termo definiu uma condição social, mesclando-se em certos momentos os dois termos e noutro momento histórico passou a mimetizar outros condicionamentos. Deborah de Magalhães Lima (1999) em seu texto "A construção histórica do termo caboclo sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico” exemplifica bem essa dificuldade de esclarecer qual ou quais as definições corretas para o termo “caboclo”, como vemos a seguir:

> Além do caboclo, existem no Brasil outras categorias populares de raça mista, tais como o mulato (o filho do branco e do negro) e o cafuzo (filho do índio e do negro). Mas, enquanto tais categorias raciais não se associam a uma região brasileira específica, os caboclos, sim. E, em contraste com outros tipos regionais, o nome caboclo também é usado como categoria de classificação social. Embora a associação entre os conceitos coloquiais de raça e de classe não seja sempre real ou precisa, ela é usada na construção de uma representação da classe superior amazônica como branca, enquanto se faz referência à classe baixa rural como cabocla.
> Na região amazônica, o termo caboclo é também empregado como categoria relacional. Nessa utilização, o termo identifica uma categoria de

> pessoas que se encontra numa posição social inferior em relação àquela com que o locutor ou a locutora se identifica. Os parâmetros utilizados nessa classificação coloquial incluem as qualidades rurais, descendência indígena e "não civilizada" (ou seja, analfabeta e rústica), que contrastam com as qualidades urbana, branca e civilizada. Como categoria relacional, não há um grupo fixo identificado como caboclos. O termo pode ser aplicado a qualquer grupo social ou pessoa considerada mais rural, indígena ou rústica em relação ao locutor ou à locutora. Nesse sentido, a utilização do termo é também um meio de o locutor ou a locutora afirmar sua identidade? Não cabocla ou branca. (LIMA, 1999, pp. 01-02).

O significado da palavra "Caboclo" adquiriu inúmeros sentidos ao longo das centenas de anos, tendo como designação inicial a mistura "racial" entre brancos e indígenas, posteriormente ganhou outros sentidos, que supriram a necessidade de nomear o indivíduo que mora na região amazônica que não é puramente um índio, negro ou branco, e ao alargar dos passos nos séculos o termo "caboclo" ganhou a definição de um estereótipo, pela sua condição racial e socioeconômica, pois é tido também como produtor rural amazônico mestiço. Levando em consideração que os africanos trazidos como escravos para o Brasil, não partiam de uma mesma região da África, nem tinham as mesmas culturas ou religiões. Como podemos determinar quais as práticas já vinham sendo desenvolvidas pelos negros no Brasil nesse período? Nicolau Parés tenta responder tais questões ao afirmar que desde o início essas entidades já apareciam no candomblé:

> Não poderíamos finalizar este capítulo sobre divindades jejes sem uma menção aos caboclos. A literatura afro-brasileira tem sofrido até recentemente de uma certa tendência a privilegiar os terreiros que supostamente preservaram a "pureza" da tradição africana, valorizando suas divindades africanas como orixás e voduns, mas sem prestar a devida importância às adaptações e influências locais do candomblés mais "misturados". A proliferação no Candomblé das entidades "brasileiras" chamadas caboclos – sejam espíritos de índios, sejam encantados associados a tipos populares como boiadeiros, pescadores, marinheiros etc., mas em todo caso entidades "criadas" no Brasil – parece ter acontecido, sobretudo, no final do século XIX, embora sua presença em alguns cultos de origem africana possa ser muito antiga (PARÉS, 2007, p. 306).

Tomando como exemplo uma típica comunidade cabocla do Estado do Pará, o antropólogo Eduardo Galvão em suas pesquisas assinalou que a cultura cabocla é intensamente perpassada pela cultura do branco e do não-branco, resultando numa cultura única de passividade e permealibilidade das duas culturas. Elas se fundem nos hábitos caboclos distados em toda a região amazônica. Numa "comunidade cabocla típica, do Pará, na qual este ser humano mestiço e a cultura cabocla são arquétipos estruturados, produtos de um processo histórico de séculos.

[onde] o índio está no passado remoto" (SILVA, 2007, p. 364). É pertinente conjecturar que a cultura cabocla, que ladeia toda a região norte do país, é composta de um misto da cultura rural amazônica e sertaneja nordestina, ainda existe espaço para as lendas, mitos, práticas, hábitos, costumes e crenças, encontra-se permeada por uma cultura religiosa miscigenada do indígena, do branco e do negro.

É possível ainda nos depararmos com outra definição, a do nordestino interiorano, agricultor e semianalfabeto, sendo cotidianamente chamado de caboclo. Entretanto esse caboclo nordestino não é definido inteiramente por seu *status* social ou mesmo por sua cor da pele ou por ser etnicamente bem definido. Sendo difícil a definição unitária do termo "caboclo", pois ao longo dos anos o termo ganhou diversas interpretações, ganhando um caráter polissêmico e plural. Essa é uma discussão suscitada pela antropóloga Deborah de Magalhães Lima afirma que:

> O termo caboclo é amplamente utilizado na Amazônia brasileira como uma categoria de classificação social. É também usado na literatura acadêmica para fazer referência direta aos pequenos produtores rurais de ocupação histórica. No discurso coloquial, a definição da categoria social caboclo é complexa, ambígua e está associada a um estereótipo negativo. Na antropologia, a definição de caboclos como camponeses amazônicos é objetiva e distingue os habitantes tradicionais dos imigrantes recém-chegados de outras regiões do país. Ambas as acepções de caboclo, a coloquial e a acadêmica, constituem categorias de classificação social empregadas por pessoas que não se incluem na sua definição (LIMA, 1999, p. 1).

O termo caboclo, como é entendido pela antropóloga Déborah Lima, conduz-nos a acreditar que caboclo é inevitavelmente o mestiço, o curiboca, aquele que recebeu ao longo dos anos uma parcela genética, social e étnica de várias "raças" que se instalaram no Brasil, do negro, do branco, do índio, tornando-se a representatividade do que é o povo brasileiro, uma verdadeira miscelânea de credos, cores e "raças", engrossando o maior contingente populacional do Brasil. Para Cacciatore o termo caboclo significa:

> Índio civilizado, mestiço de índio e branco, camponês de pele muito bronzeada. Nome genêrico para espírito aperfeiçoado de ancestral indígena brasileiro, representando um orixá ou a sí próprio, o qual "baixa" nos candomblés de caboclo, macumbas ou catimbós, terreiros de Umbanda e outros com influência ameríndia (CACCIATORE, 1988, p. 73).

Contudo, o termo "caboclo" ou "caboco" aqui será utilizado para designar diversas entidades regionais lendárias, sobretudo as entidades indígenas, que em um passado remoto podem ter sido seres humanos, e que de repente

desapareceram e se “encantaram”, tornaram-se espíritos superiores que retornam a esse plano incorporando nos adeptos de religiões de matrizes africanas para prestarem serviços de caridade ao próximo. As entidades denominadas “Caboclos” se manifestam ou são incorporadas por seus “cavalos” ou médiuns, sobretudo, nos rituais de Candomblé de Caboclo, no Catimbó, na Macumba, no Batuque e na Umbanda. Vale ressaltar que diversas pesquisas apontavam a incorporação das inúmeras entidades chamadas “caboclos” às práticas afrodescendentes vinham ocorrendo em todo o território nacional em meados do século XVIII. No dizer de Henrique Motta de Oliveira:

> A manifestação de espíritos de negros e de índios já ocorria espontaneamente nos rituais da macumba desde meados do século XVIII. Longe de ser um culto organizado, a macumba era um agregado de elementos da cabula bantu, do Candomblé jeje-nagô, das tradições indígenas e do Catolicismo popular, sem o suporte de uma doutrina capaz de integrar os diversos pedaços que lhe davam forma (OLIVEIRA, 2007, p. 1).

Os caboclos ao serem incorporados por seus médiuns ou cavalos – os receptores das entidades – se apresentam, se comportam, falam e gesticulam de acordo com a “linha” a qual pertencem, a exemplo da linha das matas, representada pelos índios “selvagens”, a linha dos caboclos de pena (índios mais “aculturados”), vaqueiro ou boiadeiros, dos mineiros, dos pretos-velhos e, algumas vezes podem se apresentar na linha da realeza africana ou europeia. Mundicarmo Ferretti em sua brilhantíssima exposição, nominada “Tambor de mina e umbanda: o culto aos caboclos no Maranhão” (1996/97), atentamente observa qual o comportamento espiritual dos caboclos em terreiros no Estado do Maranhão. No dizer de Mundicarmo Ferretti todos os caboclos:

> São organizados em famílias, tem mitologia e identidade, falam, cumprimentam a assistência, podem dar um passe, benzer ou usar sua energia (vibração) para curar uma pessoa da casa ou um frequentador do terreiro (embora não dêem consulta). Mas, existe uma coisa que os distingue claramente das outras entidades espirituais: as doutrinas (pontos cantados) de caboclo são em português. Podem ter algumas palavras africanas, nas suas letras-de-santo quando falam dos ensinamentos e mistérios de sua religião (FERRETTI, M., 1996/1997, p. 6).

As entidades chamadas de caboclos relacionam-se de maneira mais visceral com os adeptos das religiões que aderem esse panteão sacralizado, pois, enquanto os orixás falam em língua africanizada, os caboclos falam em português, muitas vezes “carregado” de regionalismo, vícios de linguagem ou erros de pronúncia, o que os torna mais próximos da realidade vivida pelos adeptos da religião. A função

primordial dos caboclos é trazer alento espiritual, benzer, aconselhar e indicar banhos com folhas e ervas sagradas. A incorporação dos caboclos ao panteão sagrado das religiões afro-brasileiras deu um novo sentido ao culto, pois aproximava os adeptos da religiosidade às entidades sacralizadas. Os trejeitos, a forma de agir e falar dos caboclos espelhavam em grande parte a vida dos praticantes, fato que os tornou um dos elementos regionalizantes mais efetivos e afetivos para as religiões africanizadas praticadas em Porto Velho. Sobre a afetividade e religião é pertinente o conceito de Geraldo José de Paiva sobre afetividade e religião, quando afirma que:

> A religião é essencialmente uma questão de experiência afetiva: alegria é essencialmente uma questão de experiência de experiência afetiva: alegria, admiração, espanto, medo...
> Com apoio nas observações, devemos em todo caso dizer é que a religião é a manifestação de um elo afetivo dos homens religiosos com sua divindade (PAIVA, 2000, p. 22).

As entidades caboclas podem ser encontradas em todos os estados brasileiros, podendo ser divididas em “nacionais” ou “locais”, ou seja, existem entidades que podem ser encontradas em todo Brasil, enquanto outras são eminentemente locais. A incorporação de entidades nacionais ao culto local gera uma noção de integração. Ou seja, dá ao crente da religiosidade afro-brasileira em qualquer lugar do Brasil a sensação de que ele está praticando o mesmo ritual, a mesma religião. A uniformidade de ritos e de entidades cultuadas nos rituais afro-brasileiros harmoniza e torna o culto coerente para seus adeptos. De forma geral, essa similaridade de entidades não trará estranhamento do adepto quanto ao desenvolvimento e assimilação da religião.

Entretanto, existem certos elementos regionais e regionalizantes, como plantas, bebidas, comidas e até entidades que são eminentemente regionais, e que foram incorporadas, como forma de adaptação ao ambiente, aos cultos afro-brasileiros “nacionais”, trazidos para a região Norte. Isto posto, percebemos que a incorporação, principalmente de entidades caboclas locais à religiosidade afro-brasileira instalada na cidade de Porto Velho-RO deu mais sentido à vivência religiosa dos seus adeptos locais, pois essas entidades regionalistas tornam-se mais fáceis de serem aceitas, tanto pelos crentes da religião quanto pelos não-crentes, pois os caboclos trazem, a reboque, elementos do cotidiano.

Em dado momento, a introdução e assimilação desses elementos regionais aos cultos afro-brasileiros, instalados na cidade de Porto Velho, a exemplo da

Doutrina da Ayahuasca, o uso da chicha e da incorporação das entidades regionais facilitou a aceitação desses cultos por parte da população, pois ampliava a identificação mais efetiva graças aos caboclos locais. O panteão religioso dos caboclos, entidades místico-religiosos incorporadas pelos adeptos da religião afro-brasileira ampliava-se a cada dia como forma de criar a sua própria identidade cultural.

Os autores Lima e Nogueira (2011, p. 7) elencaram as principais entidades caboclas cultuadas no Terreiro Samburucu, na época sob a coordenação do Sr. Benedito, mas que também são conhecidas e cultuadas no restante do Brasil, a saber: Caboclo Sultão das Matas (incorporado por José Gabriel da Costa ou Mestre Gabriel, décadas depois ficou conhecido como o fundador da União do Vegetal), Seu Risca, Quebra Barreira, Moço da Jurema, Princesa Olindina, Aracari, Algemiro Grande, Caboquinha da Maioba, Zé da Bandeira, Guerrerinho e Erê Indinho. Entretanto, existia uma entidade em particular que merece atenção especial, o Caboquinho da Maiada, entidade forte e determinada que somente foi incorporado por poucas pessoas como o Seu Benedito (Pai de Santo do Samburucu), Dona Chica Macaxeira, Sr. Lúcio (Terreiro de Santa Bárbara) e, atualmente, a Mãe de Santo Dona Edite. Essas informações foram coletadas em o Pai de Santo José Ribamar Barbosa Vieira (Entrevista com o Senhor José Ribamar dia 10/05/2014).

Outra observação foi a identificação de Orixás predominantes nos terreiros em Porto Velho, e observamos ainda que certos Orixás são quase imperceptíveis ou inexistentes nos terreiros locais e certas entidades Caboclas estão cada vez mais rarefeitas.

Durante nossa pesquisa de campo, notamos que alguns dos Orixás que praticamente não se fazem grandemente presente nos cultos de Candomblé ou sua representação na Umbanda foi Nanã. Esse Orixá é identificado quase sempre como uma senhora que já não tem mais os atributos da beleza e da juventude, mas apenas aquela que conserva a sabedoria e paciência adquiridas com o tempo, tendo seu assentamento nas regiões alagadas e nos pântanos. Outro exemplo disso é o Orixá Oxóssi, é aquele que provê o alimento e é o guardião da floresta onde também habita e tem seu assentamento. Entretanto o que se pode observar é que esse Orixá não se revela predominante nos terreiros da cidade de Porto Velho, em plena floresta Amazônica.

Seria uma afirmação falsa conjecturar que seja por uma questão de *status*, entretanto, a maioria dos Pais e Mães de Santo, assim como seus filhos, elencados na pesquisa, são em sua maioria filhos de Yansan, Ogum, Yemanjá, Oxum. São Orixás que se destacam por sua beleza, virilidade, simpatia, encantamentos e atributos relevantes a uma sutil "superioridade" entre os demais Orixás, definindo assim certo grau de vantagem ou supremacia entre os demais Pais e Mães de Santo e seus respectivos terreiros.

Ao que se apresenta, parece ser uma tentativa de retorno à África ou uma tentativa de "reafricanização" dos mitos, já que a predominância se dava por uma questão "relação" de superioridade e inferioridade, de supremacia e "submissão" sobre as entidades e religiões mais "fracas" como acontecia na África, como já foi discutido em parágrafos anteriores. Essa perspectiva se apresenta a nós quando consideramos que os Candomblés locais deveriam apresentar um alto grau de mistura entre seus partícipes, ou seja, deveriam ter um grande número de Orixás diferentes nos terreiros de Porto Velho, mas o que foi observado é que há pouca variedade de Orixás. E de modo geral, o que prevalece são os Orixás que têm sua prevalência distinta da região em que eles se manifestam, a exemplo de Yemanjá, que é a Orixá que tem seu assentamento nas águas salgadas do mar, enquanto são rarefeitos Mães ou Pais de Santo que tenham assentamento na floresta. Uma observação pertinente aqui é que não é nosso objetivo esmiuçar ou pormenorizar toda ritualística do Candomblé, mas fazer observações generalistas sobre tal ritual, ocupando-nos ao significado para simbólico semelhante ao dos rituais da Umbanda.

Outro ponto importante a ser ressaltado é que, no caso específico dos cultos de Umbanda em Porto Velho-RO, já houve uma predominância mais regionalista, pois os caboclos, que se faziam presentes nos Terreiros da capital, apresentavam-se com elementos predominantes do regionalismo, um exemplo é o ineditismo das entidades "Manuel da Cachoeira" (encantado), "Caboclo Estreluzanda", "Caboclo Cisne Branco", "Caboclo Sentinela", "Caboclo Tapindaré", "Seu Mineiro" e "Caboquinho da Maiada". Observamos que entidades que atuam nos rituais umbandísticos, tais como os caboclos de couro (boiadeiros), caboclos de penas e encantados (ligados à pajelança indígena), caboclos juremeiros (ligados à parte medicinal do culto, através de beberagens com raízes e ervas curativas dos males físicos e espirituais) e preto-velho parecem estar mais próximos do cotidiano e da

vida dos fiéis e frequentadores de origem mais humilde. Os Caboclos apresentam-se com seus paramentos, com a “fala” e com os pontos-cantados que descrevem, representam e narram o dia a dia das pessoas com menor poder aquisitivo e das minorias sociais.

Esse mosaico religioso que se moldou ao longo dos séculos em terras tupiniquins já havia sido percebido por Nina Rodrigues (1932) em sua obra “Os africanos no Brasil”, resultado de estudos realizados pelo médico e antropólogo entre os anos de 1890 e 1905, nos quais consta a descrição do que o pesquisador chama de “Cabula”, que tem seus rituais praticados na Bahia idênticos aos da Umbanda atual. O autor assim descreve:

> Entre os casos que poderíamos citar, tomamos por sua importância à pastoral de um Prelado Brasileiro ilustre a descrição eloquentíssima do Cabula, por ele estudada, que mais não é do que uma instituição religiosa africana sob vestes católicas (RODRIGUES, 2010, p. 376).

Sobre a Umbanda Rubens Saraceni, diz:

> A umbanda é uma religião sincrética, pois fundiu quatro culturas religiosas e criou uma quinta, já com feições próprias, pois não é culto de nação; não é espiritismo; não é pajelança; e não é cristianismo, mas é Umbanda, a religião brasileira por excelência, e é um reflexo da religiosidade desta nação onde os opostos e as paralelas não só se tocam ou se encontram, como também costumam se fundir, misturar e mesclar, originando novas feições para coisas já tradicionais (SARACENI, 2001, p. 31).

Para Cacciatore a Umbanda é definida como uma:

> Religião formada no Brasil […] por seleção de valores e rituais, feitos a partir da fusão dos cultos africanos congo-angola, já influenciados peolo nagô, com a Pajelança (dando um primeiro tipo de candomblé de caboclo) sofrendo ainda influências dos malês islamizados, do catolicismo e do espiritismo […] e, posteriormente, do ocultismo (CACCIATORE, 1988, p. 242).

Ao longo dos anos, é possível observar na cidade de Porto Velho o prestígio do culto aos caboclos, principalmente a formação de dezenas de Terreiros de Umbanda, o que nos levou a considerar haver forte influência regionalista, pela proximidade tanto da Floresta Amazônica quanto dos cultos indígenas. A hegemonia do culto aos caboclos propiciou a formação de dezenas de terreiros de Umbanda na cidade de Porto Velho. Considerando a origem dessas entidades bem como de seus elementos, símbolos, sinais, insígnias rituais, levou-nos a considerar haver forte influência regionalista.

Durante a pesquisa, encontramos entidades Caboclas que se manifestam em quase todo o Brasil. Entretanto, existem particularidades que nos permitem afirmar

que entre tantas entidades existentes, há aquelas que se manifestavam apenas na cidade de Porto Velho-RO, bem como apresentaram elementos e particularidades que não foram encontradas, citadas ou descritas em nenhum outro lugar do território nacional. As pesquisas, tanto bibliográficas quanto as pesquisas de campo, comprovam que elementos introduzidos às práticas rituais e entidades, que já foram citadas ao longo do texto, são determinantes para entendermos o contexto histórico cultural de nossa região, pois são características locais ímpares.

É pertinente observar que de alguns anos para cá, as entidades que são mais ligadas ao regionalismo e à natureza, tais como os Caboclos de Pena, vêm desaparecendo dos Terreiros de Umbanda de Porto Velho-RO, dando lugar, paulatinamente, aos Caboclos de Couro, também chamados de Boiadeiros. Os adeptos da Umbanda acreditam que as entidades chamadas “Boiadeiros” são espíritos que se manifestam de um modo muito particular, pois são entidades que apresentam um estereótipo sisudo, são de poucas palavras, mas bastante atuantes. Os espíritos de boiadeiros aludem aos encantados, acredita-se que em tempos imemoriais foram pessoas que trabalharam na lida do campo com o gado. Segundo Rubens Saraceni (2009), essas entidades, enquanto eram vivas, foram vaqueiros, pastores, peões, boiadeiros, laçadores, viajantes de caravanas e, ao longo dos anos, desenvolveram habilidades para lidar contra as adversidades e momentos desfavoráveis.

Os Boiadeiros são entidades fortes, viris, valentes, impositivos e destemidos. Alguns têm algumas dificuldades de se expressar na língua portuguesa, desenvolveram uma linguagem própria para a lida com o gado e com outros peões. São sérios, mas gostam de festas e fartura. Gostam de música, e seus pontos aludem o contato com a boiada, ao vigor, a força e a persistência dos boiadeiros durante as viagens, enfrentando por vezes a seca, o sol escaldante ou a chuva incessante. De forma geral, representam o homem do sertão nordestino brasileiro, também conhecido por “caboclo sertanejo”. Além de lembrar o homem do sertão, também carregam em sua essência os valores e arquétipos da miscigenação do povo brasileiro, a mistura do índio com negro e o branco, trazendo a reboque seus costumes, hábitos, crenças e a fé (SARACENI, 2009, pp. 107-108).

A entidade, quando está incorporada no médium, costuma vestir-se lembrando o vaqueiro ou boiadeiro, com um chapéu de couro ou feltro, ostenta uma

corda, um laço ou chicote em sua cintura ou na mão, pois são seus instrumentos mágico-espirituais de trabalho com os quais interage com as energias que são erradias pelos presentes. Os boiadeiros fazem parte de uma linha de caboclos diferentes em suas funções e são uma entidade que tem seu aparecimento mais recente entre os espíritos consagrados.

Sua forma de incorporação é rude e pouco atrativa, sua evolução no salão conta com passes velozes e pouco harmoniosos, gesticulam, cantam e balançam seu chicote ou laço durante o seu bailado. Em geral, não tem como fim a consulta nem os passes, tampouco receita remédios, infusões ou banhos, pois tem como prioridade a “dispersão de energias”, que de alguma forma atinja os objetos, locais ou pessoas. Ou seja, é uma entidade que está mais atenta às alterações de energias das pessoas e locais, dessa forma, a entidade “dispensa” as outras atividades espirituais como as “benzeções”, passes ou chás às outras entidades, priorizando apenas as alterações de energia.

O que pudemos verificar nas casas que praticam a Umbanda e que, particularmente tem entre seus filhos aqueles que recebem alguma entidade da linha de caboclo boiadeiro, a manifestação de tal entidade está se tornando cada vez mais numerosa. Em certa medida, demonstra-se uma ressalva sobre esse assunto, vários sacerdotes já entrevistados por nós são enfáticos em afirmar que houve uma enxurrada de entidades “Boiadeiros” nessas últimas décadas nos terreiros de Umbanda. É o que constatamos quando Pai José Ribamar em entrevista nos afirmou: “O Boiadeiro invadiu, tomou conta das casas de Umbanda... Muitas vezes nem é Boiadeiro, mas ele [o médium] pensa que é... Não desenvolve direito, aí fica Boiadeiro mesmo...” (Entrevista com o Senhor José Ribamar Barbosa Vieira dia 10/05/2014). Mãe Wilma de Iansã demonstra a mesma preocupação, em relação a proliferação indistinta dos Boiadeiros nos rituais umbandísticos, ao afirmar: “o que muitas vezes acontece é que muitos deles acham mais fácil incorporar a entidade de boiadeiro...” (Entrevista com a Mãe de Santo Wilma Inês de França dia 03/05/2014).

Nesse sentido, verificamos que tal entidade, apesar de ser bem quista em todos os terreiros e amado pelos que incorporam tal entidade, os sacerdotes demonstram enorme preocupação com a descontinuidade dos conhecimentos milenares sobre plantas, ervas, chás e banhos adquiridos e desenvolvidos principalmente pelos Caboclos de Pena e outros Encantados. Essa preocupação

nos parece bem real, principalmente com essa espécie de esquecimento da memória antiquíssima que é repassada pelas entidades aos seus médiuns. Não podemos afirmar ou constatar quais os reais motivos para essa proliferação dos boiadeiros ou pela sensível diminuição de médiuns que se desenvolvem na linha dos Caboclos de Pena e Encantados.

Outro fato que nos intrigou ao longo das investigações é que apesar dos Terreiros de Porto Velho-RO estarem fixados na floresta Amazônica, vem ocorrendo uma sensível diminuição das entidades da linha dos Encantados e da linha dos Caboclos de Pena nessas casas de culto de matriz africana, ou seja, estas entidades estão cada vez mais rarefeitas apesar da proximidade com boa parte das tribos indígenas do Brasil e da maior floresta do Mundo. Acreditamos que, em parte, devido a sua carga de conhecimento, obrigações e responsabilidades serem maior que a das outras entidades.

Seguindo a lógica dos entrevistados, ao que parece, esse fato se deve a uma má formação dos médiuns, que não estão desenvolvendo de forma plena todos os seus dons mediúnicos, como também a maior facilidade em incorporar tal entidade, principalmente devido a maneira de "tratar" os consulentes que pedem ajuda nos terreiros de Porto Velho. Em geral, os Boiadeiros não estão "obrigados" a saber quais os chás, passes, banhos e ou infusões que melhor atenda às necessidades dos consulentes. A priori, todo esse conhecimento é atribuição dos Caboclos Encantados, dos Caboclos de Pena e dos Caboclos Juremeiros. Dessa feita, observa-se que as obrigações dos médiuns tanto com os que recorrem aos seus serviços, quanto ao seu compromisso com as entidades que se tornam um fardo menos pesado e mais fácil de desenvolver ao longo dos anos.

A introdução de elementos locais pode atuar como fatores determinantes para a regionalização das expressões religiosas que aqui se instalaram. Não somente na Umbanda, com a inserção de entidades e doutrinas, mas também pudemos notar um regionalismo característico também nos Candomblés, pois ao passo que em regiões como a Bahia e Rio de Janeiro as roupas são sempre muito luxuosas e as festas são sempre marcadas pelas pompas, aqui, nos candomblés visitados durante o percurso de nossa pesquisa, verificamos um "relaxamento" no quesito luxo, pois enquanto nos Estados já supracitados, as vestimentas são alusivas aos "vestidos das baianas", enquanto que nos Terreiros de Porto Velho os vestidos são mais

simples, mais comedidos de luxo ou extravagância. Acreditamos que isso se deve a uma parcela significativa dos adeptos do Candomblé ser egressa da Umbanda e ainda carregue seus traços culturais religiosos remanescentes.

Em conversas uma filha de Santo do Candomblé, vinda do Estado do Rio de Janeiro, que atualmente frequenta o Ilê Axé Xire Oyá de Mãe Wilma, esta nos confessou ter visto com bastante estranheza as indumentárias utilizadas nos Candomblés de Porto Velho-RO, principalmente a simplicidade das vestimentas das Filhas de Santo, ela afirmava que no Estado de que é egressa, todas as roupas utilizadas são sempre muito luxuosas e pomposas mesmo em pequenas festas ou comemorações. Observamos que o trânsito entre o Candomblé e a Umbanda é bem mais evidente na capital rondoniense, sendo uma característica regional que foi sendo agregada com o passar dos anos aos cultos de candoblezistas de fora. Dessa forma, a cultura religiosa afrodescendente que se formou na região se transformou e deu vazão a uma cultura diversificada e singular, principalmente aos elementos regionalizantes e a forte "comunicação" entre os praticantes do Candomblé com as práticas da Umbanda.

4.5 ENTIDADES COMUNS ENTRE OS TRÊS TERREIROS

A partir das pesquisas e das investigações, verificamos que somente duas entidades principais se repetiam em dois, dos três Terreiros investigados. Esses elementos que estão sendo evidenciados através de nossas pesquisas mostram que apesar de as entidades, de modo geral, "universais", aqui no sentido de que podem ser incorporadas por um médium em qualquer Terreiro do Planeta, essas entidades pouco se revelam comuns, pelo menos nos Terreiros investigados.

QUADRO 8 – Entidades cultuadas nos três Terreiros

Qtd	**Entidades cultuadas na Associação Espiritualista Ilê Axé Xirê Oyá**	**Entidades cultuadas no Centro Espírita São Jorge**	**Entidades cultuadas no Terreiro Senhor Ogum**	**Entidades Comuns nos dois terreiros**
01	Jurema	Jurema		**JUREMA**
02	Rompe Mato	Rompe Mato		**ROMPE MATO**
03	Sibamba	Seu Boiadeiro da Jurema	Ubirajara	
04	Seu Boiadeiro	José Barbaçoeira	Boiadeiro do Lajedo	
05	Rosa dos Ventos	Jureminha	Otompijarana	
06	Cabocla de Pena	Caboquinho da	Tupijarana	

		Maioba		
07	Tupi	Vovó Maria Conga	Arirajara	
08	Pena Branca	Seu Vaqueiro	Zé Pilintra	
09	Flecheiro	Jandira	7 Encruzilhada	
10	Barão	Manezinho Légua	Veludo	
11	Rainha	Caboclo da Lira		
12	Espanhola	Diadema		
13	Tapindaré	Mariana		
14	Gira Mundo			
15	Penacho Azul			
16	Pimenta			
17	Caboclo de Pena			
18	Cabocla Jarina			
19	Caboclo Roxo			
20	Rosa Baiana			
21	Joana Conga			
22	Marujinho			

Fonte: Quadro desenvolvido a partir dos questionários preenchidos por Wilma Inês de França em e Maria Holanda do Nascimento Brandão para o Mestrando Maycon Rock Vital Leão (2014).

No caso dos três terreiros evidenciados, somente duas entidades foram detectadas nas duas casas de culto, Caboclo Rompe Mato e Jurema. A entidade nominada Jurema teve sua aparição em mais de um médium no Ilê Axé Xirê Oyá capitaneado pela Mãe de Santo Wilma Inês.

Também faremos uma segunda observação, a qual acreditamos de grande valia para a nossa pesquisa, a de que ao longo da pesquisa de campo e a aplicação dos questionários aos nossos colaboradores, fizemos a seguinte pergunta: “É de seu conhecimento que exista ou já existiu alguma entidade (Caboclo/Encantado/Preto-Velho) que somente se manifesta ou que tenha se manifestado em seu terreiro ou noutro terreiro em Porto Velho?”

Em três entrevista que fizemos com diversos colaboradores, a resposta foi positiva. Sendo que as três entrevistas foram, respectivamente com a Mãe Wilma Inês, Pai Wagner de Góis e Pai José Ribamar. Mãe Wilma Inês descriminou 04 entidades: “Caboclo Estreluzanda”, “Caboclo Sentinela”, “Caboclo Cisne Branco” e “Caboclo Tapindaré”. Pai Wagner de Góis e Pai José Ribamar descriminaram duas entidades em especial: “Caboquinho da Maiada” e “Manuel da Cachoeira”. Segundo Pai José Ribamar e Pai Wagner de Góis, a Entidade chamada de “Manuel da Cachoeira” teria vivido nas proximidades da Cachoeira de Teotônio no final do século XVII e posteriormente se “encantou”.

4.6 IDENTIDADE E RELIGIOSIDADE AFRO BRASILEIRA EM PORTO VELHO

No processo de construção da identidade cultural, através das relações sociais e objetos simbólicos residuais historicamente compartilhados entre os entes de uma determinada sociedade se expressa através da cultura. Sendo que, no caso específico dos afrodescendentes brasileiros, essa construção se deu, entre outras expressões, através da religiosidade, com um conjunto de elementos simbólicos determinante para o surgimento de identidades compartilhadas.

Segundo Kabengele Munanga (1994) a construção da identidade de uma camada da sociedade ou mesmo de dada comunidade está presente em todas as sociedades humanas definindo-se a partir de um conjunto de elementos e aspectos de sua expressão cultural, constituindo um olhar entrecruzado entre os atores sociais. Na definição do autor:

> A identidade é uma realidade sempre presente em todas as sociedades humanas. Qualquer grupo humano, através do seu sistema axiológico sempre selecionou alguns aspectos pertinentes de sua cultura para definir-se em contraposição ao alheio. A definição de si (autodefinição) e a definição dos outros (identidade atribuída) têm funções conhecidas: a defesa da unidade do grupo, a proteção do território contra inimigos externos, as manipulações ideológicas por interesses econômicos, políticos, psicológicos, etc. (MUNANGA, 1994, p. 177-178).

Esse processo ao longo dos séculos fez criar nos afrodescendentes um sentimento de exclusão e inclusão. O sentimento de exclusão deve-se ao fato de que por várias décadas os negros e descendentes foram marginalizados social e financeiramente de nossa sociedade, porque apesar de sua libertação permanente houve várias Leis e Decretos que impediam a introdução verdadeiramente dessas pessoas à sociedade, Leis que impediam o acesso à terra e cerceavam as suas necessidades e direitos básicos como cidadãos deixando-os à margem de qualquer sombra de dignidade humana. Esse processo também levou os afrodescendentes a reunirem-se socialmente como forma de incluírem-se na sociedade. Dessa maneira, criaram ao longo de anos, refúgios sociais, como as favelas e mocambos, em que se viam como incluídos dentro de uma micro sociedade, despertando um sentimento coletivo de identidade fortalecida pela coesão social, econômica e étnico-racial.

Tomando por base o conceito de Manuel Castells observamos que, segundo o autor, as identidades “constituem fontes de significado para os próprios atores, por eles originadas, e constituídas por meio de um processo de individuação” (CASTELLS 2000, p. 24), tendo como resultado a construção de uma identidade a

partir das relações entre os entes sociais de uma mesma categoria e entre entes de categorias diferentes, definido por seus espaços sociais e as relações de poder. O processo da construção de identidade proposto por Castells difere em três categorias, a saber:

> Identidade legitimadora: introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais;
> Identidade de resistência: criada por atores que se encontram em posições/ condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo opostos a estes últimos;
> Identidade de projeto: quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social" (CASTELLS, 2000, p. 24).

A partir das três categorias, propostas pelo autor, visualizamos nitidamente as relações de poder impostas pela classe dominante branca aos negros e aos afrodescendentes pobres no Brasil. Esse processo ao longo dos anos legitimou a inferioridade social, econômica e política aos afrodescendente que, frequentemente, viram-se propensos à legitimação de "trincheiras de resistência" apoiados em um conjunto de elementos culturais análogos aos afrodescendentes. A grosso modo, podemos afirmar que principalmente as manifestações religiosas emergidas entre os afrodescendentes lhes conferiu um poder identitário negado com sua escravização.

Acerca do conceito de identidade constituído a partir de um processo histórico para os afrodescendentes, utilizaremos do conceito de Rosangela Rosa Praxedes, em seu artigo "Reflexões sobre uma identidade afrodescendente" (2003), busca definir o conceito de identidade, que por vezes pode ser mutável dependendo dos contextos sociais específicos poderá ser reconhecida e construída dentro da sociedade brasileira.

> Reflexões sobre a noção de identidade para tentar dimensionar o significado do contexto atual brasileiro, no qual está em processo uma redefinição da identidade dos afrodescendentes. As diferentes construções identitárias nascem em contextos sociais específicos e devem ser pensadas em uma perspectiva relacional, ou seja, como resultantes das relações sociais que ocorrem no cotidiano dos atores sociais, e não como propriedades intrínsecas compostas por uma essência imutável (PRAXEDES, 2003, p. 1).

Na perspectiva de Praxedes (2003), o conceito de identidade deve ser pensado num processo de construção do ser social, como resultante de suas relações sociais entre os atores sociais, no caso específico dos afrodescendentes,

passaram redimensionar suas ações a partir de suas interações com outras camadas da sociedade. A mutação histórica resultante das relações sociais com as comunidades locais fez surgir em Porto Velho-RO expressões religiosas afrodescendentes diferenciadas do restante do Brasil, pois receberam a influência local para sua formação. Entretanto, não estamos aqui afirmando que surgiram novas formas de religião ou novas religiões de matriz africana, pois elas continuavam imutáveis em sua essência.

As expressões religiosas afrodescendentes nascidas nesse processo histórico nessa parte da Amazônia brasileira redimensionaram e redirecionaram os olhares para diversas culturas locais diferenciadas. Como já citamos em parágrafos anteriores, as manifestações religiosas de matriz africana estabelecidas na região sofreram influência direta da cultura local, tais como a inserção da Ayahuasca e da Chicha em um dos Terreiros na capital rondoniense. Apesar de as religiões de matriz africana, especialmente a Umbanda, manifestar um panteão diversificado em Porto Velho-RO, pudemos tomar nota de entidades que tanto são “nacionais”, pois aparecem em inúmeras casas de culto umbandístico do Brasil, mas também entidades que somente se manifestaram no município de Porto Velho-RO em tempos recentes.

Os autores Lima e Nogueira (2011, p. 7) elencaram as principais entidades caboclas cultuadas no Terreiro Samburucu, na época sob a coordenação do Sr. Benedito, mas que também são conhecidas e cultuadas no restante do Brasil, a saber: Caboclo Sultão das Matas, Seu Risca, Quebra Barreira, Moço da Jurema, Princesa Olindina, Aracari, Algemiro Grande, Caboquinha da Maioba, Zé da Bandeira, Guerrerinho e Erê Indinho. Entretanto, existem algumas entidades que foram elencadas durante a nossa pesquisa que merecem atenção especial, “entidades” regionais, tais como: “Caboclo Estreluzanda”, “Caboclo Cisne Branco”, “Caboclo Sentinela”, “Caboquinho da Maiada” e “Caboclo Manuel da Cachoeira”. Estas entidades, em particular, dão sentido único para as práticas rituais da região, pois vislumbram uma identidade particularizada que se formou ao longo dos anos na cidade de Porto Velho. Entretanto, o que vemos e percebemos ao longo da pesquisa é que muitas dessas entidades deixaram de “arriar”, entre os principais motivos está a morte dos médiuns que incorporavam tais entidades.

O contato entre a cultura local com as culturas trazidas através do processo migratório para a região amazônica, em especial a cidade de Porto Velho, ajudou a promover um encontro de culturas e de práticas rituais religiosas, que acabaram formando uma identidade única nessas paragens. Essa bricolagem se deu inicialmente a partir da chegada e dispersão dos negros praticantes de rituais africanizados para todas as regiões do país, posteriormente fundiram seus rituais com outras práticas religiosas. A construção dessa identidade foi estruturada a partir de uma cultura religiosa afro-brasileira sob o véu do hibridismo religioso que se colocou a serviço dos praticantes das religiões de matrizes africanas.

Segundo Castells (2000), a identidade é um conjunto de atributos sociais inter-relacionados, que é constituído a partir da estrutura social e dos projetos culturais, amparados pelas relações de poder entre os entes sociais no interior dessas relações sociais. O autor identifica três origens principais em que está baseada a construção da identidade: na legitimidade, das instituições dominantes; na resistência, criada pelos atores sociais em oposição; no projeto, usadas pelos atores para redefinir a sua posição social.

A legitimidade das instituições dominantes já foi discutida em capítulos anteriores, sendo palco da seara de Stuart Hall, Hoggart e Williams. Através do materialismo histórico e cultural observamos que a legitimação ao longo dos séculos foi sempre uma construção idearia do ser sobre si mesmo e sobre o outro. Como afirma Hall, as identidades são históricas:

> É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas (HALL, 2000, p.109).

Seguindo a análise do autor, percebemos que as identidades são articuladas e rearticuladas a todo instante, em relação ao tempo, espaço, aos grupos sociais e às representações que estão presentes na cultura. A identidade também é inerente à construção do discurso, que legitima a posição social e está presente na regulação do contexto social. Dagmar Meyer nos ilumina sobre a conceituação da identidade enquanto discurso, quando afirma:

> Enquanto discurso, ele produz e é produzido, organiza e é organizado e, portanto, atravessa, modula e regula o próprio contexto social. Enquanto discurso, ele está implicado na constituição e na operação de símbolos, de doutrinas, de instituições, de organizações sociais e políticas, bem como

> nos processos de construção de identidades subjetivas (MEYER, 1996, p. 49).

Todos esses elementos constitutivos ajudam a legitimar a identidade de determinado ator social ou de um grupo determinado. Outro fator que é apontado por Castells está espraiado na resistência, criada pelos atores sociais em oposição ao que lhes foi imposto. A resistência que foi articulada pelos negros e afrodescendentes no Brasil foi justamente a conservação da religião, pois através dela puderam perpetuar parte de sua cultura ancestral. Objetivando preservar a cultura e a construir uma identidade própria, os negros e os afro-brasileiros articularam essa preservação ou resgate de suas tradições, fizeram-na através da tradição oral e da transmissão da memória, como afirma Edward Said:

> A memória é um poderoso instrumento coletivo para preservar a identidade. E é algo que pode ser transmitido não só por meio de livros e narrativas oficiais, mas também por meio da memória informal. É uma das principais defesas contra um apagamento histórico. É um meio de resistência (SAID, 2006, p.184).

A resistência dos negros não se deu apenas pela indolência voluntária nos trabalhos braçais nos campos de cana de açúcar, mas também pela preservação de sua cultura, a música, pela conservação de alguns dialetos e expressões, na forma de cantar e bailar durante os rituais religiosos, bem como na construção de uma identidade própria a qual os negros e descendentes pudessem se espelhar. Stuart Hall analisa essas manifestações da cultura popular negra e pondera:

> [...] Em sua expressividade, sua musicalidade, sua oralidade e na sua rica, profunda e variada atenção à fala; em suas inflexões vernaculares e locais; em sua rica produção de contranarrativas; e, sobretudo, em seu uso metafórico do vocabulário musical, a cultura popular negra tem permitido trazer à tona [...] elementos de um discurso que é diferente – outras formas de vida, outras tradições de representação (HALL, 2013, p. 324).

Não apenas da tradição da oralidade, da música ou mesmo da dança, a resistência se deu por todos os vieses possíveis. As mutações, o sincretismo ou hibridismo religioso foram os meios utilizados pelos negros e descendentes para manterem viva, pelo menos uma parte, de sua cultura ancestral como tentativa de construção de uma identidade. Segundo Hall, “a identidade é formada na ‘interação’ entre o eu e a sociedade. [...], num diálogo contínuo com os mundos culturais ‘exteriores’ e as identidades que esses mundos oferecem” (HALL, 2006, p. 11). Todas as modificações e adaptações que eles forjaram ao longo dos séculos, foi de certo modo, uma resposta à toda imposição que lhes foram empregados. A tentativa

de fortalecer cultura ancestral através da religião de matriz africana em solo brasileiro, apesar das adaptações, foi o cerne do projeto de resistência utilizado pelos negros e seus descendentes para definir sua posição na sociedade.

CONCLUSÃO

Nesta pesquisa, procuramos investigar o sistema organizacional dos cultos afro-brasileiros instalados na cidade de Porto Velho e em que medida ocorreu o processo de regionalização ou introdução de elementos e de entidades caboclas regionais, bem como os elementos que imprimiram uma perspectiva regional para criação de uma cultura religiosa local.

Ao longo da pesquisa, a partir diálogo entre os estudos culturais e a religião, observamos a construção histórica da cultura religiosa afro-brasileira instalada no município de Porto Velho-RO, o que se mostrou grandemente rica em detalhes e elementos culturais presentes em seu corpus litúrgico, tendo como destaque a variação de amplo repertório de cânticos, bebidas, doutrinas, mas, sobretudo, observamos uma variedade de entidades caboclas locais importantes a serem consideradas.

A partir desse conjunto de traços culturais, foi possível observar e perceber os traços culturais remanescentes da influência dos negros, afrodescendentes, barbadianos, nordestinos e indígenas, bem como averiguar a construção de um espaço religioso construído a partir das influências migratórias que se estabeleceu em Porto Velho, trazendo para a cultura afrodescendente um espaço de resistência criando de forma autônoma para a estruturação de sua própria identidade.

Este comportamento social fez surgir, na capital rondoniense, religiões de matrizes africanizadas que permeavam entre os rituais mais rígidos, como os da Casa das Minas, aos mais receptivos às inovações como a Umbanda que desde seu nascimento recebeu diversas influências externas. A Umbanda que surgiu desse movimento de miscigenação de elementos externos surgiu de forma descentralizada, aparecendo de forma gradual nas mais variadas regiões do Brasil, o que possibilitou a introdução de elementos regionais em seu corpus litúrgico. Entretanto, sem perder suas características principais, devido principalmente ao processo de unicidade que a Umbanda ganhou com a estruturação e centralização oficial de grandes Tendas e Terreiros no Sudeste do Brasil.

Esse processo de centralização de unificação pelo qual passou a Umbanda, principalmente, a partir de 1908, com oficialização dessa vertente da religiosidade afrodescendente, quando segundo Kloppenburg (2002, p. 19) Zélio de Moraes,

quando fundou a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade e, em 1937 organizou a Federação Espírita de Umbanda do Brasil. O progresso pelo qual a Umbanda passou fez com que ela se firmasse como religião e de modo gradativo fosse tomando uma forma mais ou menos homogênea em todo território nacional principalmente depois da fundação da Federação Espírita de Umbanda do Brasil.

Apesar de conservar características gerais e homogêneas, a Umbanda se desenvolveu na capital rondoniense de forma mais particular do que em outras regiões do Brasil. Isso se deveu à proximidade com outras culturas, como a dos barbadianos, descendentes de nordestinos, dos indígenas amazônicos e das influências da cultura peruana que permeou essas paragens com o uso da Ayahuasca e da Chicha. O caso mais evidente da introdução de elementos regionais, descrito por Nunes Pereira desde os idos de 1940, ficou a cargo de Chica Macaxeira com a introdução da *Doutrina da Ayahuasca,* que consistia no uso de cantigas rituais que continham ensinamentos, além da ingestão da Ayahuasca para induzir o transe mediúnico e da Chicha durante o desenvolvimento da ritualística no Terreiro Samburucu, uma casa de culto Mina-Jeje.

Outro processo de permeabilidade ou bricolagem ao qual recorremos ao longo de nosso texto é o surgimento e introdução de entidades Caboclas locais, tais como: *Caboquinho da Maiada e Manuel da Cachoeira*, as quais já foram descritas ao longo de nossa pesquisa. Essas entidades deram o tônus de regionalismo e unicidade às casas de culto de Porto Velho-RO, demonstrando a força e naturalidade com que ocorreu a inserção de novos elementos ao longo das décadas.

Entre as entidades Caboclas, que se manifestam em quase todo o Brasil, existem particularidades que nos permitem afirmar que entre tantas entidades existentes, há aquelas que se manifestavam apenas na cidade de Porto Velho-RO, bem como apresentaram elementos e particularidades que não foram encontradas, citadas ou descritas em nenhum outro lugar do território nacional. As pesquisas tanto bibliográficas quanto as pesquisas de campo comprovam que elementos introduzidos às práticas rituais e entidades, que já foram citadas ao longo do texto são determinantes para entendermos o contexto histórico cultural de nossa região, pois são características locais ímpares. Principalmente com a introdução de elementos regionalistas como as bebidas de origem indígena peruana nos rituais de Umbanda, além da inserção de entidades originárias da própria localidade e outras

que foram introduzidas ao longo dos anos nos cultos umbandísticos na cidade de Porto Velho-RO.

Entre os elementos observados, podemos evidenciar o trânsito entre o Candomblé e a Umbanda, principalmente pelo fato de que boa parcela dos iniciados no Candomblé deriva do culto aos Caboclos. Desse modo, ocorre uma frequente circulação dos fiéis das duas denominações em ambas as manifestações religiosas. Esse elemento fica muito mais evidente quando observamos a vestimenta habitual dos filhos de santo do Candomblé de Porto Velho-RO que, de modo geral, vestem-se de forma mais simples e menos pomposa, se compararmos as usadas pelos adeptos em outras regiões do País. Esse modo de se vestir com menos "brilho" e menos pompa, verificado em alguns Terreiros durante a pesquisa, deve-se, em parte, pela influência exercida pela simplicidade das vestimentas que os adeptos da Umbanda "trouxeram" da outra vertente religiosa.

Observamos ainda que em parte dos Terreiros de Candomblé de Porto Velho há um espaço nas terras da casa de culto destinado aos Caboclos, que são entidades da Umbanda. Em outras verificamos que existe até um espaço próprio para essas entidades e um salão destinado ao culto dos Caboclos e as giras. Esse elemento introduzido nos Candomblés de Porto Velho não pode ser confundido com Candomblé de Caboclo ou Umbandomblé, pois não temos notícia dessas variantes nesta região. O que verificamos foi a forte influência da Umbanda sobre parte dos adeptos do Candomblé, que ocupa um espaço no terreiro e no dia da semana para o culto aos Caboclos.

Ao longo de nossa pesquisa podemos perceber e constatar uma quantidade significativa de entidades caboclas do "Boiadeiro" que estão em desenvolvimento nos Terreiros em Porto Velho é um elemento inusitado para a nossa pesquisa, pois vários indícios e estudos preliminares indicavam apenas uma "suave" presença deste elemento dentro das práticas rituais entre as religiões afro-brasileiras. Essa percepção inicial foi devido principalmente por motivos que pareciam óbvios, a proximidade com a maior floresta do planeta, a região estar cercada por inúmeras tribos indígenas milenares a inexistência de pastoreio extensivo de gado até a década de 1970, a falta do ambiente característico do agreste nordestino. Todos esses elementos, a princípio, poderiam em tese limitar o aparecimento ou a proliferação de tais entidades.

O elemento identitário entre a entidade e o receptor ou médium parece não prevalecer como verdadeiro neste caso. O que postulamos e comprovamos, em parte, é que em momentos anteriores as Entidades chamadas de Caboclo de Pena (representado pela figura do índio) e outros chamados de Encantados tendiam, até 10 ou 15 anos atrás era maioria absoluta nos terreiros de tradição de Umbanda de Porto Velho. Outro fato que nos intrigou ao longo das investigações é que apesar dos Terreiros de Porto Velho-RO estar fixados na floresta Amazônica, vem ocorrendo uma sensível diminuição das entidades da linha dos Encantados e da linha dos Caboclos de Pena nessas casas de culto de matriz africana, ou seja, estas entidades estão cada vez mais rarefeitas apesar da proximidade com boa parte das tribos indígenas do Brasil e da maior floresta do Mundo.

Vale aqui deixar registrado que, de modo geral, as religiões de matriz africana vêm perdendo espaço para as igrejas evangélicas, sobretudo, para as neopentecostais como a Universal e Assembleia de Deus. Que despontam como um fenômeno religioso que atrai centenas de milhares de pessoas de todos os credos, seitas e denominações religiosas pregando um salvacionismo de caráter rápido e duradouro, acompanhado com a ascensão econômica acelerada. Esse movimento de caráter messiânico tem afastado também inúmeros e valorosos seguidores da religiosidade afrodescendente para essas igrejas mais populares, como foi o caso de Mãe Helena do Terreiro São Sebastião, que se converteu a uma dessas igrejas neopentecostais. A Mãe Helena foi a pessoa responsável pela cobertura das obrigações de tempo (21 anos) do Babalorixá José Ribamar Barbosa Vieira – O Zé de Ubirajara. Esse fenômeno está atingindo em cheio as religiões de matriz africana, pois tais igrejas combatem veementemente as práticas religiosas de origem afrodescendente, justificando serem comissionadas de entidades inferiores do panteão cristão.

Para finalizar nossa análise, sem porém encerrar a discussão, compreendemos que a foi a partir da inserção dessa miscelânea de elementos difusos e multiculturais que se formou a base da cultura religiosa dos cultos afro-brasileiros de Porto Velho. Essa interculturalidade, segundo Fonseca (2012), vem se renovando e se rearranjando desde os primeiros contatos entre os ameríndios, os europeus e os negros. Novos olhares vêm se cruzando a todo instante, essas

culturas se mesclam, se sincretizam e se misturam, corroborando a formação de uma nova cultura de longa duração.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Verena, **História oral**: a experiência do CPDOC**.** Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1990.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecci. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BOSI, Eclea. **Memória e sociedade**: lembrança de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1979.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRASIL. **Lei nº 10.639**, de 09 de Janeiro de 2003, alterando a Lei nº 9.394/96, que estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional, onde foram acrescidos os Artigos 26-A, 79-A e 79-B e Incisos. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm. Acessado em: 04/07/2013.

_____. **Lei nº 601**, de 18 de setembro de 1850. Presidência da República Casa Civil Subchefia para Assuntos Jurídicos. Disponível em http://www.planalto.gov.br/Ccivil_03/LEIS/L0601-1850.htm.

BRUNO, Ernani. **História do Brasil Geral e Regional**: Amazônia. Vol. I. São Paulo: Cultrix, 1967 a, p. 134.

_____. **História do Brasil Geral e Regional**: Grande Oeste. Vol. 6. São Paulo: Cultrix, 1967 b, pp. 27, 28-29, 41.

BURKE, Peter. **A escrita da história**: novas perspectivas. São Paulo: UNESP. 1992.

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

CEVASCO, M. E. **Dez lições sobre Estudos Culturais**. São Paulo: Boitempo, 2003.

CEMIN, Arneide. **Xamanismo**: algumas abordagens teóricas. Revista de Educação, Cultura e Meio Ambiente – Março, nº 15, Vol. III, 1999. pp. 5-6;59. http://www.revistapresenca.unir.br/artigos_presenca/presenca15completa.pdf. Acessado em 30.09.2013.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática. 2005.

CIRQUEIRA, Diogo Marçal. **Entre o corpo e a teoria**: a questão étnico-racial na obra e na trajetória socioespacial de Milton Santos. Dissertação de mestrado em Geografia. Goiânia: IESA/UFG, 2010. https://www.academia.edu/1868801/Entre_o_corpo_e_a_teoria_a_quest%C3%A3o_%C3%A9tnico-racial_na_obra_e_na_trajet%C3%B3ria_socioespacial_de_Milton_Santos.

DARDEL, Eric. **O homem e a terra**: natureza da realidade geográfica. Editora Perspectiva, 2011.

DEL PRIORE, Mary. **Festas e Utopias no Brasil Colonial.** São Paulo: Brasiliense, 2000.

EAGLETON, Terry. **A Ideia de Cultura**. São Paulo: Unesp, 2011.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIOT, T. S. **Notas para uma definição de cultura**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

FERREIRA, Ricardo Franklin. **Afrodescendente**: Identidade em Construção. Rio de Janeiro: Palas; São Paulo: EDUC, 2000.

FERRETTI, Mundicarmo. **Tambor de mina e umbanda:** o culto aos caboclos no Maranhão. Publicado no Jornal do CEUCAB-RS: O Triangulo Sagrado, Ano III, n. 39 (1996), 40 e 41 (1997) p. 6. Disponível em: http://www.gpmina.ufma.br/pastas/doc/Mina%20e%20Umbanda.pdf. Acessado em: 22/01/2014.

_____. **Oralidade e transmissão do saber nas religiões afro-brasileiras**. Comissão maranhense de folclore - BOLETIM DA CMF Nº 34, jun/ 2006, p. 5.

FERRETTI, Sérgio, **Religiões afro-brasileiras e pentecostalismo no fenômeno urbano**. 2005/2008, p. 3, 5. Disponível em: http://www.gpmina.ufma.br/pastas/doc/Rel%20Afro%20e%20Pentecostalismo.pdf.

_____. **Repensando o Sincretismo,** São Paulo: Edusp, 2013, pp. 91-92, 95, 97

FONSECA, Dante Ribeiro da. **O trabalho do escravo de origem africana na Amazônia.** Revista Veredas Amazônicas – NOV – Nº 01, VOL I, 2011, pp. 3,11, 6, 11.

_____. **As raízes do sincretismo religioso afro-brasileiro**. Revista Língua Viva, Guajará-Mirim/RO, Vol. 2, N. 1, p. 96-136, jul./dez. 2012. P. 08, 15, 17-18.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**. Rio de Janeiro :Record, 1998.

GEERTZ, CLIFFORD. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1990.

GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. **Constituições europeias**: Ingleses não têm controle de constitucionalidade. Disponível em: http://www.conjur.com.br/2010-jul-28/hierarquia-entre-leis-ingleses-nao-controle-constitucionalidade. Consultado em: 10/01/2016.

GOMES, Nilma Lino. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: Uma breve discussão. In: **Educação anti-racista**: caminhos abertos pela lei Federal nº10.639/03. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

GONZALEZ, Lélia. **A mulher negra na sociedade brasileira**. In: LUZ, Madel T.(Org). O lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1982.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo. Vértice, 1990.

HALL Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Minas Gerais: UFMG, 2013.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz T. (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP e A, 2006.

_____. **Da diáspora**: Identidade e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

IBGE 1976. Brasil - IBGE: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em http://istmat.info/files/uploads/47517/anuario_estatistico_do_brasil_1976.pdf.

HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. **A África na sala de aula**: visita à história contemporânea – São Paulo: Selo Negro, 2005.

HOGGART, Richard. The Uses of Literacy: Aspects of Working-Class Life with special reference to publications and entertainments. Londres: Chatto and Windus, 1957.

KI-ZERBO, Joseph. **História Geral da África I**: Metodologia e pré-história da África. 2ª ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

KLOPPENBURG, Boaventura. **Espiritismo**: orientação para os católicos. São Paulo: Loyola, 2002.

KROEBER, Alfred Louis. – **A natureza da cultura**. Edições 70, Lisboa – Portugal, 1993.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura:** um conceito antropológico. 24ª Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

LESTEL, Dominique. 2001. **As origens animais da cultura**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

LEAKEY, Richard E; LEWIN, Roger. **O povo do lago**. Brasília: Editora UNB, 1996.

LIMA, Deborah de Magalhães. **A construção histórica do termo caboclo sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico.** Novos Cadernos NAEA vol. 2, nº 2 - dezembro 1999, p 01.
http://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/viewFile/107/365

LIMA, Luciano Leal da Costa e FONSECA. Dante Ribeiro da. **A formação dos cultos afro-brasileiros em Porto Velho**. Revista Veredas Amazônicas – Nov. – Nº 01, Vol. I, 2011. Acessado em 26.09.2013.

LIMA, Luciano Leal da Costa e LEÃO, Maycon Rock Vital. **A doutrina da Ayahuasca num Terreiro Mina-Jeje-Nagô na cidade de Porto Velho**. disponibilizado no site: http://africanidadesamazonicas.webnode.com/news/a-doutrina-da-ayahuasca-num-terreiro-de-mina-jeje-nago-na-cidade-de-porto-velho-ro/. Acessado em 29.11.2013.

LIMA, Luciano Leal da Costa e NOGUEIRA, Mara Genecy Centeno. **Chica Macaxeira, a mãe de santo que ressuscitou**: Contribuições para o estudo dos cultos afro-brasileiros em Porto Velho. REVISTA VEREDAS AMAZÔNICAS – NOV – N. º 01, VOL I, 2011. Acessado em 26.09.2013.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Uma teoria cientifica da cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

MENEZES, Nilza. **O chá das cinco na floresta**. São Paulo: Komedi, 1998.

MEYER, Dagmar Elisabeth Estermann. Do poder ao gênero: uma articulação teórico-analítica. In: LOPES, Marta Julia; MEYER, Dagmar; WALDOW, Vera Regina (orgs.). **Gênero & saúde**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

MONTEIRO DA SILVA (2004, p. 413 Apud VIEIRA 2012) VIEIRA, **Marina Guimarães. Caboclos, cristãos e encantados**: Sociabilidade, Cosmologia e Política na Reserva Extrativista Arapixi – Amazonas. Disponível em: http://www.neip.info/downloads/Vieira_Cristaos.pdf.

MANTOVANELLO, Cleusa F. O. **Estratégia de sobrevivência**. Revista de Literatura História e Memória. Figuração da Nacionalidade no Texto Literário, Cascavel, ano 2, v.2, p. 26, 2006.

MUNANGA, Kabengele. Identidade, cidadania e democracia: algumas reflexões sobre os discursos antiracistas no Brasil". In: SPINK, Mary Jane Paris (Org.) **A cidadania em construção**: uma reflexão transdisciplinar. São Paulo: Cortez, 1994.

NEGRÃO, LÍSIAS NOGUEIRA. **Umbanda**: entre a cruz e a encruzilhada. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 5 (1-2): 113-122, 1993 (editado em nov. 1994) http://www.scielo.br/pdf/ts/v5n1-2/0103-2070-ts-05-02-0113.pdf

OLIVEIRA, Henrique Motta de. **Caboclo Angélico "baixa" no Kardecismo para "anunciar" a umbanda.** (2007). Artigo disponível no site: http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/oliveira-jose-henrique.pdf. Acessado em 18.07.2012.

ORTIZ, Renato. **Do sincretismo à síntese**. In: ORTIZ, Renato. A consciência fragmentada: ensaios de cultura popular e religião. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

PAIVA. Geraldo José de. **A religião dos Cientistas**: uma leitura psicológica, Editora Loyola, São Paulo, 2000.

PARÉS, Luis Nicolau. **A Formação do Candomblé**: História e Ritual da Nação Jeje na Bahia. Campinas: editora da Unicamp, 2007.

PEREIRA, Manoel Nunes. **A Casa das Minas**: contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos Voduns, do panteão Daomeano, no Estado do Maranhão, Brasil. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Vozes, 1979.

PINHEIRO, Ary Tupinambá Penna. **Viver Amazônico.** Porto Velho: SECET/CEC, 1986.

PRANDI, Reginaldo. **Os príncipes do destino:** História da mitologia afro-brasileira. São Paulo: Cosac Naify, 2001.

PRAXEDES, Rosangela Rosa. **Reflexões sobre uma identidade afrodescendente**. Revista Espaço Acadêmico – Ano II – Nº 23 – abril/2003. Disponível em: www.espacoacademico.com.br/023/23rpraxedes.htm/2003. Acesso em 06 de março de 2014.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro** - 1º v. - Etnologia religiosa (1940). Brasiliana Eletrônica. Rio de Janeiro. UFRJ. Pp. 47; 137-138; ; 147-148; 168-169; 168-169; 250. Disponível em: http://www.brasiliana.com.br/obras/o-negro-brasileiro-1-v-etnologia-religiosa.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Animismo fetichista dos negros baianos** (fac-símile). Fundação Biblioteca Nacional: Rio de Janeiro. 2006.

_____. **Os africanos no Brasil**. Centro Edelstein de Pesquisas Sociais. Biblioteca virtual de ciências humanas. (1932) 2010. pp. 155, 258, 376.

SAID, Edward W. No encontro da vitória**.** *In*: SAID, Edward W. **Cultura e resistência** - entrevistas do intelectual palestino a David Barsamian. Trad. Bárbara Duarte. Rio de janeiro, 2006.

SAID, Edward W. **Orientalismo** - O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, José Luiz dos. **O que é cultura**. 14. ed. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 2006.

SARACENI, Rubens. **Umbanda sagrada:** religião, ciência, magia e mistérios, São Paulo: Editora Madras. 2001.

_____. **Os Arquétipos da Umbanda:** As hierarquias espirituais dos Orixás. São Paulo: Madras, 2009. pp 107-108

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário**: cor e raça na sociedade brasileira. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SCOTT, Ana Silva. **Os portugueses**. São Paulo: Contexto, 2010.

SHIROKOGOROFF (1935 Apud LEWIS 1977, p. 60) LEWIS, Ioan M. **Êxtase religioso**. São Paulo: Perspectiva, 1977.

SILVA, Maria Nilza. **Nem para todos é a cidade:** segregação urbana e racial em São Paulo. Brasília, DF: Fundação Cultural dos Palmares, 2006.

SILVA, Orlando Sampaio. **Eduardo Galvão: índios e caboclos**. Annablume. 2007.

SOUZA, Itamar de. **Migrações internas no Brasil**. Rio de Janeiro: Vozes, 1980.

THOMPSON, E. P. A formação da classe operária inglesa. RJ: Paz e Terra, p. 13 – ano 2004.

_____. **A formação da classe operária inglesa**. São Paulo: Paz e Terra, 1963.

VERGOLINO, Anaiza Silva. **O tambor das flores**. Campinas: Unicamp, 1976.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e Literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____. **Cultura e sociedade**. São Paulo: Nacional, 1969.

_____. **Cultura e Sociedade** - de Coleridge a Orwell. Petrópolis/RJ: Vozes, 1958.