**FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA**
**NÚCLEO DE CIÊNCIAS HUMANAS**
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MESTRADO EM HISTÓRIA E ESTUDOS CULTURAIS**

# Entre cidades, florestas e rios: encantados e encantarias na Amazônia Sul-Ocidental – Porto Velho (RO)

**Leonardo Lucas Britto**

**Porto Velho – Rondônia**
**2017**

**LEONARDO LUCAS BRITTO**

# Entre cidades, florestas e rios: encantados e encantarias na Amazônia Sul-Ocidental – Porto Velho (RO)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Mestrado em História e Estudos Culturais da Fundação Universidade Federal de Rondônia, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em História e Estudos Culturais.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Luiz de Souza

**Porto Velho – Rondônia**
**2017**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

Fundação Universidade Federal de Rondônia

Gerada automaticamente mediante informações fornecidas pelo(a) autor(a)

B862e Britto, Leonardo Lucas.

Entre cidades, florestas e rios: encantados e encantarias na Amazônia Sul-Ocidental - Porto Velho (RO) / Leonardo Lucas Britto. -- Porto Velho, RO, 2017.

267 f. : il.

Orientador(a): Prof. Dr. Sérgio Luiz de Souza

Dissertação (Mestrado Acadêmico em História e Estudos Culturais) Fundação Universidade Federal de Rondônia

1. Antropologia. 2. Religião. 3. Umbanda. 4. Amazônia. 5. Encantados. I. Souza, Sérgio Luiz de. II. Título.

CDU 29 (811.1)

Fundação Universidade Federal de Rondônia

**Núcleo de Ciências Humanas**
**Programa de Pós-Graduação em História e Estudos Culturais**

# ATA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**Identificação do mestrando**

| | | |
|---|---|---|
| Programa de Pós-Graduação | Mestrado em História e Estudos Culturais - MHEC | |
| Mestrando | **Leonardo Lucas Britto** | Ano de Ingresso:2014 |
| Título da dissertação | Entre cidades, florestas e rios: um estudo sobre encantados e encantarias na Amazônia brasileira: Porto Velho – RO | Nível: Mestrado |
| Orientador(a) Prof.(a) Dr.(a) | Sérgio Luiz de Souza | |

**Indicação da Defesa de Dissertação de Mestrado**

| | |
|---|---|
| Dia: 19/05/2017 | Hora: 09:00 horas |
| **Local: Sala 208 – Bloco 2K** | UNIR-Campus José Ribeiro Filho |

**Composição da Comissão Julgadora**

| Comissão Julgadora | | |
|---|---|---|
| Titulação | Nome Completo do (a) Docente | Nome (sigla) e Local de Instituição |
| Presidente: Prof. Dr. | Sérgio Luiz de Souza | MHEC/UNIR |
| Membro interno: Profa. Dra. | Lilian Maria Moser | MHEC/UNIR |
| Membro externo: Profª. Drª. | Mara Genecy Centeno Nogueira | MHEC/UNIR |
| Membro suplente: Profa.Dra. | Verônica Aparecida Silveira Aguiar | MHEC/UNIR |

**Abertura dos Trabalhos**: às **09:00** horas, o presidente da banca apresentou ao pós-graduando, o título da respectiva **Dissertação de Mestrado** e os membros da Comissão Julgadora, dando a palavra inicialmente ao mestrando, que teve trinta minutos, no máximo, para expor sua Dissertação. Em seguida, passou a palavra à Comissão Julgadora, cujos membros tiveram, no máximo, vinte minutos para as respectivas arguições, bem como ao mestrando o direito de resposta, em, no máximo, trinta minutos.

**Parecer da Comissão Julgadora:** tendo o mestrando respondido as questões em tempo hábil, após apresentarem considerações finais sobre a Dissertação, os membros da Comissão Julgadora emitiram parecer pela APROVAÇÃO do candidato, desde que as observações da banca sejam incorporadas.

**Encerramento dos Trabalhos**: às 11:00 horas, o presidente da banca, ouvindo os demais membros da Comissão Julgadora, lavrou esta Ata de Defesa de Dissertação de Mestrado, que será encaminhada à Coordenação do *Programa de Pós-Graduação* em História e Estudos Culturais, para a devida homologação.

| Comissão Julgadora | | |
|---|---|---|
| Presidente: Prof. Dr. | Sérgio Luiz de Souza | Sérgio Luiz de Souza |
| Membro interno:Profª Drª | Lilian Maria Moser | LMoser |
| Membro externo: Profª. Drª. | Mara Genecy Centeno Nogueira | |
| Membro suplente: Profª. Dra. | Verônica Aparecida Silveira Aguiar | Verônica Apª Silveira Aguiar |

A Jesus, meu maior exemplo para viver.

À minha mãe Maria Britto, por acreditar no meu trabalho, pelo amor com que me criou e esforço que me auxiliou para que eu chegasse até aqui.

À minha tia Marisa Batista Britto (*in memorian*), por ter sido minha primeira super-heroína, um exemplo de vida, força, dedicação e pelo colossal amor que demonstrou por mim.

**AGRADECIMENTOS**

Primeiramente, sou grato a Jesus, pois foi por meio da fé que tenho nEle que encontrei forças para estudar, persistir, insistir, correr atrás e conhecer. Em momentos em que me senti intelectualmente incapaz de prosseguir na pesquisa, de escrever, de articular dados e conceitos, foram orações e clamores a Jesus que fizeram me sentir calmo, confiante e prosseguir.

Em segundo lugar, agradeço a minha mãe, Maria Britto, pelo amor e paciência que teve durante esse período, no qual fez de tudo para que eu pudesse me concentrar na pesquisa. Foi uma grande parceira, tanto em termos sentimentais, quanto financeiros também. Além dela, também sou grato a meus familiares: minha avó Encarnação García Britto, minha irmã Gabriela de Anunciação, meu irmão Lucas Alves, meu tio Adriano Britto, minha tia Rose Britto, os primos Adriano Britto, Laís Batista Britto, Lilian Batista Britto, Matheus Britto Batista, Adriane Britto, Nivaldo Garcia. O tempo de pesquisa e estudo aliado à distância geográfica, impediu que pudesse estar ao lado de muitos deles em inúmeros momentos. Mas nas vezes em que mantivemos contato e nos vimos, a presença espiritual e afetiva que recebi fora de grande valia. Amo todos vocês.

A Sergio Luiz de Souza, meu orientador. Sou grato pela empolgação com a qual demonstrou desde a nossa primeira conversa e foi contínua até o fim. Certamente os diálogos, leituras, conselhos, sugestões, foram de inestimável contribuição para prosseguimento da obra. Agradeço o empenho que teve ao buscar as melhores formas de me nortear. Foi um excelente orientador tanto na pesquisa quanto no estágio docência na Universidade Federal de Rondônia, na disciplina de Sociologia, pois aprendi bastante acerca da docência no ensino superior.

Às professoras que participaram da qualificação e da banca de avaliação da dissertação: Mara Genecy Centeno Nogueira, Lilian Maria Moser e Verônica Aparecida Silveira. Agradeço a dedicação ao ler, corrigir e sugerir opções para melhorar o trabalho. A conversa com vocês foi muito boa e fiquei honrado ao ver o empenho com o qual vocês se dedicaram. Em especial, Mara Genecy e Lilian Moser, pois durante as aulas compreendi a importância da pesquisa e estudo em História. Foram conhecimentos que me acompanham até os dias atuais, inclusive para escrever essa dissertação. Além disso, o exemplo das mesmas como exímias pesquisadoras e louvável competência naquilo que se propuseram a pesquisar ao

longo de suas vidas acadêmicas, certamente é excelente exemplo para qualquer um que queria adentrar no campo da pesquisa acadêmica.

Agradeço o corpo docente do Mestrado em História e Estudos Culturais nos nomes de Alexandre Pacheco, Valdir de Souza, Edinaldo Bezerra, Júlio Rocha, Lilian Maria Moser. Agradeço pelas orientações nas disciplinas, pelos debates criados, pelas discussões acerca da pesquisa na Amazônia e por muito mais. As disciplinas foram importantes para criar maior consciência da importância da pesquisa, da teoria, dos sujeitos participantes, das implicações sociais e também para que eu pudesse (re)pensar em uma forma diferente para escrever a dissertação.

Sou grato, também, à Marta Valéria de Lima, que me orientou no TCC da graduação de História e desempenhou um papel importante para que eu pudesse amadurecer o pensamento que tinha na época sobre o campo afro-amazônico em Porto Velho e para delinear os passos que me ajudaram a construir essa pesquisa. Além disso, os estudos que a professora realizou referentes à Umbanda em Rondônia foram grandes alicerces para essa pesquisa e acredito que para qualquer pesquisa posterior a seus estudos desde então.

À professora Rosângela França, que me orientara no PIBIC durante a graduação, uma vez que seus incentivos a fim de que eu prosseguisse na pesquisa e o que aprendi com a mesma acerca de pesquisa e análise de dados foram de grande valia para meu amadurecimento enquanto pesquisador.

Ao Departamento de História da Universidade Federal de Rondônia, em específico aos professores Antônio Cláudio Rabello, Sônia de Souza, Marcelo Sabino, Vágner da Silva, Dante Ribeiro da Fonseca assim como outros já citados acima, pois foram importantíssimos na minha formação acadêmica. A este último, sou grato por ter lido algumas versões da minha proposta de pesquisa do mestrado, muito obrigado pela atenção ao responder meus e-mails.

Ao Centro de Documentação do Tribunal de Justiça de Rondônia nas pessoas de Tomas Magno, Miguel e Nilza Menezes. Foram extremamente atenciosos nas vezes que apareci para pesquisar e se mostraram bem interessados em auxiliar o desenvolvimento da pesquisa no Estado. A esta última, agradeço a disponibilidade em ler minha proposta de pesquisa e suas sugestões de alterações no mesmo e conselhos quanto à pesquisa.

Aos meus amigos André Sales Mendes, João Proença da Silva, Elis da Silva Oliveira, Aline Cristina, Jonis Joe, Hiago Paiva, Larissa Rodrigues, Daiane Gisele,

Laysa Belici, Maiara Menezes, Juliely, Lowrrana Coutinho, Renan Fraya, Ana Nogueira, Jhakson Reis, Henrique Moreno, Andrei Lacerda, Andréia Gonzales, Bruna Luna, Rafael Prestes, George Sena, Geovaldo Sena, Erivaldo de Melo, Ismael Barreto, Maria Aparecida, Hiago Paiva, Beto (Santa Bárbara), Ingrid Dantas, Josué Fernandes Marrieli, sou grato a todos vocês. Alguns me ajudaram espiritualmente; outros me apresentaram a diversões e me ajudaram a relaxar; com outros mantive alguns diálogos acerca da pesquisa... enfim, sou grato à atenção, carinho e pelo incentivo que cada um deu, a seu modo, para mim, afinal, uma vida não é constituída apenas por pesquisa.

À Dábilla Siqueira, por ser minha companhia na reta final dessa pesquisa, por me suportar e me ajudar em momentos de ansiedade e preocupação.

Aos colegas de sala do mestrado, Cíntia Bárbara, Uilian Nogueira, Adelto Rodrigues, Moisés Peixoto, Ariana Boaventura, Carol Ribeiro, Andreia Drews, Magno de Assis, Gabriel Henrique, Alan Cristian Carvalho, Elton Cunha, Odair Vassoler, Elen Nogueira, pelas discussões acerca dos temas das disciplinas estudadas, pelas conversas sobre os projetos de pesquisas e compartilhamentos a respeito das dificuldades no desenvolvimento do estudo.

Aqui para o fim, mas não menos importante que os anteriores, sou grato a Antônio Lobato das Neves, Valdomiro de Oliveira Sales (Dona Rosa), Maria das Graças (Neguinha), Julieta Hóstia de Jesus Ribeiro, Maria Edite do Nascimento, Alisson, a todos os membros do Terreiro de Umbanda São José de Ribamar e Centro de Umbanda São João Batista. Aprendi muito com vocês e serei um eterno aluno da imensa sabedoria a qual cada um tem para passar a qualquer espírito que clama por beleza. Vocês me chamaram de professor, de pesquisador, mas, na verdade, os verdadeiros professores e pesquisadores são vocês, que a cada dia estão ensinando alguém, ajudando pessoas que precisam, compartilhando um pouco daquilo que aprenderam na vida com cada ser que precisa. Agradeço a vocês, a cada terreiro pelo qual passei e a cada pai-de-santo, mãe-de-santo e filho(a)-de-santo que me ajudaram, me receberam e ofereceram atenção durante esse percurso.

À CAPES, pela bolsa que recebi durante o mestrado. Foi de grande auxílio para que eu pudesse me dedicar às disciplinas do mestrado, aprofundar ainda mais nas leituras acadêmicas e realizar a pesquisa de campo.

*<Por que esta história foi escrita? O que faz dela algo especial? No fim das contas, acho que ela se desenvolveu a partir de duas citações que praticamente definiram minha adolescência. Uma é de Mating Luther King, uma de suas mais celebradas frases, que eu mesmo usei para descrever minha abordagem dos X-Men: "Sonhei com um mundo onde meus filhos e os netos deles fossem julgados não pela cor de sua pele, mas pela natureza de seu caráter". A outra, de Ted Kennedy, no epitáfio de seu irmão assassinado, Robert: "alguns sonham com coisas que nunca existiram e se perguntam 'Por quê?'. Eu Sonho com coisas que ainda vão existir e me pergunto 'Por que não?'">. (Chris Claremont, 2014)*

*"Expliquem-me porque a fé em Deus é uma coisa engraçada, enquanto a fé na humanidade coisa engraçada não é? Por que a fé no reino dos céus é coisa boba, enquanto a fé numa utopia terrestre é coisa inteligente? Ao abandonarmos a religião positiva conservamos todos os costumes religiosos; perdendo o paraíso no céu, acreditamos no advento do paraíso na Terra, e ainda nos congratulamos por isso".(Alexander Herzen apud Rubem César Fernandes, 1982, p. 145)*

*"Mal sabíamos nós que vivíamos a acotovelar por essas ruas tantos sacerdotes!" (Olavo Bilac, 1996, p. 127)*

**RESUMO**

“Entre cidades, florestas e rios: encantados e encantarias na Amazônia Sul-Ocidental – Porto Velho (RO)”, é uma pesquisa realizada em dois terreiros da cidade de Porto Velho: o Centro de Umbanda São João Batista e o Centro de Umbanda São José de Ribamar. O material para análise foi coletado em investigação etnográfica, com observações participantes, conversas informais e entrevistas semiestruturadas aplicadas aos religiosos umbandistas. O período de pesquisa de campo foi de 2011 a 2016. Este estudo visa compreender qual o significado da encantaria para a vida daqueles que cultuam os encantados. Para tanto, foi construído um panorama, com as vivências religiosas dos adeptos, para que se tornasse possível identificar algumas transformações sofridas por esse culto. Com isso, pretende-se identificar a influência da cultura Amazônica na realização dos atos religiosos em comemoração a estes seres. Com tal empreendimento, almeja-se construir explicações acerca da Umbanda e a encantaria em Porto Velho e das transformações que sofreram. A hipótese é que a festa umbandista abre possibilidade para que os religiosos criem uma forma singular de se relacionarem com os espíritos encantados, ou seja, com o “sagrado” e também com a sociedade. Esses festejos são fortemente marcados pelo riso afro-brasileiro, cuja presença não contesta e nem é sinal de desrespeito, mas de comunhão, de vivência e de compartilhamento. Além disso, a cultura amazônica dá forma às crenças dos encantados na Umbanda em Porto Velho, pois cria uma forma singular de entidades, cuja característica conceituo, a partir de diálogo com teóricos como Deleuze e Loureiro, o devir-poetizante. Nesse sentido, compreende-se que graças a este devir, os encantados em sua relação com os encantes e com os religiosos se expressam de forma dinâmica, e, desta maneira, não estão fadados a serem para sempre seres *espirituais*. Assim, eles vivem em constante transformação a partir de uma trindade animal-espírito-homem, podendo se apresentar com base em uma dessas três características ou com a forma de uma delas em situações específicas do momento.

Palavras-chave: Antropologia; Religião; Umbanda; Amazônia; Encantados

**ABSTRACT**

“Among cities, forests and rivers: encantados and encantarias in the south-west Amazon – Porto Velho (RO)” is a research conducted in two terreiros located in the city of Porto Velho: the São João Batista Umbanda Center and the São José de Ribamar Umbanda Center. The material for analysis was collected using ethnographic investigation, inside observations, informal conversations, and semi structured interviews with religious umbandistas. The field research was held from 2011 to 2016. This study aims to understand the meaning of encantaria for those who worship the encantados. Therefore, an overview was built with the religious experiences of its adherents, making it possible to identify some transformations that occurred to this cult. Thus, the objective is to identify the influence of the Amazonian culture in the performance of the religious acts in commemoration of these beings. With that, it is intended to explain questions about Umbanda and encantaria in Porto Velho and the transformations that they suffered over the years. The hypothesis is that the umbandistic cult opens the possibility to the other religious so they can create a unique way of relationship with the encantado spirits, that is, with the “sacred” and with the society. These cults are strongly marked by the afro Brazilian laugh, which is not a sign of impugnment or disrespect, but of community, experience and sharing. Moreover, Amazonian culture gives form to the belief of the Umbanda’s encantados in Porto Velho, once it creates a singular form of entities, which is characterized here by the dialog with theorists like Deleuze e Loureiro as the devir-poetizante or “becoming-poetizing”. In this sense, it is comprehended that the encantados express themselves in a dynamic way with the encantes and religious due to this “becoming”, and therefore, are not doomed to be forever spiritual beings. Thus, they are constantly in a transformation process in an animal-spirit-man trinity, presenting themselves based in one these three forms or with the form of one of them in specific situations.

Keywords: Anthropology; Religion; Umbanda; Amazon; Encantados

## CALENDÁRIO

**ABRINDO A MESA**.....8

**1. PRIMEIRO DIA DE FESTA: A ANTROPOLOGIA, A HISTÓRIA, O PESQUISADOR E A RELIGIÃO**.....25

**1.1. Boas-vindas para a Antropologia!**.....26

**1.2. Olhar, ouvir e escrever, mas também o andar pela linha tênue entre o desânimo e a motivação: a pesquisa etnográfica e a *antropological blues***...35

**1.3. Pra mim, todas as religiões têm um significado, né...** .....41

**1.4. Século XXI e o preconceito nosso de cada dia** .....48

**2. SEGUNDO DIA DE FESTA: RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NO BRASIL E NA AMAZÔNIA**.....59

**2.1. A Umbanda no Sudeste: alianças, conflitos e disputas** .....62

**2.2. Em florestas, praias e rios há encantados: breves apontamentos acerca da pajelança em Belém e Maranhão** .....72

**2.3. Na época em que os encantados invadiram a Amazônia ou será que foram humanos que invadiram a Amazônia, terra da encantaria?**.....75

**2.4. Fetiches da cidade: Tambor de Mina e Umbanda em Porto Velho** .....79

**3. TERCEIRO DIA DE FESTA: MESINHA, ALMAS, INCORPORAÇÕES E ÁGUAS CRIANDO UMA ORQUESTRA DE VIDA** .....102

**3.1. Mesinha de cura no interior de Rondônia**.....102

**3.2. Primeira incorporação de Dona Rosa** .....113

**3.3. Mesinha de cura**.....116

**3.4. Sessões amazônicas: a Umbanda vinda do Acre** .....123

**3.5. Sobem as águas da represa, baixam os caboclos em Porto Velho**.....129

**4. QUARTO DIA DE FESTA: SAINDO DA JANELA E ENTRANDO NO TERREIRO** 136

**4.1. Festa Quinzenal no Terreiro de Umbanda São José de Ribamar** .....137

**4.2. Ela é Cabocla Braba, mora na beira do mar: festa de aniversário de uma encantada**.....161

**4.3 Distanciamento e aproximação** .....178

**5. QUINTO DIA DE FESTA: A POÉTICA DOS ENCANTADOS QUE ENTRELAÇA CIDADES, FLORESTAS E RIOS E ENCANTA OS VIVENTES**.....203

**5.1. A história de um boto encantado em Rondônia: Zé Rufino** .....204

**5.2. Há um boto olhando para você: transformação dos encantados ou o devir poetizante** .....213

**5.3. Há também lugares nunca dantes desbravados por colonizadores: as encantarias**.....225

**5.4. Os encantados, a vida e a morte: breves considerações acerca das transformações nas concepções da encantaria em Porto Velho** ..... 243

**FECHAMENTO DA MESA: A DESPEDIDA PODE SER CONVITE PARA ENCONTROS VINDOUROS** ..... 251

**ESTANTE** ..... 258

**RODA DE CONVERSA** ..... 266

**a) Rabiscos etnográficos** ..... 266

**b) Ouvir e ouvir, o saber narrado** ..... 266

**c) Viagem pelas cidades da internet** ..... 267

## ABRINDO A MESA

Para abrir a “mesa” e iniciar o primeiro “dia de festa”, canto, da mesma forma que Jules Michelet (2002, p. 19) entoou ao entrar em contato com o poema Râmayana[1], e convido[2] você, leitor, para juntar-se a mim e cantarolar: “Recebe-me, pois, grande poema! .... Que eu mergulhe em ti! ... É o mar de leite”.

Por que estudar os *encantados*? Qual a importância de estudar a Umbanda em Rondônia? Qual a relevância social deste tipo de pesquisa? Estas são algumas perguntas que precisam estar claras na pesquisa e minha intenção é que no decorrer desta dissertação, elas sejam justificadas.

Primeiramente, minha motivação para tal pesquisa se deu em decorrência do meu gosto acerca do tema “religião”. Já nasci inserido em um contexto familiar cristão e de frequentadores de igrejas evangélicas. Influenciado por isso, meus valores foram constituídos tomando como base a fé e a moral do cristianismo evangélico. Já nas minhas escolhas (ser batizado, participar de atividades da congregação) de criança, pendia para que eu me aproximasse e aprofundasse cada vez mais nessa religião. Quando adolescente, nos dias de culto e de estudo em escolas bíblicas dominicais, me interessava mais em aprender a respeito das histórias bíblicas a ficar brincando e conversando com os outros adolescentes.

Conforme crescia, assuntos ligados a outras religiões enchiam-me de curiosidade, como temas referentes a religião egípcia, apresentada em sala de aula.

---

[1]“A literatura épica surge numa época em que as correntes do hinduísmo [...] começam a definir-se”, sendo que o Ramayana, provavelmente escrito por Valmiki, “[...] remonta provavelmente a uma data em que Rama ainda não era visto como uma encarnação ou avatar de Visnu. [...]. A narrativa conta as mil e uma peripécias de Rama, que, com a ajuda do deus-macaco Hanuman, liberta sua mulher Sitã de Lankã, o reino de seu raptor, o demônio Rãvana” (ELIADE, 2003, p. 177-178).

[2]Nesta dissertação fiz uma opção metodológica de escrever o texto na primeira pessoa. Nesta introdução minha intenção é de construir uma espiral, onde motivações particulares de vivência se encontram com a pertinência acadêmica e sociocultural. Para exemplificar minha motivação de adotar essa perspectiva ao logo do texto, a figura que me vem a mente é a de uma floresta cheia de animais (alguns deles sendo espíritos *encantados*), cada um com seu ruído formando um complexo natural sem ser entendido enquanto bagunça ou confusão. Reconheço que há uma polifonia na construção não só deste texto, mas também da pesquisa. Porém, não utilizo as falas dos entrevistados como sendo minhas, para isso emprego a terceira pessoa para se referir aos entrevistados e também aos autores com quem dialogo. Conforme assinalou Roberto Cardoso de Oliveira (2006, p. 30) “[...] o fato de se escrever na primeira pessoa do singular [...] não significa necessariamente, que o texto deva ser intimista. Deve significar, simplesmente [...], que o autor não deve se esconder sistematicamente sob a capa de um observador impessoal, coletivo, onipresente e onisciente, valendo-se da primeira pessoa do plural: *nós*”. Isso se dá também por causa de minhas opções teórico-metodológicas que são apontadas no primeiro capítulo.

Além disso, o contato com filmes como *The Mummy*[3], era um deleite para minha alma, que ardia de vontade em descobrir um modo de voltar ao tempo e presenciar as representações chegadas a mim sobre a religião dos egípcios; a religião da Grécia Antiga não ficava atrás, quando havia aulas de história, que tinham como tema a religião grega, minha mente ficava fascinada com os conteúdos trazidos pelos professores, pelas imagens que havia nos livros acerca dos deuses e de construções antigas; os filmes[4] e séries[5] de Hércules, juntamente com a série da personagem Xena[6], reviviam alguns elementos mitológicos que me deixavam fascinado e, ao mesmo tempo, me suscitava interesse cada vez maior por aquelas histórias.

Ao iniciar o curso de Graduação em História na Universidade Federal de Rondônia, em 2010, e conhecer um pouco a respeito da possibilidade de pesquisa na academia, a ideia de estudar religião se tornou cada vez mais presente em minha mente. Porém, não tinha noção sobre qual religiosidade estudar. Com conhecimento vago a respeito de cultura africana, já no final do primeiro semestre de estudo, entrei num grupo de pesquisa voltado a estudos afro-amazônicos. Esse contato com graduandos e professores pesquisando cultura e religião afro-amazônicas foi fortemente influenciador no caminho que tomei desde então. Mesmo assim, não sabia quais religiões poderiam se enquadrar nas linhas de pesquisa que o grupo proporcionava. Fora-me apresentado a possibilidade de estudar o culto aos *encantados* em Porto Velho. A primeira coisa que me veio à mente quando escutei isso foi: "é algo relacionado a encantamento" (como encantamentos de cobras que já havia assistido em algum documentário a respeito da Índia). Foram-me indicados

---

[3]*The Mummy* (A Múmia) foi dirigido por Stephen Sommers, lançado em 1999. O filme trabalha aspectos religiosos (e "esquecidos") do Egito Antigo para sustentar uma maldição sobre a execução do servo de um Faraó, que teve caso amoroso com a esposa do Faraó. Em 2001 houve uma continuação *The Mummy Returns* (O Retorno da Múmia).

[4]Um Filme-desenho produzido pela *Walt Disney Pictures*, do ano de 1997, em que a mitologia grega era apresentada no contexto da Grécia Antiga tendo como personagem principal, Hércules. No começo da década de 1990, foram produzidos alguns filmes (entre eles: Hércules e o Labirinto do Minotauro e Hércules e as Amazonas) que abordavam tramas tendo em Hércules seu personagem principal, esta foi uma predecessora de uma série (ver a próxima nota) estrelada, assim como o filme, por Kevin Sorbo.

[5]A série "*Hércules: The Animated Series* (Hércules), foi produzida por *Walt Disney Television Animation* entre no fim da década de 1990 e foi exibido pelo programa Disney Club, no SBT, que foi onde tive contato com essa série. Também fora exibido no Brasil a série *Hércules* (1995-1999): *The Legendary Journeys* (Hércules: a Lendária Jornada), tendo sido inspirada em filmes citados na nota anterior.

[6]Xena é uma personagem fictícia cujas histórias se passam na Grécia Antiga juntamente com o lendário Hércules. Esta teve uma série intitulada de *Xena: Warrior Princess* (Xena: A Princesa Guerreira), de 1995-2001, que mantinha diálogo com a série *Hércules: The Legendary Jorneys*.

textos[7] e mais textos que discutiam sobre temas relativos a cultura e religiões de matriz africana no Brasil. Enquanto curiosidades surgiam e uma porta para algo que eu desconhecia era aberta, aos poucos aprendia a estudar e a pesquisar algo de meu interesse conforme as normas acadêmicas.

Ao perceber que a *encantaria* estava relacionada a *terreiros*[8], que as sacerdotisas e sacerdotes eram denominados como mãe-de-santo e pai-de-santo, a *incorporação* com *espíritos* era algo essencial e que a *macumba*, pejorativamente assim chamada, era algo que se creditava como vinda de pessoas ligadas a esse meio, me recordava de algumas piadas e comentários preconceituosos proferidos por religiosos evangélicos envolvendo as religiões afro-brasileiras.

Conforme os estudos avançavam, mais interessava-me pelo tema e aprendia sobre sua importância sociocultural. A primeira vez que pisei num *terreiro* foi inesquecível, era uma festa[9] de *caboclo*[10], o Caboclo Tupi Aiá do finado pai-de-santo Hilton Monteiro, ocorrida no dia 26 de junho de 2010. Fui com colegas do grupo de pesquisa. Me sentia numa espécie de *The Last World*[11], uma imensa aventura onde um "mundo" começava a ser apresentado para mim. Nem mesmo as leituras e algumas fotos que havia visto tiraram meu "choque" inicial, pois em relação às minhas concepções de senso comum e das primeiras leituras, jamais havia visto o que tinha presenciado.

O estranhamento ocorrido foi, felizmente, inevitável[12]. Era em Porto Velho que eu morava (e ainda resido), provavelmente eu já cruzara com alguns daqueles

---

[7]Dentre os primeiros artigos que li e que ainda os guardo em minha primeira pasta só sobre religião afro-brasileira, estão os de autoria de Sergio Ferretti, Mundicarmo Ferretti, Marta Valéria de Lima, Reginaldo Prandi e que ainda continuam sendo relevantes na minha pesquisa

[8]Se chama de *terreiro* o lugar delimitado em que ocorrem festas, aprendizado e rituais de iniciação das religiões afro-brasileiras, como a Umbanda, tambor de mina e Candomblé. A palavra "*terreiro"* aparecerá em itálico, já que se refere a um lugar utilizado para culto afro-brasileiro e no decorrer da dissertação, discorrerei acerca das complexidades do *terreiro* para os religiosos.

[9]O historiador Luciano Leal de Lima (2011b) escreveu "Festa de Caboclo: um olhar etnográfico", um artigo a respeito dessa festa.

[10]Quando a palavra "caboclo" estiver em itálico, significa que estarei me referindo a uma categoria de *espírito* que se manifesta nos *terreiros* de Umbanda em Porto Velho, os mesmos que estudei nessa pesquisa.

[11]The Last World (O Mundo Perdido) é uma série de televisão do fim da década de 1990, inspirada no livro de Arthur Conan Doyle que tem o mesmo nome. Na série, um grupo de cientistas se perde em uma floresta e se depara com todo tipo de aventura que envolve desde animais extintos (dinossauros) e seres fantásticos.

[12]Conforme Roberto DaMatta (1993, p. 157), o ofício de etnólogo consiste em aprender a transformar o exótico em familiar e o familiar em exótico. É importante a palavra "aprender", já que no momento citado eu estava tendo uma primeira experiência para lidar com o estranhamento/aproximação. O Antropólogo José Cantor Magnani (2009), ao analisar estudos sobre etnografia, também considerou o "estranhamento" como parte importante da etnografia.

religiosos no centro da cidade ou pegara ônibus com alguns deles; eles falavam português; precisavam seguir as mesmas leis que eu; eram trabalhadores e/ou estudantes. Contudo, apesar de estar em Porto Velho desde bebê, desconhecia a existência de tudo aquilo que presenciei naquela noite.

Quisera eu ser o único a ter esse desconhecimento acerca das religiões afro-brasileiras. No entanto, desde que comecei a pesquisa e, ainda hoje, quando as pessoas perguntam sobre meu trabalho e começo a explicar, vejo, em suas expressões, o espanto por desconhecerem a existência de tudo isso[13]. Em algumas oportunidades, quando explico a elas, começo tomando como exemplo o famoso Boto[14], aquele animal que se transforma em homem, se engraça com as moças e depois as engravida. Esse mito não é desconhecido delas, mas nenhuma sabe que faz parte dos *encantados*[15]; desconhecem que na cidade em que moram há sujeitos que acreditam de verdade que eles existem; nunca ouviram a respeito de que há segmentos da sociedade, pautados na lógica cultural afro-brasileira, que *incorporam* essas *entidades*[16] mediante *transe*[17].

Aparentemente não há nada demais em desconhecer esses aspectos, mas ao aprofundar os questionamentos, é possível notar que esse desconhecimento é sintomático, porque ao mesmo tempo que muitos porto-velhenses estão tão próximos (fisicamente, espacialmente) também estão tão distantes em compreensão e

---

[13]A experiência e memória de vida não são relevantes apenas enquanto parte do processo de construção e influência da pesquisa, mas também como dados socioculturais a serem analisados e estudados. Isso se pode observar, por exemplo, no estudo de João de Jesus Paes Loureiro (2001), onde o pesquisador utilizou, além das entrevistas e outros materiais escritos, a experiência de vida que teve na Amazônia.

[14]Me refiro ao boto que é conhecido por habitar nos rios amazônicos e que frequentemente, segundo os mitos, aparece na forma de homem nas festas para dançar com as moças e até as engravida. Uma versão dessa história pode ser lida em Contos e Lendas da Amazônia de Reginaldo Prandi (2011) e há um estudo muito bom a respeito do boto a partir de várias pessoas com opiniões distintas acerca desse personagem, “A Festa do Boto” de Candace Slater. Mas a temática dos encantados não fica circunscrita apenas ao boto, há também a Cobra Grande ou a Cobra (Ho)Norato que já foi retratada no famoso poema “Cobra Norato” de Raul Bopp (2010).

[15]É importante lembrar que esse aspecto da “encantaria” não ser conhecida ou seres “encantados” não serem entendidos de tal modo, também revela um desconhecimento de uma cultura amazônica, já que a *encantaria* não é de crença exclusiva dos grupos de religiosos afro-brasileiros.

[16]Em Porto Velho, *entidades* e *espíritos* possuem o mesmo significado para os umbandistas. *Entidade* é qualquer tipo de *espírito*. Por exemplo: a *alma* de morto é uma *entidade*; o *espírito* de exu e da pombagira é *entidade*, os espíritos denominados de *encantados* são *entidades*. Mas as *almas* geralmente, pelo menos em todos os casos em que presenciei, designavam apenas *espíritos* de pessoas mortas.

[17]Para os umbandistas o *transe* ocorre quando a entidade toma o controle do corpo da pessoa. O *transe* pode ser total, com a pessoa perdendo todos os sentidos, ou parcial, com a pessoa tendo certa consciência do que está ocorrendo.

consciência da existência dessa cultura afro-brasileira e afro-amazônica na cidade em que residem.

Todavia, paradoxalmente as pessoas desconhecem essas *entidades* conhecendo-as. Acontece que todos com quem conversei sobre minha pesquisa, já ouviram falar de “encosto”, “possessão demoníaca”, “macumbeiro”, “feiticeiro” e tudo isso associado a um lugar conhecido como “*terreiro*”. Quando profiro palavras como “pai-de-santo”, a imagem de alguém que mexe com o demônio é recorrente para quem desconhece as dinâmicas culturais desses sacerdotes. Porém, essas representações são alimentadas, em alguns casos, por intolerância religiosa; em outros apenas porque nunca tiveram a oportunidade de ouvir e/ou ler algo sobre a questão.

Já com relação ao mito[18] do Boto que vira homem e seduz as moças, muitos conhecem, porém, não sabem que em *terreiros* da cidade de Porto Velho, assim como em outros lugares de cultos afro-brasileiros na Amazônia, as pessoas narram e vivem essas histórias. Este é um exemplo de história amazônica que rompeu “[...] os limites dos grupos em que foram criadas e extravasaram para o domínio mais amplo da cultura brasileira nacional” (PRANDI, 2011, p. 10). Esse processo é interessante e enriquecedor, pois dissemina e socializa certas histórias. No entanto, é importante que os grupos contadores dessas histórias não sejam ocultados, da mesma forma que é fundamental não as dissociar dos significados produzidos socialmente, caso contrário se constitui um processo de invisibilidade social. O pesquisador Sérgio Luiz de Souza (2010, p. 76), em diálogo com Muniz Sodré e Lopes, afirmou que:

> Temos a *invisibilidade* enquanto um mecanismo que se processa pela produção de certo olhar que nega a existência do negro. Um olhar constituído por diversas formas de barragens a partir de diferentes práticas e representações, como formas de cerceamento e desqualificação social ocorridas em diferentes contextos, dispositivos de negação do outro que produzem e reproduzem o racismo [...].

Por isso, a realização desta pesquisa se faz necessária, pois é uma forma de aprofundar mais o conhecimento acadêmico sobre os *encantados* e a Umbanda em Porto Velho, a partir de um estudo antropológico que visa entender os significados das festas e dos *espíritos* cultuados segundo a perspectiva dos religiosos que contam

---

[18]Para esta pesquisa, adotei uma noção de mito elástica, de forma bem geral, tal qual Gilbert Durand (2001, p. 356) “[...] o termo ‘mito’ engloba para nós quer o mito propriamente dito, ou seja, a narrativa que legitima esta ou aquela fé religiosa ou mágica, a lenda e as suas intimações explicativas, o conto popular ou a narrativa romanesca”.

e vivem essas histórias. É mais uma forma de contribuir para o combate contra invisibilidade social dessas pessoas, dessa cultura, que é relevante e possui ação considerável a nível social ao longo da história da cidade de Porto Velho[19].

Existem estudos sobre a Umbanda e religiões afro-brasileiras nesta cidade que abordam os conflitos políticos/sociais e também da história da transformação dessas religiões na região, como como as pesquisas de Marta Valéria de Lima (2001; 2013), Luciano Leal de Lima (2011), Marco Antônio Domingues Teixeira (1994) e Nilza Menezes (1998, 2012). Há também pesquisas acerca das relações de gênero nesse campo religioso, como as produções de Nilza Menezes (2009; 2012). Já no que tange a questões culturais, há os estudos sobre o Tambor de Mina de Marta Valéria de Lima (2001) e de Luciano Leal de Lima (2011), há também a pesquisa sobre o impacto cultural do Tambor de Mina na Umbanda, de Hiago de Paiva Cardoso (2014), e no que diz respeito às práticas de cura realizadas pelos *encantados*, há a pesquisa de Leonardo Lucas Britto (2014). A historiadora Nilza Menezes (2005) também já escreveu um artigo investigando um processo de feitiçaria que envolveu o caso de uma pessoa ligada ao Tambor de Mina na cidade de Porto Velho, no ano de 1928.

No que tange a crenças e festas religiosas, há uma etnografia escrita por Luciano Leal de Lima (2011), acerca de uma festa de *encantado* e um livro de Marco Antônio Domingues Teixeira (2002) sobre crenças, crendices e folclore na região dos vales do Madeira, Mamoré e Guaporé. Mesmo com esses estudos, se apresenta a necessidade de se aprofundar ainda mais sobre as representações simbólicas e práticas elaboradas nesses espaços para que novos prismas referentes à cultura nos *terreiros* sejam averiguados e se entenda melhor esses grupos em Porto Velho. Uma vez que, de acordo com Muniz Sodré, que abordou a cultura jeje-nagô, numa perspectiva macro:

> [...] embora o terreiro possa ser um conjunto apreendido por critérios geotopográficos (lugar físico delimitado para o culto), não deve entretanto ser entendido como um espaço técnico, suscetível de demarcações euclidianas. Isto porque ele não se confina no espaço visível, funcionando na prática como um “entrelugar” – uma zona de interseção entre o invisível (orum) e o visível (aiê) [...] (SODRÉ, 1988, p. 75)

[19]Em seu estudo sobre o Bairro Mocambo em Porto Velho, a historiadora Nilza Menezes (1998) percebeu a importância do *terreiro* em aspectos sociais da localidade, como, por exemplo, o acolhimento de mulheres desamparadas por Esperança Rita, a mãe-de-santo do *terreiro*; além disso, havia o espaço de lazer que o local proporcionava; fora o papel de líder religiosa amplamente conhecida.

É importante perscrutar como se dá essa organização do *terreiro* em Porto Velho. Embora a perspectiva de Muniz Sodré não possa ser descartada e é um aporte teórico para esta pesquisa, já que grupos jeje-nagô possuem forte influência na cidade e estes vieram a partir de migração, as particularidades desses grupos nesta cidade precisam ser investigadas.

Partindo das reflexões de Muniz Sodré (1988) acerca do *terreiro*, surge minha primeira dúvida: como é que se dá a organização do *terreiro* enquanto lugar em que religiosos e não-religiosos (re)criam suas culturas e tecem suas relações entre si, com a sociedade e com a natureza em Porto Velho? O conceito de cultura de Clifford Geertz (2014), é basilar para este estudo. Entendendo cultura como teias de significados tecidos pelas pessoas e grupos sociais, percebo que é necessário interpretar essas teias para que se possa entender o porquê de tal grupo continuar realizando todo ano as festas para os *espíritos*. Porém, o grupo que tece, o faz a partir de algo e com algo. Por isso, se meu estudo tem como foco os *terreiros* de Umbanda, logo, não posso desconsiderar o modo como esse lugar é organizado no Brasil, situado em uma região com processos históricos e culturais específicos denominada de Amazônia, na cidade de Porto Velho. Minha base conceitual e teórica para discussão referente ao *terreiro* em dimensões culturais se dará a partir de Muniz Sodré (1988), com sua percepção do *terreiro* e do lugar do *terreiro* enquanto fator ativo na criação da cultura, ou seja, o *terreiro* também é capaz de criar e produzir "força", sendo um vetor com efeitos próprios a partir de diálogo com a cultura.

As religiões afro-brasileiras não ocupam destaque quantitativo quando a referência se dá a partir dos dados do IBGE, pois somente 0,3% da população brasileira se declarou como pertencente a essas religiões no censo de 2010, entretanto "[...] as religiões afro-brasileiras ocupam lugar importantíssimo na construção permanente da cultura brasileira não religiosa" (PRANDI, p. 2013). Numa sociedade em que é inegável a participação, contribuição e relevância[20] das culturas afro-brasileiras em diversas expressões culturais brasileiras, seja nos sambas[21], nos

[20]Deixo claro que nem aqui ou em outra parte do texto, não tomo as dimensões das culturas afro-brasileiras como melhores do que as outras, nem como especiais ou qualquer outro tratamento que romantize essas matrizes culturais. Minha intenção é de reconhecer e compreender essas bases culturais.

[21]Muniz Sodré (1998) procurou ler o samba a partir de transformações que este passou desde as primeiras manifestações, por grupos de negros que resistiam ao imperativo social de transformar seus corpos em uma máquina de produção, até o atual estado, afetado por uma indústria de produção que

mitos[22], na literatura[23], nas pesquisas acadêmicas[24], tendo isso em perspectiva, os estudos acerca das expressões culturais afro-brasileiras, não podem ser deixados de lado, pois essas culturas são parte constituinte da vivência de grande parte dos brasileiros, mesmo que muitos não percebam isso dia-a-dia[25].

Outra dúvida que me motivou a buscar respostas nesta pesquisa se trata da cultura amazônica em Porto Velho. O culto aos *encantados* já foi muito pesquisado no Pará, no Amazonas e no Maranhão[26]; em Porto Velho já há estudos sobre esses seres no contexto umbandista (BRITTO, 2014). Os *encantados* são seres constituídos e constituintes da cultura amazônica, que de acordo com João de Jesus Paes Loureiro (2001, p. 96):

> Ao longo da histórica social da Amazônia, esses seres encantados foram-se constituindo numa espécie de vetor mitológico que se destaca esteticamente e que insere no sistema do universo cultural amazônico como elemento que a um só tempo explica e encobre a realidade.

---

o explora comercialmente. Para além disso, há o televisivo carnaval do Rio de Janeiro e São Paulo, que reúnem escolas de samba que possuem trabalhos sociais em comunidades e é reconhecido mundialmente (inclusive em 2016 muitos elementos da religião afro-brasileiros foram abordados por algumas escolas; há também cantores como Martinalha, Martinho da Vila e Zeca Pagodinho que para além do estilo (samba) também trazem temas religiosos da Umbanda em suas letras.

[22]Em estudos de Arthur Ramos (2007) é analisado uma gama de festas, danças, folclore, contos e mitos influenciados pelas culturas africanas no Brasil; Luís da Câmara Cascudo (2002) faz uma relação de mitos pelo Brasil buscando construir uma "Geografia dos Mitos Brasileiros; Sílvio Romero (2005) também tem trabalhos a respeito de contos populares e dentre estes os de influências afro-brasileiras. Embora estes estudos pioneiros sejam antigos e partam de classificações que não são muito usuais antropologicamente, são boas referências para se ter um primeiro contato com a abrangência e diversidade desses mitos.

[23]Os romances de Jorge Amado, como "Tenda de Milágres", "Jubiabá" e "O compadre de Ogum", como segue um posfácio escrito por Reginaldo Prandi (2012, p. 93) para este último livro "Jorge Amado contribuiu decisivamente com seus romances para a divulgação do Candomblé pelo Brasil afora e além dele. Sua obra é fonte importante de legitimação da religião dos orixás. Antes de seus livros, a dimensão humana de homens e mulheres que acreditam nos orixás e se dedicam a seu culto e ao cultivo da memória africana no Brasil era totalmente desconhecida dos brasileiros fora dos *terreiros*".

[24]A produção acadêmica acerca das culturas afro-brasileiras no Brasil é imensa e muito variada. Um texto de Reginaldo Prandi (2007) é uma ótima forma de conhecer um pouco dessa quantidade de estudos apenas no que tange a aspectos da religiosidade nas Ciências Sociais, abordando obras que foram relevantes e base para várias outras pesquisas, apontando a transformação desses estudos com o tempo e o foco teórico-conceitual de cada um.

[25]Apesar da quantidade de membros dos cultos afro-brasileiros ser menor do que a dos evangélicos, Reginaldo Prandi (2013, p.11) entende que as influências advindas dessas religiões para a construção das identidades brasileiras e também nas produções culturais do país é bem maior, pois são "[...] firmadas não apenas na música, nos ritmos, nas danças e no carnaval, mas também, na literatura, no teatro, na poesia, no cinema, na estética das cores e dos movimentos, na culinárias, no imaginário mítico, no jeito de ser do brasileiro".

[26]Para citar alguns, no Pará há as pesquisas de Raymundo Heraldo Maués (1994), Gisela Macambira Villacorta (2004), Jerônimo da Silva e Silva (2011; 2014), Florêncio Almeida Vaz e Luciana Gonçalves de Carvalho (2013); abrangendo o território do Amazonas há os estudos de Eduardo Galvão (1976), Aldrin Moura de Figueiredo (1996), Mariana Pettersen Soares (2013); no Maranhão há os estudos de Mundicarmo Ferretti (2003; 2004; 2014).

Em estudos anteriores constatei a presença dos *encantados* em *terreiros* de Porto Velho e a similaridade deles com a de outras localidades da Amazônia. Sabendo da presença dessas *entidades* e da importância e constância em que apareceram ao logo da história nas culturas amazônicas, outra dúvida aparece quando trato do assunto: qual o lugar e o papel dos *encantados* na Umbanda e como estes seres são usados para explicar diversas situações e os acontecimentos na vida dos religiosos e dos que os procuram? Minha preocupação neste ponto é perceber como e com quais elementos essas teias de significados são tecidas, partindo das reflexões de João de Jesus Paes Loureiro (2001) acerca da "cultura amazônica" e me ancorando em Clifford Geertz (2014) para analisar essa cultura.

De acordo com João de Jesus Paes Loureiro (2001, p. 49), o *sfumato* nas culturas amazônicas possibilita a passagem para a dimensão poética do que é percebido e do que é vivido, fazendo com que florestas, rios, animais participem do estado de devaneio da mente. A partir desse devaneio ocorre a interpenetração entre as realidades do mundo físico e as do mundo surreal. É nesse estado de reflexão que os *encantados* são percebidos enquanto habitando o mundo, é nesse contexto que os *encantados* saem de seus "mundos" para interagirem com as pessoas e interferirem na "terra de pecadores[27]".

Outra questão que me chamou a atenção foram as festas. Em trabalho de campo que realizei para construir minha pesquisa monográfica e durante todo o mestrado, notei que os religiosos se empenhavam demais para realizar os festejos aos *encantados*; algumas festas eram esperadas com grande expectativa por parte daqueles incumbidos de realizá-las; não era raro encontrar umbandistas conversando sobre festas que havia ido recentemente, festas de anos passados e festas marcantes por qualquer outro motivo que tenham percebido como relevante. Esses eventos exigiam custos consideráveis nas rendas das pessoas, mas isso não parecia ser motivo para desistirem do empreendimento. Este aspecto gerou vários questionamentos e grande inquietação em minhas reflexões. A partir disso, outra dúvida surgiu: Qual o papel da festa aos *encantados* para os umbandistas de Porto Velho? O que as festas significam para as pessoas que organizam esses eventos?

---

[27]Os *encantados* se referem aos vivos como "pecadores" e dizem que esta é a "terra do pecador" para se referir ao local em que as pessoas em que eles incorporam vivem.

O pesquisador Sérgio Luiz de Souza (2007, p. 42-43), ao estudar os bailes negros e outras manifestações afro-brasileiras em Ribeirão Preto/SP, dialogando com José Cantor Magnani, Clifford Geertz, Lefebvre e outros, abordou as festas e os espaços criados por aquelas populações negras como:

> [...] via de acesso a um olhar antropológico que vá além da visão que enfatiza a miséria, o domínio da sobrevivência e a escassez; em direção a uma postura que se coloque na perspectiva de valorização de suas experiências [...]".

Nesse sentido a festa está além de um dado sociocultural, para fins de pesquisa, é uma janela por onde o antropólogo pode colocar suas lentes, adaptadas para o local e ambiente estudado, observar, ler, viver e interpretar o que está ocorrendo. A valorização das festas observadas se dá na perspectiva analítica de quem estuda, e minha tentativa é de me distanciar do olhar eurocêntrico para uma perspectiva que busca relativizar o observado[28] a fim de interpretá-lo em seu próprio contexto e com base em seus próprios conceitos.

Além disso, no que concerne ao Brasil, a festa é tida como sendo parte constituinte do país, da vida do brasileiro, embora estereotipado como o "país das festas" (AMARAL, 1998, p. 7). No entanto, as festas são eventos multilineares, não funcionam todas da mesma forma e nem evocam as mesmas imagens e significados (Ibidem, p. 7). Rita de Cássia Amaral toma a festa para análise a partir de uma perspectiva dialética, pois para a autora:

> A festa "à brasileira" não apenas não nega exclusivamente os valores sociais, podendo celebrá-los, inclusive, como também não os reitera, apenas, como querem as principais teorias sobre elas. Sendo, antes, a mediação entre ambas intenções (e muitas outras), nega os aspectos da sociedade em que ela se mostra deletéria à vida humana, ao mesmo tempo em que reafirma muitos valores do povo brasileiro, como projeto social ou como utopia (Ibidem, p. 9).

Esse conceito preliminar de festa foi o que melhor pareceu se adequar ao que eu observava na pesquisa de campo, onde ocorriam festas que comemoravam uma data terrena que simbolizava uma autoridade *espiritual* que apesar de estar acima de

---

[28]Que consiste transformar o familiar em estranho e o estranho em familiar (DAMATTA, 1993), conforme consta na nota (12). Esse ponto será discutido com mais profundidade no primeiro capítulo.

todos os governantes e autoridades civis no campo religioso, entendia que havia limites para sua ação e que as leis da sociedade deveriam ser respeitadas.

Na Umbanda, o respeito às leis da sociedade e à moral (BIRNMAN, 1983; NEGRÃO, 1994) não repousam na esfera do “abaixar” a cabeça. A pessoa pode respeitar, reconhecer que perdeu e, mesmo assim, pode recorrer aos *espíritos* para, assim, a partir de ações *espirituais,* o ocorrido seja revertido e o jogo invertido. Ou então, o sujeito, ao encontrar-se desempregado, além de fazer cursos e entregar currículos, pedirá socorro a uma *entidade* para que o esforço pessoal se alinhe com a ajuda dos *encantados*. A festa dos *encantados*, como procurarei demonstrar, é um exemplo em que tal insurgência contra algumas determinantes sociais e econômicas do momento podem ser contestadas em aliança com seres espirituais.

Contudo, muitos valores sociais da moral cristã são ressaltados nessas festas. A insurgência contra a desigualdade não ocorre de forma totalmente revolucionária no que concerne ao *status quo* da atualidade. Ou seja, da mesma forma como acontecem cortes, há também continuidades (AMARAL, 2008). Assim como alguns umbandistas entendem que há bastante injustiça na sociedade e lutam para terem seu espaço e seus direitos resguardados, também não querem propor nenhum modelo divergente do atual (BIRNMAN, 1983; NEGRÃO, 1994).

O som dos atabaques, os enfeites do *terreiro*, os corpos que dançam suados e compassados, procurando preencher a sincopa da música com suas vidas, os *pontos* que criam energia enquanto são entoados e os *encantados*, que aos poucos começam a descer, estão para além de contestar ou de se conformar com o sistema. Esses elementos são criados e criam o *terreiro*, são tecidos e tecem a cultura, (re)criam e são (re)criados pelos *espíritos*. A festa aos *encantados* precisa ser compreendida numa esfera conceitual alternativa, diferente da pensada por autores como Mircea Eliade (2010, p. 76), que tratou a festa como:

> O *Tempo de origem* de uma realidade, quer dizer, o Tempo fundado pela primeira aparição desta realidade, tem um valor e uma função exemplares; é por essa razão que o homem se esforça por ritualiza-lo periodicamente mediante rituais apropriados. Mas a “primeira manifestação” de uma realidade equivale à sua “criação” pelos seres divinos ou semidivinos: reencontrar o *Tempo de origem*, implica, portanto, a repetição ritual do ato criador dos deuses. A reatualização periódica dos atos criadores efetuados pelos seres divinos *in illo tempore* constitui o calendário sagrado, o conjunto das festas.

Acontece que na Umbanda, ao menos em meu campo de estudo, que se restringe a Porto Velho, quando algum sujeito se *incorpora* com *encantados*, não se busca o contato com deuses ou semideuses, já que esses seres não são considerados como nenhuma destas duas categorias. Esses *espíritos* são colocados pelos fiéis em escala de hierarquia inferior aos santos católicos, aos *orixás* e a Deus. Além disso, não pretendem reatualizar os "atos criadores", já que os *encantados* não criaram o que há na terra, eles são o que está na natureza. Esses *espíritos* atuam por meio do que já foi criado por Deus. Por isso, são os mitos sobre a vida dos *encantados* que são revividos, relembrados e cerimoniados: tanto é que o aniversário do *encantado* é comemorado na mesma data da primeira vez que ele *incorporou* em determinado *médium*. Mas também são as criações, a partir da criatividade (WAGNER, 2010) dos umbandistas, que são postas em movimento durante as festas.

Conforme pontuou Muniz Sodré (1998, p. 22) a respeito da dança e da música das populações negras no Brasil:

> A resposta dançada de um indivíduo a um estímulo musical não se esgota numa relação técnica ou estética, uma vez que pode ser também um meio de comunicação com o grupo, uma afirmação de identidade social ou um ato de dramatização religiosa.

Por outro lado, as letras das músicas não são destituídas de significados, porém não é preciso entender o que cada palavra significa; a dança não é homogênea nem quando os passos executados e a coreografia são seguidos à risca, pois é no descompasso que a variedade se expressa. Enquanto a festa ocorre, os sujeitos não são obrigados a ficar em silêncio, pelo contrário, o tempo todo o som das vozes preenche o espaço e não é raro haverem pessoas que nem estão prestando atenção na roda de dança e nos *encantados* descendo, mas isso não é indicativo de desrespeito nem de indiferença. Alguns vão porque possuem uma devoção às *entidades*, já outros querem apenas que seus pedidos sejam atendidos para depois nunca mais aparecerem. Em meu entendimento, apenas o fato de estar lá significa que o indivíduo está compartilhando da energia do local e também contribuindo para a (re)criação do lugar, uma vez que as intenções podem ser variadas e todo o coletivo participa da (re)criação da festa.

Devido a importância dos festejos aos *encantados* para esses religiosos, montei essa pesquisa procurando "corromper" o sumário. Não tem mais sumário, há

calendário; ao participar de uma festa umbandista não há “introdução” como ato de prelúdio da mesma, há a “abertura da mesa”. Se eu tomo as crenças referentes aos seres *encantados* enquanto uma poética do imaginário amazônico (LOUREIRO, 2001, p. 49-50), em que o *sfumato* representa o devaneio, fundindo elementos do real e irreal, construindo uma poeticidade da cultura que influencia em toda uma compreensão da dimensão vivida do sujeito, logo, porque não aproximar esta pesquisa com a poesia?

Contudo, a ideia de construir uma dissertação procurando formas diferentes de se expressar e para aproximar a escrita dos sujeitos com quem trabalhei em campo, surgiu a partir de minhas escolhas teóricas.

Neste sentido, há quatro fontes importantíssimas nessa construção teórico-metodológica. Primeiramente, conhecer o livro de João de Jesus Paes Loureiro (2001) com o livro “Cultura Amazônica: uma poética do imaginário”, fortaleceu meu entendimento nessa direção. Na obra, o autor escreveu de forma poética, casando a ciência com poesia, com mitos, com vivência pessoal, de forma que ao ler a impressão é de que não é nem somente uma pesquisa científica nem poesia isolada, mas sim um *sfumato* das duas, exatamente o que o autor interpretou como sendo uma das características das culturas amazônicas. Além deste, o artigo do professor Estevão Rafael Fernandes (2013) “Ensino de filosofia e cultura amazônica: uma apologia aos saberes periféricos”, cuja reflexão mostra que o fato da Amazônia estar na periferia da produção científica, pode indicar uma possibilidade de atualizar criativamente a forma de pensar, buscando formas de reflexões originais e que inovem os modelos hegemônicos. Este artigo me fez amadurecer o entendimento acerca de que o fato de estar na Amazônia, pode trazer consigo a possibilidade de criar conhecimento buscando inovações que fossem distintas das formas produzidas por quem o faz estando em outras realidades socioculturais de produção do conhecimento, tanto com complementações, quanto com produção de novos saberes. Essa compreensão ganhou forma e nitidez, aliás, ganhou *sfumato* com os diálogos que teci em outros dois trabalhos acadêmicos. Um deles é referente ao Hip Hop, o autor construiu o sumário como sendo uma fita, ou seja, cada capítulo era uma “faixa”. Minha cabeça pululou ideias com a possibilidade de fazer algo assim na minha pesquisa: por que não? A tese de doutorado de Jerônimo da Silva e Silva “Cartografia de Afetos na Encantaria: Narrativas de Mestres da Amazônia Bragantina”, foi bastante inspiradora, foi o impulso que faltava, pois a forma de escrita do autor, reproduzindo um devir, foi

muito criativo e indicou possível percursos a se tomar na construção de uma dissertação.

Contudo, a chave que faltava foi Hubert Fichte (1987), cujo esforço e ousadia de expor o diálogo entre antropologia e poesia como uma busca para se aproximar dos sujeitos, rompendo, desta forma, as limitações da cientificidade de sua época e tentando criar novas formas de compreender as pessoas pesquisadas é fundamental em meu estudo.

Esta pesquisa não é uma poesia, mas procurei não distanciar esse trabalho da poesia, da poética dos *terreiros* e da literatura. Por isso, ao refletir acerca da minha vontade de estudar a festa dos *encantados*, e ao perceber a força, importância e movimento que a mesma possui nos *terreiros*, troquei o "sumário" por um "calendário" e ao longo da dissertação aparecerá mais elementos dessa aproximação[29].

Busquei, ao máximo, me aproximar do contexto estudado a partir da pesquisa etnográfica. As fontes são constituídas de pesquisa de campo que realizo em *terreiros* desde 2010 até 2014, onde levantei material que resultou no trabalho de conclusão de curso da graduação em História, cujo objetivo era analisar as representações de curas que os *encantados* realizavam nos *terreiros*. Após isso, ao ingressar no Programa de Mestrado em História e Estudos Culturais, realizei pesquisa de campo de 2014 a 2016. Nessas pesquisas fiz anotações de festas, conversas informais e realizei entrevistas com os religiosos e com os mesmos *incorporados* com os *encantados*.

No "Primeiro Dia de Festa: a antropologia, a história e o pesquisador", minha intenção será apresentar alguns aportes teóricos que me auxiliaram na busca de uma forma de compreender o "outro". Definirei as bases desse estudo a partir da pesquisa antropológica; o que entendo por antropologia; no que e como a história me ajuda nesse processo de pesquisa. Farei, ainda, uma reflexão sobre o método etnográfico adotado neste estudo; apresentarei e problematizarei as formas como o utilizei para conseguir as informações junto aos informantes para interpretá-las; e tratarei a respeito de como aproveitei esse método em minha experiência enquanto etnógrafo.

Como parte concluinte deste "dia", refletirei acerca do conceito de cultura que utilizo, nas implicações deste para a análise do material produzido a partir da pesquisa de campo. Por se tratar de um estudo de uma religião, não poderia deixar de discuti-

[29]Essa discussão se estenderá no primeiro capítulo.

la enquanto elemento cultural e objeto de estudo. Por fim, discutirei a questão da intolerância religiosa nos dias atuais e das implicações desse aspecto social, tanto para os membros de cultos afro-brasileiros.

No “Segundo Dia de Festa: religiões afro-brasileiras no Brasil e na Amazônia”, trilharei um caminho que começará num contexto nacional, em específico no Rio de Janeiro, em que as bases da Umbanda foram construídas e muitas disputas, influentes em outras partes do Brasil, ocorreram. Após isso, analisarei as características das religiões afro-amazônicas e das crenças nos *encantados* existentes nessas expressões religiosas.

Apresentarei sob um panorama político e cultural, o processo de introdução, estabelecimento e transformação da Umbanda e do Candomblé na Amazônia e em Rondônia para entender o contexto de transformação da religiosidade presente na Amazônia no período de 1960 a 1980. Ademais, discutirei a respeito das implicações desse processo para o cenário atual da Umbanda em Porto Velho, uma vez que os dois *terreiros* em que pesquisei são de umbandistas. E, por fim, abordarei a trajetória de Mãe Hóstia, chefe do Centro de Umbanda São João Batista, na cidade de Porto Velho e algumas transformações pelas quais sua forma de cultuar os *encantados* se modificou.

No “Terceiro Dia de Festa: mesinhas, almas, incorporações e águas criando uma orquestra de vida”, acompanharei a trajetória de Seu Antônio e Dona Rosa, um casal de sacerdotes que dirigem o Terreiro de Umbanda São José de Ribamar. A trajetória de vida de ambos influenciou significativamente a forma como compreendem a Umbanda nos dias atuais e na crença religiosas que praticam. Nesse “Dia de Festa”, pretenderei ir fundo no rio da vida dos dois e descobrir certas práticas e compreensões ainda não descritas e analisadas na bibliografia destinada à pesquisa afro-amazônica e afro-brasileira em Rondônia.

Já no “Quarto Dia de Festa: saindo da janela e entrando no terreiro”, de fato, será o momento de sair de fora e estar dentro. A partir de duas etnografias que realizei nos dois *terreiros* pesquisados, procurarei demonstrar a forma como alguns umbandistas compreendem a realidade, valores e práticas relativas às suas crenças a partir da festa. Desta maneira, entendo que a partir dessa análise será possível visualizar algumas tessituras das culturas afro-amazônicas que permeiam a vida desses religiosos. Conhecimentos impregnados das culturas amazônicas. Pretendo compreender o que são as festas dos *encantados* e o porquê de realizá-las, uma vez

que a organização das mesmas requerer altos custos e muita entrega física-emocional-financeira-sentimental.

No “Quinto Dia de Festa: a poética dos encantados que entrelaça cidades, florestas e rios e encanta os viventes”, tenho como objetivo aprofundar a compreensão do que são os *encantados*, a respeito de como se *encantam*, conhecer o lugar em que habitam. Fundamentado no contato que tive com os religiosos, compreendo os *encantados* enquanto: seres, representações, mitos compostos das dimensões animal-espírito-humano. Os reconheço a partir do viés presente na dinâmica religiosa fundada nesta multiplicidade de perspectivas e o fato de não serem nem um, nem outro, mas sim os três juntos, de modo que humano e animal não expressa antagonismo. Ambos intricados nesse entrelaçamento, junto com a condição espiritual que é indissociável dos mesmos, constitui o que é um dos fatores para os *encantados* serem um devir-poetizante.

Mas, este “dia” não termina ao fim de sua escrita. Da mesma forma que o *sfumato* das culturas amazônicas produzem uma zona intermediária na qual não se distingue a realidade da irrealidade (LOUREIRO, 2001); assim como os *encantados* são um devir-poetizante causado pelo *sfumato* no *encontro* de animais-espíritos-humanos; este “Dia de Festa” possui um *sfumato* com o “Fechamento da mesa: a despedida pode ser convite para encontros vindouros”, como igualmente ocorre em uma festa de *encantados*. Ou seja, a presença da festa na vida dos religiosos não se encerra quando a mesa é fechada. Dessa forma, quando eu fechar a mesa, espero que com o fim desta dissertação ou desta “Festa”, os pensamentos e análises criadas não fiquem presos nas considerações finais. Após o fim de um *toque*, outros festejos programados no calendário festivo serão realizados. Da mesma forma se dá com o pesquisador e com o estudo acadêmico. Uma pesquisa nunca encerra um tema, antes abre perspectivas para outras, deixa pontas para serem esquadrinhadas por outros estudiosos e instigam dúvidas que ultrapassam os objetivos assumidos pelo pesquisador.

A intenção desta pesquisa é que, além de tudo que fora dito, o leitor possa ao final, esboçar o mesmo espanto de Olavo Bilac descrito na epígrafe deste trabalho. Conforme o antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (1994, p. 11) salientou, “muitas perguntas passam pela cabeça das pessoas quando o assunto são as religiões afro-brasileiras: O que são? Como se originaram? O que pregam? Quais as diferenças entre elas? Quem as pratica?”. Quando se desconfia que alguém é um pai-de-santo

ou mãe-de-santo, geralmente, a concepção do senso comum de “macumba” com os estereótipos e estigmas que a constituem abundam, mas não se sabe o que a pessoa realmente faz. Minha intenção é apresentar um “novo mundo”, “novas cidades” e “novas pessoas”, para que aqueles que não conhecem, tenham um material para começarem a romper com preconceitos e, quem sabe, dizer com espanto, assim como Olavo Bilac ao perceber que havia tantas crenças religiosas no Rio de Janeiro que ele nem sonhava existir: “Mal sabíamos nós que vivíamos a acotovelar por essas ruas tantos sacerdotes” (BILAC, 1996, p. 127).

Agora, sim, quem é de *espírito*[30] entre na roda[31], quem é *tambozeiro*[32] assume seus devidos lugares, as cambonas[33] precisam ficar atentas e os que vieram para prestigiar a festa, os convidados e aqueles que vieram apenas para conversar com os *espíritos* e/ou agradecer os *encantados*, sintam-se à vontade para sentar. A casa é de vocês.

---

[30]“Quem é de espírito” é comumente empregado, em Porto Velho, por pessoas ligadas a religiões afro-brasileiras para se referir àquelas que são “da religião” ou “quem é do santo”, ou seja, quem é da Umbanda ou do Candomblé.

[31]A roda designa o círculo que se forma no *terreiro* quando os umbandistas estão dançando e entoando pontos para as entidades incorporarem na cabeça de cada um.

[32]É a pessoa que toca tambor na Umbanda, geralmente é a pessoa que não *incorpora espíritos*, salvo algumas exceções, como será abordado no “Terceiro Dia de Festa”

[33]*Cambonas* é a forma que se designa as mulheres, *cambono* para homem, que não *incorporam* com *espíritos*, porém também não tocam tambores. Estes ficam na assistência, ajudando os religiosos que *incorporaram* com *entidades* a se arrumarem e cuidando para prevenir quaisquer imprevistos que ocorram durante as festas e sessões.

# 1. PRIMEIRO DIA DE FESTA: A ANTROPOLOGIA, A HISTÓRIA, O PESQUISADOR E A RELIGIÃO

> *"Enquanto houver mundo, haverá Religiões: a humanidade há de ser sempre este mesmo rebanho sensual e covarde, governado ao mesmo tempo pelo gosto da vida e pelo medo da morte, pelo amor do pecado e pelo terror do castigo..." (Olavo Bilac, 1996, p. 132-133).*

> *"A fé é um dos núcleos mais fundamentais de nosso ser senciente. A necessidade de acreditar em algo maior que nós, esse reconhecimento quase inerente do milagre da criação. Mas a fé é algo pessoal e singular para cada um de nós, e, da mesma forma, deve ser nossa aceitação da responsabilidade em relação às ações que fazemos guiados por essa fé. Porque, no fim, por mais que sejamos indivíduos, residimos em uma comunidade. Para que a comunidade sobreviva, precisamos encontrar formas de viver juntos, de estarmos bem uns com os outros. Precisamos prezar aquilo que nos une e aceitar, com uma boa dose de tolerância, as coisas que nos diferenciam" (Chris Claremont, 2014).*

Boa noite! A todos que participaram da "abertura da mesa", informo que em instantes o som do tambor será ouvido até por quem estiver na esquina. Quem chegou agora, não se preocupe, tome um cafezinho e sinta-se à vontade para ocupar o lugar onde achar que ficará confortável. Foi muito difícil realizar esta festa, serão cinco dias de muita alegria, de bastante piada, de risos e comida gostosa. Por isso, entendo que nada foi em vão e que valeu a pena o esforço. Hoje estou com muitos convidados e cada um terá elementar participação aqui.

Uns me auxiliarão a discutir o meu lugar de fala nessa "festa", me ajudando a extrair o máximo possível da antropologia a fim de que eu consiga compreender as noções tecidas culturalmente por meus informantes a fim de que seja (re)criado um conhecimento deveras significativo para acrescentar à academia e à sociedade, aprendizado obtido com os sistemas de pensamento e ação de sujeitos que compreendem a realidade a partir de meios diversos aos do cartesianismo (DAMATTA, 1987; FITCHE, 1987; LOUREIRO, 2001; SODRÉ, 1988 VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Para tanto, construí a pesquisa de campo a partir do método etnográfico, com base nas interações entre o "observar", o "escutar" e "escrever", a

fim de que a experiência de campo se tornasse frutífera e produzisse dados passíveis de estudo (CASDOSO DE OLIVEIRA, 2006; GEERTZ, 2014; WAGNER, 2010).

Mas, como falar de religião sem partir de um entendimento acerca desse fenômeno? Se o assunto é religião, se torna importante tecer algumas teias interpretativas a fim de que as discussões e análises sejam profícuas e não caiam em reducionismos e entendimentos cartesianos e/ou etnocêntricos relativos a um fenômeno deveras importante, que a cada geração torna-se atual e sempre presente nas discussões humanas. Para não cair em deslizes, dialoguei com alguns pesquisadores a fim de compreender a religião enquanto uma produtora de símbolos e significados que dialogam com a cultura e com aspectos socioeconômicos (GEERTZ, 2014; MAUÉS, 2015; ROSA, 2016). É complicado falar de religião afro-brasileira e desconsiderar a questão dos preconceitos, dos estereótipos, do racismo, da exclusão, da violência e demais formas socioculturais que se levantam a partir de ações de grupos que não conseguem enxergar “os outros” de forma complexa e humana. Para tanto, dialogarei com autores a fim de compreender melhor as motivações sócio-políticas-culturais-econômicas geradoras destes fenômenos (SILVA, 2015; SODRÉ, 1988; SOUZA, S., 2010).

Agora sim, rufa tambor!

### 1.1. Boas-vindas para a Antropologia!

Desde o término do meu Trabalho de Conclusão de Curso, realizado na Graduação de História e durante minha permanência no Programa de Mestrado em História e Estudos Culturais, aproximei-me cada vez mais da Antropologia, não com o intuito de enquadrar minha pesquisa em uma classificação (como sendo um estudo antropológico ou de história). Procurei refletir acerca da Antropologia e a (re)pensar no que essa área do conhecimento poderia me ajudar em uma pesquisa na qual o grau de minha aproximação com a realidade estudada fosse o maior possível, tentando não “trair” as interpretações “nativas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) e, ao mesmo tempo, interpretar o que eu iria ver, viver, sentir e ouvir. Conforme me aprofundava, percebia que seria andando de mãos dadas (e assim eu estava) com a Antropologia, e me empenhando no trabalho etnográfico que minhas dúvidas poderiam ser respondidas e meus objetivos poderiam, se não cumpridos, ao menos produzir um significativo avanço para a compreensão deste âmbito escolhido como

campo de estudo de uma dada realidade social: os *terreiros* de Umbanda e as festas aos *encantados* em Porto Velho.

Apesar de tanto “encanto” e um “quase caso amoroso” com a antropologia, percebi que contestações, crítica e vontade de fazer algo diferente seriam fundamentais para minha empreitada. Em meados do século XX, Hubert Fichte (1987, p. 29) já percebera isso e escrevera que “As antinomias só podem ser expressas poeticamente”, buscando, dessa forma, aproximar a antropologia da poesia. Por isso, apesar da ciência ser extremamente importante no processo de produção do conhecimento, esta mesma não bastava, era necessário algo mais, algo que extrapolasse a linguagem científica (Ibidem, p. 31). Não estou certo se consegui fazer isso, no entanto, minha busca é a de se tiver que escolher, assim como Viveiros de Castro (2002, p. 15-16) deixou subentendido o lado que ele trairia, escolho atraiçoar as convenções da ciência para me aproximar dos meus informantes e assim, construir um entendimento a respeito das práticas e representações deles.

No desenrolar das leituras, durante as visitas a campo, no suceder de conversas acadêmicas e durante a escrita, o papel da antropologia e, também, os entendimentos e significados a respeito da mesma, me incomodaram. Em um primeiro momento, a sensação de estranhamento e de dúvidas, em relação aos procedimentos e compreensões, eram abundantes. Posteriormente, ao entrar em contato com as discussões de Roberto DaMatta (1987, p. 147) referentes ao ofício do antropólogo, pude compreender o que estava acontecendo, pois:

> Todo antropólogo realiza (ou tenta realizar) portanto, o seu próprio ‘repensar a antropologia’, postura que – como nos revelou Edmund Leach – é uma tarefa absolutamente fundamental para o bom desenvolvimento da disciplina.

Partindo das considerações de Edmund Leach, Roberto DaMatta entendeu que a antropologia é a disciplina que mais tem colocado em cheque os pressupostos do conhecimento antropológico. Uma vez que cada trabalho antropológico é uma série de descobertas e situações levam o pesquisador a precisar (re)adequar alguns métodos e teorias, assim como ir além em outros momentos.

Nesse sentido, o questionamento de Hubert Fichte, citado anteriormente, foi extremamente enriquecedor para que eu pudesse continuar com a crítica desse “ofício” e a (re)pensar a antropologia e o meu trabalho antropológico, de modo que

uma mudança significativa, após ler o referido autor, ocorreu neste trabalho e poderá ser notada no decorrer da escrita. No entanto, essa ciência não deve ser subestimada, a Antropologia trouxe e vem congratulando o campo do conhecimento com muitas produções interessantes.

De acordo com o antropólogo Roberto DaMatta (1987, p. 87) “Falar da ‘história da antropologia’ é especular sobre o modo pelo qual os homens perceberam suas diferenças ao longo de um dado período de tempo”. Não significa que essa capacidade de perceber e manipular as diferenças de uma sociedade para a outra seja exclusiva da “alta cultura ocidental”, e sim que, no decorrer do desenvolvimento da Antropologia, na percepção da diferença entre determinados povos, foi utilizado “[...] uma espécie de escudo ideológico para justificar a ocupação territorial ou a aniquilação de um grupo pelo outro” (Ibidem, p. 87). Nessa discussão, Roberto DaMatta (Ibidem, p. 89) afirmou que:

> “[...] Frazer e Malinowski não representam apenas dois estilos pessoais de realizar a pesquisa antropológica, mas expressam o dilema central da disciplina situada que está entre os valores dados pelo colonialismo vitoriano, cheio de certezas racistas e superioridades políticas, econômicas e intelectuais; e o funcionalismo que acaba colocando os problemas do relativismo e de um conhecimento social detalhado, individualizado, dinâmico, monográfico, que não permite esquemas gerais determinantes ou sínteses grandiosas.

Isso significa que não se pode dissociar os estudos de Frazer e Malinowski (nem dos outros desta ou de épocas mais recentes) de interesses políticos, tanto questões pessoais quanto de um quadro mais geral, os interesses dos Estados que eles faziam parte, dos financiadores das pesquisas e etc. Este entendimento desmerece ou prova que é desnecessário debruçar-se e maravilhar-se sobre os avanços de qualquer pesquisa? De modo nenhum, antes traz um tom de complexidade para as discussões sobre essa área do conhecimento e acalora os debates “mornos”; faz com que cuidados sejam tomados quando alguém diz (ou deixa subentendido) apaixonadamente querer defender determinado grupo (sendo ou não o seu grupo social); da mesma forma como coloca sob alerta os pesados ataques a determinados grupos (sejam os pesquisados “nativos” ou não); permite que análises em relação às motivações políticas sejam aprofundadas e as discussões não se restrinjam a tábuas rasas.

No decorrer do século XIX, três notórios estudiosos trouxeram para o campo da antropologia a reflexão do conceito de cultura: Lewis Henry Morgan[34] (1818-1881), Edward Burnett Tylor[35] (1832-1917) e James George Frazer[36] (1854-1941). Levando-se em consideração que a tradição evolucionista[37] não foi homogênea, e sim bem rica e diversa, estes três são considerados evolucionistas, apesar de não terem as mesmas ideias (CASTRO, 2005, p. 7). No entanto, cada um de sua forma, procurou classificar e entender sociedades diferentes das de suas origens. Neste momento, quero dirigir a reflexão para discutir a respeito do conceito de "cultura", partindo da definição de Edward Tylor.

Edward Tylor elaborou no livro *Primitive Culture* (1871), considerado como o primeiro conceito de cultura do ponto de vista antropológico (LARAIA, 2009, p. 30). Tylor (2005, p. 60) escreveu que:

> **Cultura ou Civilização**, tomada em seu mais amplo sentido etnográfico, é aquele todo complexo que inclui **conhecimento**, **crença**, **arte**, **moral**, **lei**, **costume** e **quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem na condição de membro da sociedade**. A situação da cultura entre as várias sociedades da humanidade, na medida em que possa ser investigada segundo princípios gerais, é um tema adequado para o estudo de leis do pensamento e da ação humana. De um lado, a uniformidade que tão amplamente permeia a civilização pode ser atribuída, em grande medida, à ação uniforme de causas uniformes; de outro, seus vários graus podem ser vistos como **estágio de desenvolvimento** ou **evolução**, cada um resultando da história prévia e pronto para

[34]De acordo com o levantamento realizado por Castro (2005, p. 13), Lewis Morgan, com o livro *Ancient Socieety* (A sociedade Antiga), além de tornar-se conhecido internacionalmente, foi o principal expoente da antropologia nos Estados Unidos. Nesta obra, analisou os estágios do progresso da sociedade humana. Suas análises concentraram-se nos aborígenes australianos, os índios iroqueses, os astecas, os gregos e os romanos, sendo que em suas análises o surgimento da propriedade na percepção das pessoas fora crucial para o surgimento da "civilização" (CASTRO, 2005).

[35]Conforme assinala o antropólogo César Augusto de Assis Silva, Edward Tylor (2015, p. 15) "geralmente[...] é referido como o primeiro a definir o conceito de 'cultura' em uma perspectiva antropológica inglesa", além, também, de ser um dos fundadores da Antropologia enquanto disciplina.

[36]Segundo James Frazer (2005, p. 104), "[...] a antropologia, no sentido mais amplo da palavra, visa descobrir as leis gerais que regularam a história humana no passado e que, se a natureza for realmente uniforme, é de se esperar que a regulem no futuro". Neste trecho é possível observar o interesse do autor em termos gerais, bem amplas, que pudessem oferecer uma espécie de "mapa" da história humana no passado, como forma de se "regular" o futuro.

[37]O evolucionismo marcou diversas áreas do conhecimento, inclusive influenciou na consolidação da antropologia enquanto disciplina. Sobre o evolucionismo ligado às atividades econômicas e científicas, Elizabeth Cristina de Andrade Lima (2015, p. 30) assinalou que a "Evolução lembra transformação, progresso, desenvolvimento de alguma coisa desde sua forma mais simples até sua forma mais complexa. O termo 'evolução' começou a ganhar destaque ao ser relacionado às teorias da evolução que floresceram a partir dos meados do século XIX – entre as quais se destacam as de Herbert Spencer e a de Charles Darwin. Coincidentemente um século de intenso desenvolvimento técnico, industrial, econômico, social e científico".

> desempenhar seu próprio papel na modelagem da história do futuro. Á investigação desses dois grandes princípios em vários departamentos da etnografia, com atenção especial à **civilização das tribos inferiores** como relacionada com a **civilização das nações mais elevadas**, está dedicado este livro. (Grifo meu)

Assim como o antropólogo Celso Castro (2005) ressaltou, Tylor não diferenciava "cultura" de "civilização", as duas concepções possuíam o mesmo significado para esse autor. Além disso, ele não falou de culturas (plural), mas sim de cultura (singular), com a noção da existência de uma hierarquia entre estágios civilizatórios-culturais sempre presente (Ibidem, p. 17). Ou seja, para Tylor, havia um estágio ideal e as "tribos inferiores" não havia alcançado esse patamar. Durante o processo de evolução, as "tribos inferiores" tenderiam a acompanhar o ritmo da civilização considerada como avançada, a europeia. Com isso, ele indicava "estágios" diferentes do mesmo processo evolutivo (SILVA, C., 2015, p.20)

Aqui, a intenção não é a de desmerecer a construção de Tylor, mas de entendê-la no seu tempo e de reconhecer sua importância para as discussões e reformulações subsequentes, uma vez que, em sua época, "[...] a Europa sofria o impacto da *Origem das espécies*, de Charles Darwin [...]" da mesma forma "[...] a nascente antropologia foi dominada pela estreita perspectiva do evolucionismo unilinear" (LARAIA, 2005, p. 33).

O conceito desenvolvido por Tylor também colaborou pelo menos de duas formas para as discussões posteriores. A primeira foi que, além de cunhar o conceito, Tylor não o atrelou à transmissão biológica ou genética. A segunda foi que, nas palavras de Roque de Barros Laraia (Ibidem, p. 27), "[...] as centenas de definições formuladas após Tylor serviram mais para estabelecer uma confusão do que ampliar os limites do conceito".

Após a Primeira Guerra Mundial, os antropólogos de então começaram a criticar severamente o paradigma evolucionista, ocorrendo, dessa forma, a transformação da antropologia para as "[...] correntes culturalista norte-americana e difusionista e funcionalista na Inglaterra" (SILVA, C., 2015, p. 24). Essa mudança marcou profundamente a noção construída acerca do conceito de "cultura". Nesse sentido, Franz Boas foi um expoente dessa ruptura, formulando um conceito de cultura divergente do que a corrente evolucionista postulava. Sendo:

> Mais fiel ao pensamento romântico, para Boas “cultura” não é aquela totalidade universal hierarquizada em estágios, mas sim uma unidade particular relativa a uma sociedade ou um povo específico. Ele critica o método comparativo de Tylor, que teria falhado por não ser capaz de compreender cada elemento etnográfico dentro do contexto particular de determinada cultura. É na esteira da antropologia de Boas que os critérios de classificação das espécies etnográficas em uma perspectiva evolucionista passaram a ser vistos como etnocêntricos (SILVA, C., 2015, p. 24).

Conforme pontuou o antropólogo César de Assis Filho, Franz Boas construiu um marco para o entendimento do conceito de cultura. Se Tylor o desvinculou da transmissão biológica ou genética, Franz Boas entendeu-o como não sendo algo universal, distribuída em estágios, mas como sendo relativa a cada sociedade. Também é possível notar a necessidade que Franz Boas colocava para que os grupos fossem entendidos a partir do contexto de suas culturas. Franz Boas (2005, p. 69-70) escreveu que:

> Uma característica fundamental de todas as populações é que os indivíduos diferem entre si, e um estudo mais detalhando mostra que isso é válido tanto para os animais quanto para os homens. Nesses casos, não é portanto apropriado falar de trações hereditários no tipo racial como um todo, pois muitos deles também ocorrem em outros tipos raciais. Traços raciais hereditários deveriam ser compartilhados por toda uma população, para que se pudesse realça-los em contraposição a outras populações.

Na citação acima, Franz Boas desmonta a perspectiva de que cultura e raça estariam interligadas, sendo hereditárias. O antropólogo explica partindo do “indivíduo” inserido em um contexto. O antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (2003) afirmou que Franz Boas buscava analisar eventos e processos socioculturais e explicá-los, sendo que o indivíduo é focalizado em meio a uma coletividade na qual está inserido. Neste mesmo trecho é expressa a tentativa de Franz Boas negar o valor científico à afirmação de que as diferenças raciais eram significativas entre os homens (CASTRO, 2005).

Neste pequeno percurso sobre as primeiras formulações antropológicas do conceito de cultura, aliado a evolução, a etnocentrismo, a um entendimento de uma ciência que pretende descobrir leis gerais até o momento em que cultura começa a ser entendida com algo relativo ao contexto no qual os indivíduos estão inseridos e onde não há mais “progresso da cultura”, buscando fugir do ponto de vista

etnocêntrico. Diferentemente de Edward Tylor e de Franz Boas, Clifford Geertz construiu uma definição do conceito de cultura que divergia dos demais e de outros pesquisadores que o antecederam.

Tomo a linha de pensamento de Clifford Geertz, pois é o conceito de cultura melhor adequado para minha pesquisa, como sendo o conceito que ao fazer a pesquisa de campo se tornou base para o meu modo de refletir acerca do que observava e de como investigar. Para Clifford Geertz (2014, p. 4), que por sua vez fora influenciado por Max Weber, entendia que,

> [...] o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado.

Este conceito dinamiza e é dinamizado pelo quadro pelas relações sociais. Questões política, verticalidades das relações; também questões econômicas como possibilidade de manter a vida, empregabilidade; questões culturais como valores fundamentais, como normas de sociabilidade, crenças religiosas, são importantes na constituição e dinamização dos quadros culturais.

A definição desse conceito acima deixa explícita a linha que busquei trilhar na pesquisa, posto que, com base na concepção formulada por Clifford Geertz, entendo que a cultura é o conjunto de teias de significados tecidas pelo homem e a preocupação nesta pesquisa é ler[38] essa cultura para que se possa "compreender" os "significados" elaborados *in loco*. Ao se referir sobre o trabalho do historiador etnográfico, Robert Darnton (1986, p. XIV), partindo de uma noção geertziana do conceito de cultura, escreveu que "[...] o historiador etnográfico estuda a maneira como as pessoas comuns entendiam o mundo. Tenta descobrir sua cosmologia, mostrar como organizavam a realidade em suas mentes e a expressavam em seu comportamento". Minha empreitada aqui será de tentar compreender como

[38]O historiador Peter Burke (2009) alertou para o perigo da metáfora que coloca o mundo como um livro e da cultura como texto, sendo que na medida em que pode ser enriquecedor, também pode ser uma armadilha. Ele entende que se o pesquisador tomar essas metáforas de forma literal, é perigoso cair no logocentrismo, onde as palavras são a única fonte para o conhecimento. Porém, se a interpretação dessas metáforas for ampla, é possível despistar o logocentrismo e se tornar um instrumento preciso na leitura de textos. Conforme Peter Burke afirmou (2009, p. 250) "[...] Geertz frequentemente alertava seus colegas, que quando observamos não vemos simplesmente, mas também interpretamos". Todo o meu olhar, como pretendo deixar explícito, acerca da Umbanda é permeado de interpretações, sejam elas conscientes ou inconscientes.

umbandistas percebem o mundo, as situações do seu dia-a-dia e a forma como atuam nelas.

Durante a pesquisa notei da necessidade de procurar uma forma de entender a cultura relacionada a um entendimento de “lugar”. Uma vez que os *encantados* e os *orixás*, ao serem representados, evocavam frequentemente a questão do espaço ocupado, o lugar onde vivem e/ou “dominam”, de onde eles vêm, assim como a relação da religião com o espaço do *terreiro* é *sui generis*. Tal território, ao ser compreendido como ambiente onde os ritos são realizados, é encarado pelos umbandistas depoentes, como contendo “energia”, “força”, “poder”: há *entidades* que protegem o *terreiro*, como o *exu*[39] que fica bem na porta cuidando de tudo o que entra e é uma linha de defesa espiritual e material para os religiosos.

Além desse entendimento, notei que o *terreiro* não funcionava só nos momentos em que alguma festa ou rito religioso era praticado. Em momentos de lazer, de “passar o tempo”, de “conversar”, de “socializar” ele também era frequentado, principalmente pelos mais próximos: familiares, amigos, vizinhos. Não é raro ir num dos *terreiros* em que visitei e encontrar gente “apenas” (por apenas não quero indicar que essa reunião não possui valor e/ou importância) conversando neles. Nisso, faz sentido a observação de Muniz Sodré (1988, p. 15) com relação ao modo como a cultura no *terreiro* é construída e o papel importante que a dimensão territorial tem na construção de identidades:

> Pode-se falar, assim, na *dimensão territorial*, ou na “lógica do lugar” de uma cultura – e como função de base em sua estrutura dinâmica global. Nela, o território e suas articulações sócio-culturais aparecem como uma categoria com dinâmica própria e irredutível às representações que a convertem em puro receptáculo de formas e significações. Essa dimensão incita à produção de um pensamento que busque discernir os movimentos de circulação e contato entre grupos e em que o espaço surja não como um dado autônomo, estritamente determinante, mas como um vetor com efeitos próprios,

[39]É uma categoria de *espírito* que *incorpora* na Umbanda. Há dois tipos de *exu*, o Exu orixá e os *exus castiços*. São *espíritos* entendidos como mensageiros dos orixás, levam as petições humanas até os *espíritos*. Sem *exu* não há comunicação das pessoas para com os *espíritos*, não há nem mesmo a *incorporação*. Antes das festas de Candomblé, uma oferenda ao Exu é retirada no começo da festa, para que a mesma não seja prejudicada. Já na Umbanda, na cidade de Porto Velho não é uma prática frequente fazer isso (embora eu já tenha presenciado essa prática em *terreiro* de Umbanda). Os *exus* castiços são os que incorporam em *terreiros* de Umbanda. É dito que toda pessoa possui um *exu*, assim como todo *terreiro* de Umbanda precisa ter um *exu* assentado na frente, para que este possa sustentar o local e livrar os religiosos de energias ruins advindas de fora. No geral, a noção é basicamente similar às de outras regiões do Brasil (TRINDADE, 1985; ORTIZ, 1991; SODRÉ, 2000; SILVA, 2015)

> capaz de afetar as condições para a eficácia de algumas ações humanas.

Partindo desse olhar de Muniz Sodré sobre o lugar de culto afro-brasileiro, percebo que para se compreender o *terreiro* (lugar religioso de culturas afro-brasileiras), assim como a citação acima sustenta, é importante não pensar nele apenas enquanto um construto simbólico, antes é necessário entendê-lo como um lugar capaz de engendrar compreensões que se sustentam e dão forma à cultura do grupo. No decorrer da pesquisa, trabalharei essa noção de um espaço de cultura afro-brasileira junto aos dados empíricos que coletei, relacionando-os às culturas amazônicas.

Partilho da ideia de João de Jesus Paes Loureiro que me possibilita pensar a respeito de algumas características das culturas amazônicas relevantes para esta pesquisa. Desta forma, entendo que alguns aspectos dessas culturas se estendem por toda região (não da mesma forma nem com a mesma intensidade) e apesar de essas culturas estarem em profunda transformação, já que desde o fim da década de 60 ocorre uma "[...] quebra da 'bela harmonia' das relações dos homens entre si e com a natureza [...]" (LOUREIRO, 2001, p. 113-114) devido a "[...] desestruturação rápida e quase sempre violenta do mundo rural e ribeirinho em curso na Amazônia [...]".

Contudo, isso não significa que as culturas amazônicas estão à porta do desaparecimento, até porque, desde períodos coloniais que os povos dessa região têm aprendido a se adaptar e a criar suas formas de lidar com a ocupação de terras e a forte presença da modernidade (SOUZA, M., 2002). A desestruturação sofrida aponta para a transformação da região, que passou a ter uma sociedade predominantemente urbana. Mesmo assim, a cultura pode ser percebida enquanto vivência e cultura no cotidiano na Amazônia, inclusive em Rondônia, que "[...] já estaria quase todo comprometido, diante da incidência do processo de devastação das matas e pelas madeireiras e da intensa migração de pessoas vindas do Sul do Brasil" (LOUREIRO, 2001, p. 114).

No entanto, afirmo, que nos *terreiros* de Umbanda é possível se deparar com alguns aspectos das culturas amazônicas, que "espérmaticamente" (LOUREIRO, 2001) se impregnam em todas as áreas da vida da pessoa, diluindo as fronteiras do real e irreal, constituindo-se em diálogo com às culturas afro-brasileiras, sendo vivenciadas por religiosos e reatualizada de acordo com a vivência cotidiana destes

agentes. Por meio da antropologia, busco interpretar, nas entrelinhas, os significados dessas culturas inseridas na religião umbandista praticada em *terreiros* na cidade de Porto Velho. Para tanto, se fez necessário pensar em um método capaz de orientar o percurso desta pesquisa.

Na próxima seção, o foco será com o método e aos procedimentos tomados ao se "produzir" as fontes para o estudo. Reflexão que fora deveras significativa para esta pesquisa, uma vez que possibilitou com que as informações fossem construídas junto aos informantes.

### 1.2. Olhar, ouvir e escrever, mas também o andar pela linha tênue entre o desânimo e a motivação: a pesquisa etnográfica e a *antropological blues*

Conforme Roy Wagner (2010, p. 49) assinalou, o trabalho de campo é um tipo de "trabalho", pois "[...] é uma experiência criativa, produtiva [...]". É no campo que entro em contato com as realizações das pessoas a serem pesquisadas (talvez seja melhor encará-las como pessoas que me ajudarão a pesquisar[40]); que posso ouvi-las e perguntá-las; assistir os rituais; entrevistar; fazer tudo aquilo que permitirá com que eu tenha contato com determinados aspectos presentes nas teias de cultura para descrevê-lo e interpretá-lo. Não é um trabalho simples, não é um lazer que possibilita o contato com o "exótico", é trabalhoso, horas são dedicadas a essa pesquisa, tanto em campo quanto fora. Outrossim, já que o pesquisador (no caso eu) é humano, também enfrenta problemas pessoais, desânimo, fraqueza, insegurança e os momentos em que a pesquisa parece não se desenvolver a contento, existe a possibilidade de que um profundo sentimento de frustração e tristeza ocupem destaque na vida do antropólogo.

Conforme Roberto DaMatta (1993, p. 146) explicitou, a pesquisa de campo "Trata-se, basicamente, de um modo de buscar novos dados sem nenhuma intermediação de outras consciências, sejam elas as dos cronistas, dos viajantes, dos historiadores ou dos missionários que andaram antes pela mesma na área ou região".

---

[40]Ao desenvolver a escrita abordarei essa questão. Entendo que a fala destes informantes não é apenas fonte, mas é raciocínio válido para compreensão da realidade em que vivem, pois eles sabem o significado das histórias que contam, e por ética, não quero me apropriar de suas interpretações e assumir autoria das mesmas. Claro que a interpretação deles é de "nativo" e não a de um "pesquisador" que busca criticá-las e colocá-las em evidência para estudá-las.

É a partir da pesquisa de campo que essa transformação das informações obtidas ocorre. Os dados escutados e observados são transformados em verificáveis após o etnógrafo escrevê-los (já os interpretando em sua observação), tornando-os documentos para que sejam fixados em formas pesquisáveis (GEERTZ, 2014).

Geralmente quando se fala em etnografia, a imagem do antropólogo deixando sua casa e indo a uma aldeia distante é clássica, e é isso que acontece com muitos que pesquisam certas etnias indígenas, alguns quilombos, alguma comunidade distante de seu espaço de vida, etc. No entanto, essa não é a única forma de pesquisa de campo existente. Quem estuda um grupo religioso em sua cidade, não precisa ficar dias distante de sua casa, a mesma coisa ocorre com quem trabalha com antropologia urbana. Assim foi comigo, pois saía de casa à tarde e retornava de madrugada, nos dias de festas; já em dias de *sessão*, no fim da tarde estava chegando ao *terreiro* e voltava antes da meia-noite.

A respeito dessa dinâmica, penso que são importantes para essa reflexão as elaborações do antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (2006), que selecionou três etapas do modo como as investigações etnográficas são constituídas, desde a pesquisa de campo até a escrita. As etapas de se apreender os fenômenos sociais estudados são basicamente: o olhar, o ouvir e o escrever.

Ao chegar no *terreiro*, meu “olhar”, o que eu “observava” não ocorria de modo tão ingênuo como faço, por exemplo, em minha casa. Isso porque já tinha uma série de leituras sobre a pesquisa antropológica e de pesquisas sobre a Umbanda. No *terreiro*, com o “olhar” eu procurava captar qualquer aspecto relevante para a pesquisa: um gesto, um movimento, uma postura. É importante perceber que nesse momento,

> [...] o objeto, sobre o qual dirigimos nosso olhar, já foi previamente alterado pelo próprio modo de visualizá-lo. Seja qual for esse objeto, ele não escapa de ser apreendido pelo esquema conceitual da disciplina formadora de nossa maneira de ver a realidade (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 19).

No processo de “olhar”, toda a teoria aprendida irá borbulhar como água fervendo na panela, para que seja possível criar uma linha de inteligibilidade para o que está sendo observado. No entanto, esse processo de “olhar” não funciona sozinho ou separadamente do “ouvir”, pois ambos sentidos fazem parte do exercício de investigação, complementando-se (Ibidem, p. 21).

Durante a observação de um ritual, os sentidos da visão e audição estão ativados para apreender o que está acontecendo. Mas o “ouvir” não ocorre apenas aí, ele é usado, também, durante as entrevistas. Se durante os rituais eu pude ver como se dava a dramatização, nas entrevistas e em conversas informais posteriores, pude ter contato com o chamado “modelo nativo” (Ibidem, p. 22), que é a explicação de cada ação executada na festa e do que significa para quem a pratica. Clifford Geertz (2014, p. 15) não dissociou a interpretação antropológica do “ouvir”, pois,

> “Se a interpretação antropológica está construindo uma leitura do que acontece, então divorciá-la do que acontece – do que, nessa ocasião ou naquele lugar, pessoas específicas dizem, o que elas fazem, o que é feito a elas, a partir de todo o vasto negócio do mundo – é divorciá-la das suas aplicações e torna-la vazia”.

Por isso, a leitura do etnógrafo precisa levar em consideração o dizer, momento no qual é expresso o “modelo nativo”. A explicação nativa pode ser obtida tanto em conversas informais quanto nas entrevistas. No entanto, a entrevista não é uma ferramenta simples, pois “no ato de ouvir o ‘informante’, o etnólogo exerce um *poder* extraordinário sobre o mesmo, ainda que pretenda posicionar-se como observador o mais neutro possível [...]” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 23). Por ter constatado isso não só em leitura, mas também na prática, na vivência tida durante as pesquisas e entrevistas, dei muita importância para as conversas informais, pois comecei a perceber que nesses tipos de diálogos, é possível que o interlocutor se “esqueça”, em dados momentos, da questão de que um pesquisador está tomando nota do que está sendo falado, já que não tem gravador nem caderno presentes, e assim passa a “ensaiar” menos o que é dito.

As conversas informais e as entrevistas foram realizadas de a partir de uma forma em que as pessoas com quem conversava eram transformadas em “interlocutoras” a fim de tentar reduzir a diferença entre pesquisador/informante, procurando fazer com que, assim como escrevera Roberto Cardoso de Oliveira (Ibidem, p. 24), “[...] os horizontes semânticos em confronto – o do pesquisador e o do nativo – abram-se um ao outro, de maneira que transforme um tal *confronto* em um verdadeiro ‘encontro etnográfico’”. Para isso, foi de grande valia o período de convívio, a amizade criada, a confiança mútua, toda uma relação que da minha parte para com eles fora sincera e acredito que posso confiar na recíproca dos informantes, mesmo com limitações, como os interesses, as disputas, os sentimentos e os não-ditos que

envolvem o contexto em que estas pessoas vivenciam suas práticas. Interação e cumplicidade seriam as palavras adequadas.

De acordo com as reflexões de Muniz Sodré acerca das culturas afro-brasileiras, no *terreiro* a relação entre as pessoas não ocorre por meio de "conversão", mas de relacionamento. Se assim ocorre com os indivíduos (futuros umbandistas), com o pesquisador não acontece de maneira diferente. Não foi uma, nem duas, nem três *entidades* que disseram gostar de mim; que me achavam uma pessoa boa; que eu era amigo; que eu era um filho; alguém para se confiar e por aí vai. Em dados momentos me sentia tratado não como um pesquisador (o outro), mas como um deles, pois Zé Pelintra[41] me dissera certa vez: "Por onde você for meu axé[42] estará com você[43]", ou como me proferiu Zé Rufino[44]: "Você é meu filho"; ou a Cabocla Braba[45]: "Meu neto Leonardo"; também Zé Raimundo[46] já afirmou: "Ele é neto da Vó[47]"; a Cabocla Braba também já disse: "Ele é mais que um amigo", ou então, como fez outra *entidade*: "Você tem um Joãozinho na sua cabeça, é filho de Joãozinho[48]", ou quando o sacerdote dizia "Você é de Oxalá[49]...".

Então, por vezes, meu *status* de pesquisador se confundia com a de um "filho", um "amigo da casa" ou a de um "devoto" de algum *encantado*. Mesmo sem eu nunca dizer que era, pois nessa cultura, diferente da religiosidade protestante, não é preciso dizer que "aceito" ou que "quero" pertencer a ela. A relação e introdução ao grupo se dá com a convivência, companheirismo e frequentação contínua. No entanto, não

---

[41]Zé Pelintra é uma entidade cultuada na Umbanda, este em específico é o de um Pai-de-santo que possui um *terreiro* na Zona Norte de Porto Velho. Essa *entidade* pode aparecer aos homens como sendo *encantada* ou então como sendo um exu, essa questão será abordada no "Quarto dia de Festa".
[42]Em certos terreiros de Porto Velho, axé é entendido como uma energia. Cada *entidade* possui seu axé, é por meio deste que elas realizam suas interferências na vida cotidiana das pessoas. No "Terceiro dia de Festa" e no "Quarto dia de Festa", essa questão do axé na Umbanda será tratada de forma mais complexa.
[43]Zé Pilintra indicara que eu poderia contar com ele, tendo seu "axé" comigo, poderia conseguir energia e ajuda onde quer que eu esteja.
[44]Zé Rufino é um espírito *encantado* de Antônio Lobato Nascimento. No "Terceiro dia de Festa" será abordado e explicado mais sobre o mesmo.
[45]Cabocla Braba é uma *encantada* bem conhecida na cidade de Porto Velho, esta que falou comigo incorpora em Julieta Hóstia de Jesus Ribeiro. No "Terceiro dia de festa" será abordado mais questões acerca dessa *entidade*.
[46]Zé Raimundo é outro *encantado* que incorpora em Julieta Hóstia de Jesus Ribeiro. No "Terceiro dia de Festa" ele será abordado.
[47]A Cabocla Braba no Centro de Umbanda São João Batista é chamada de vó pelos mais íntimos.
[48]Joãozinho é um *encantado*. Nessa afirmação é possível notar, de forma mais profunda, o modo como alguns me identificam, observando em mim um "médium", ou seja, como alguém que tem as mesmas disposições mediúnicas que eles.
[49]Oxalá é um orixá cuja característica é ser calmo, sábio, paciente e cauteloso. Na Umbanda ele é entendido como sendo Jesus Cristo.

tomo de maneira irrefletida o modo como meu envolvimento se deu com eles, pois sabiam que eu estava lá para fazer um estudo, que eu possuo vínculo com a Universidade e que ter um trabalho com o nome do *terreiro* e com suas experiências de vida, daria a possibilidade de legitimidade para estes depoentes e suas práticas religiosas perante a sociedade[50].

De acordo com Roy Wagner (2010), não é apenas o antropólogo que procura compreender os "nativos", estes também se interessam para entender o porquê que uma pessoa estranha está interessada em estudar a religião deles. No decorrer da pesquisa, não fui o único a fazer perguntas e questionamentos. Ao longo das visitas às casas de culto, meus informantes me questionavam acerca do meu estado civil, da minha religião, sobre com quem eu morava, em qual cidade havia nascido. Também se interessavam em perguntar o que me motivava a estar no *terreiro* pesquisando, onde o material seria divulgado e me pediam para não colocar as fotos e vídeos produzidos durante as festas no *facebook*. Isso demonstra que possuíam interesse em saber o que me motivava a estar lá e qual o destino que as informações que eram coletadas no *terreiro* teriam.

Conforme constatado pelo antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2006, p. 89), ao estudar a relação dos antropólogos com os *terreiros* nos quais fizeram pesquisas, "Nas religiões afro-brasileiras, o incentivo para que o antropólogo se torne um membro do grupo, atuando nos quadros organizacionais e religiosos dos *terreiros*, tem sido frequente desde os primeiros trabalhos de campo nessa área", ou seja, essa é uma situação que não é específica nos *terreiros* de Porto Velho, haja visto que em outros lugares essa circunstância fora constatada. Ela é importante pois permeará durante a pesquisa de campo e também mostra como que os "pesquisados", são tão ativos e atuantes durante a realização da pesquisa quanto o pesquisador[51].

---

[50]Isso percebi tanto em minha experiência no trabalho de campo quanto nas leituras acadêmicas. Diversas vezes fui apresentado para visitantes como sendo um professor que estava escrevendo sobre a história do *terreiro* pesquisado. O antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2006, p.106), ao estudar o envolvimento do pesquisador com o *terreiro* escreveu que "Para os religiosos cujos *terreiros* já foram pesquisados, a iniciação do antropólogo é vista como uma estratégia de alianças e reciprocidades a princípio benéficas para pesquisadores e pesquisados". Como postura ética e metodológica de pesquisa, procurei ser sincero e respeitar aqueles que me acolheram, por isso, em momento algum demonstrei, de forma consciente, vontade de ser um membro do *terreiro*, pois não senti esse desejo. Entendo que essa minha postura fez com que o grupo sentisse mais segurança comigo, pois eles percebiam que eu não estava querendo usá-los de forma desrespeitosa e nem brincar com suas crenças.

[51]A participação dos umbandistas não foi apenas com o interesse de que eu participasse com eles dos ritos, mas também ao se importarem com o destino das informações coletadas. Além disso, houve ocasiões em que alguns, de forma espontânea, me deram conselhos e instruções valiosíssimas acerca

Por último, Roberto Cardoso de Oliveira (2006, p. 27) destacou que:

> [...] sistema conceitual, de um lado, e, de outro, os dados – nunca puros, pois, já em uma primeira instância, construídos pelo observador desde o momento de sua descrição, guardam entre si uma relação dialética. São interinfluenciáveis. O momento do escrever, marcado por uma interpretação *de* e *no* gabinete, faz que aqueles dados sofram uma nova "refração", uma vez que todo o processo de escrever, ou de *inscrever* as observações no discurso da disciplina, está contaminado pelo contexto do *being here* – a saber, pelas conversas de corredor ou de restaurante, pelos debates realizados em congressos, pela atividade docente, pela pesquisa de biblioteca [...], pelo ambiente acadêmico.

Ao refletir sobre minha pesquisa, percebi que Roberto Cardoso de Oliveira (2006) se mostrou como um referencial teórico-metodológico adequado, pois compreendi que as conversas acadêmicas, as releituras dos dados anotados, a leitura das entrevistas transcritas ao lado dos referenciais teóricos, fazia parte do escrever. Pois no momento da escrita, os dados obtidos no campo, já alterados pela minha percepção, sofriam diversas reelaborações acerca das dimensões que eles expressavam. Portanto, o momento de escrita do texto "final" consiste não no término do trabalho etnográfico, mas sim na continuação dele, já que:

> [...] é no processo de redação de um texto que nosso pensamento caminha, encontrando soluções que dificilmente aparecerão antes da textualização dos dados provenientes da observação sistemática" (Ibidem, p. 32).

No entanto, as conversas com os colegas do mestrado, os eventos acadêmicos, as leituras, reflexões fora de campo, banharam e foram regados pelas idas a campo, já que os *terreiros* que estudei (e de onde estudei) estão situados na mesma cidade em que resido, ocorrendo que após sair da universidade, em quarenta minutos estava num *terreiro* e no outro dia estaria de novo na universidade.

Uma vez delineada minha postura metodológica nesta pesquisa, é necessário discutir a respeito dos embates que ocorrem entre religiões afro-brasileiras e o conceito de religião que perpassa por esta pesquisa.

---

de algum conceito deles que eu havia escrito de forma equivocada ou alterando o significado que possuía para os mesmos.

### 1.3. Pra mim, todas as religiões têm um significado, né...

No contexto atual, discutir sobre religiões significa lidar com uma dinâmica social com grande acento em diferentes formas de violências físicas e simbólicas, o que torna esta empreitada ainda mais complexa. Nessa direção, o estudo se dá em um momento sociopolítico e cultural marcado por ações de grupos fundamentalistas-racistas-xenofóbicos, que se apresentam como representando uma dada religião que se diz a verdadeira; ou ainda, com diferentes registros de atuações de grupos denominados por certos discursos como "evangélicos", com posturas fundamentalistas[52], pautadas na perseguição e intolerância religiosa, que aparecem em noticiários depredando imagens; há igrejas evangélicas neopentecostais[53] que veiculam por programas de televisão e por publicações de jornais e livros, ataques contra *espíritos* cultuados em religiões afro-brasileiras; *terreiros* sendo incendiados por pessoas designadas como "crentes"; pastores que ficam famosos a partir de polêmicas na televisão[54] e na internet (principalmente twitter e facebook) com base em ações e pensamentos intolerantes de cunho racista e outros aspectos que tornam o contexto preocupante e mais delicado.

Essas e outras situações começam a servir como generalização para todos os outros pastores e os fiéis (independendo da denominação): escândalos de pedofilia

---

[52]Conforme Amanda Sotero Pinheiro (2016, p. 5-6) escreveu, "O termo fundamentalismo foi criado, incialmente, por parte de um grupo religioso protestante no início de século XX, nos Estados Unidos, que tinham por objetivo estudar e encontrar meios para discutir e pensar estratégias doutrinárias de combate às influências dos movimentos modernistas, visando, com isso, a preservação da essência natural de suas ideologias", ou seja, não era um modo de combater o diferente por meio de violências simbólicas e/ou físicas. Porém, como a mesma autora entende, o fundamentalismo pode ser utilizado por determinados grupos religiosos enviesados em determinada compreensão da bíblia e propagar a intolerância e o ódio entre pessoas de religiões diferentes (PINHEIRO, 2016, p. 10).

[53]Conforme o antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2005) dissertou, o movimento pentecostal foi marcado por transformações que o levou a ser classificado de "neopentecostal". Esse movimento, segundo este autor, teve algumas transformações em relação ao pentecostalismo: "abandono do ascetismo, valoração do pragmatismo, utilização de gestão empresarial na condução de templos, ênfase na teologia da prosperidade, utilização da mídia para o trabalho de proselitismo em massa e de propaganda religiosa (por isso são chamadas de 'igrejas eletrônicas') e centralidade da teologia da batalha espiritual contra as outras denominações religiosas, sobretudo as afro-brasileiras e o Espiritismo" (V. SILVA, V., 2005, p. 152).

[54]No entanto, há sinais de que aos poucos há medidas de resistência via meios jurídicos por parte de membros de religiões afro-brasileiras, pois "[...], nos últimos anos, alguns movimentos de defesa das religiões afro-brasileiras têm sido criados e, no âmbito jurídico, ações legais têm sido impetradas pelos babalorixás e ialorixás contra pastores e/ou suas igrejas" (SILVA, V., 2007, p. 221), após isso, é possível verificar que "Apesar das dificuldades, essas ações jurídicas começam a dar resultados favoráveis aos adeptos das religiões afro-brasileiras. As igrejas evangélicas responsáveis pelos programas, considerados ofensivos às religiões afro-brasileiras, e as redes de televisão que os exibem estão sendo notificadas" (SILVA, V., 2007, p. 22).

envolvendo padres viram motivos de indignação por parte de alguns e piada sarcástica contra a religião (e a hipocrisia religiosa) por parte de outros; isso segue *ad infinitum*.

Após tantas notícias e atuações nesse sentido, o âmbito religioso pode perder certa aura de legitimidade, pode parecer que "religião não é algo sério"; que não existem pessoas sinceras devotas de certos credos; e que, se estas existem, são ignorantes ou estão sendo ludibriadas. Em outra direção, porém no mesmo contexto, diferentes grupos religiosos passam a ser vistos com certo romantismo, como os únicos modelos de perfeição e autoridade legítima no campo religioso, enquanto os locais de cultos de outros são interpretados como espaços da alienação, da ignorância e da irracionalidade absoluta. Nisso surge uma pergunta: como me posicionar em relação a esse debate?

Quero seguir algumas considerações para definir melhor o que entendo por religião. Antes, aviso que não estou defendendo intolerância religiosa de grupos contra outros, nem quero dizer que não há violência religiosa, pois basta ler o livro de Edir Macedo (2012) "Orixás, caboclos e guias[55]" para constatar a ocorrência deste aspecto[56], ou, de forma mais instantânea, assistir a algum programa em que há processos denominados pelos adeptos como "expulsão de demônios". Entendo que é necessário superar os estereótipos e estigmas para que se possa abordar o campo da religião e das diferentes formas de religiosidade em sua riqueza e complexidade. Para tanto, se faz necessário revisitar alguns estudiosos que se debruçaram nessa temática.

O antropólogo Radcliffe-Brown (2013, p. 139), em diálogo com Robertson Smith, Fustel de Coulanges e Durkheim, procurou criar algumas bases para o estudo da religião de forma geral. Essa ideia é, de certa forma, muito corrente atualmente em grupos de pessoas que não acreditam na religião ou quando alguns grupos religiosos se referem a outros, dizendo que as religiões são "[...] esquemas de crenças errôneas e práticas ilusórias". A partir desse entendimento, o autor traçou um ponto de partida

---

[55]De acordo com Ricardo Mariano (2015, p.136), esse livro virou um *best-seller*, vendendo mais de 3 milhões de exemplares.

[56]Os próprios editores do livro "Orixás, caboclos e guias" enaltecem o autor afirmando que "Através dos veículos de comunicação e das igrejas que têm estabelecido pelos rincões de nossa pátria e no exterior, o bispo Edir Macedo tem desencadeado uma verdadeira **guerra santa** contra todas as obras malignos" (MACEDO, 2012, s/p, grifo meu). Esses *espíritos* "malignos" a quem os editores se referem são todas as *entidades* cultuadas por membros de religiões afro-brasileiras.

para se entender a religião e destacar qual o aspecto que o pesquisador deveria se concentrar no estudo da mesma.

Continuando com Radcliffe-Brown (Ibidem, p. 140), é possível encontrar uma proposta como teoria inicial do que é religião, sendo uma:

> [...] parte importante e mesmo essencial do maquinismo social, como o são a moralidade e a lei, parte de um sistema complexo pelo qual os seres humanos são capazes de viver em conjunto numa disposição organizada das relações sociais.

O autor procurou fugir das armadilhas presentes nas discussões sobre as origens da religião mudando o foco para as funções sociais da religião, ou seja, "[...] a contribuição que ela é capaz de dar para a formação e manutenção de uma ordem social" (Ibidem, p. 140). Segundo Radcliffe-Brown (Ibidem, p. 141), "[...] no empenho de compreender uma religião devemos primeiro concentrar atenção mais nos ritos que nas crenças". Esta postura deveria ser tomada porque "A função social dos ritos é óbvia: ao dar expressão solene e coletiva a eles os ritos reafirmam, renovam e robustecem aqueles sentimentos de que a solidariedade social depende" (Ibidem, p. 149). Ou seja, a religião, acompanhada de seus ritos, seria um fator importante para se compreender uma ordem social.

Candido Procópio Ferreira de Camargo, que também adotava uma visão funcionalista da religião, entendia que as religiões *internalizadas*[57], poderiam ser um meio pelo qual as pessoas poderiam colocar em destaque a sociedade e criticar as normas e os valores sociais, podendo até mesmo rejeitá-los (Pierucci; Prandi, 1987, p. 31). Neste sentido, a religião pode assumir, digamos assim, um papel contestador e não apenas sustentador da sociedade na qual está inserida[58].

---

[57]O conceito de "religiões internalizadas" foi trabalhado por Cândido Procópio Ferreira de Camargo, para o qual havia dois tipos de religião: as "religiões internalizadas" e as "religiões tradicionais". A Umbanda e o kardecismo são exemplos do que o autor entendia como sendo "religião internalizada", cuja característica se embasava no fato de ser "[...] escolhida pelo fiel que pensou nela encontrar satisfação de necessidades de uma experiência e adesão à verdade" (1971, p. 59), ou seja, não fora uma religião imposta à pessoa. Diferentemente desta, as "religiões tradicionais" teriam como característica estar "[...] em conformidade com a tradição e cuja fonte de adesão não se encontra primordialmente na explicação de seus valores positivos", mas sim devido a uma forma inconsciente e espontânea que ela desempenha (funcionalmente) em uma sociedade "[...] relativamente estática [...]" (CAMARGO, 1961, p. 59-60). Não analiso as religiões com base em "religião internalizada" ou "religião tradicional", porém, a citação destes, nessa seção, se faz importante por ser uma contribuição teórica de Cândio Procópio, em diálogo com Max Weber, para romper com esquemas fechados de concepção da religião, mesmo sem sair do funcionalismo para compreender a mesma. Ver a próxima nota.

[58]Em crítica àqueles que concebiam a religião como parte de uma consciência conservadora da ordem social existente e para a ordem social existente e às vezes enquanto um fenômeno destinado a

Já para Pierre Bourdieu (2013, p. 33-34), refletindo a partir das análises dos sociólogos Émile Durkheim e Max Weber,

> [...] a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos.

Nela, os especialistas dos bens de salvação criarão um produto para manter o grupo coeso e garantir a existência de uma dada ordem, mas, também, poderá surgir no interior do grupo alguém que se levante e conteste, procurando desestabilizar ou reconfigurar as hierarquias da religião. Com esta perspectiva, entendo que Pierre Bourdieu (2013) foi perspicaz, pois trouxe em evidência a "luta" que existe num contexto interno da religião, e também externo (com a sociedade, outros grupos), para que se pudesse entender esse campo específico da gestão dos bens religiosos. O ensaio que o autor escreveu, intitulado de "Gênese e estrutura do campo religioso", foi muito importante para que eu pudesse olhar a religião por outro prisma, perder certa ingenuidade ao pensar na religião para entender os conflitos que eu percebia durante a pesquisa de campo: por exemplo, a sustentação das práticas é constante, o tempo todo o sacerdote precisa se legitimar e durante os ritos isso fica evidente.

No entanto, meu foco nesta pesquisa é outro, minha análise sobre a religião se estrutura a partir do conceito do antropólogo Clifford Geertz. Para este último, religião é:

> Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 2014, p. 67)

A partir do entendimento de Clifford Geertz, concebo que a religião produz símbolos, se tornando um sistema constituído por eles. Estes, por sua vez, são "[...]

---

desaparecer (PIERUCCI; PRANDI, 1987, p. 31), Candido Procópio buscou, a partir de suas análises, "[...] a religião internalizada fornece assim um ponto de vista, um patamar outro a partir do qual a sociedade ou aspectos importantes dela podem ser reavaliados, criticados e mesmo rejeitados" (Ibidem, p. 31).

formulações tangíveis de noções, abstrações da experiência fixada em formas perceptíveis, incorporações concretas de ideias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças" (Ibidem, p. 68), abrangem tanto objetos concretos, como uma cruz ou imagem, quanto ações abstratas, uma recordação ou uma representação de seres espirituais. Os símbolos induzem o homem a praticar certas coisas, não significa que "obrigam-no" a praticar, sem que o mesmo possa escolher uma ação contrária.

O modo como o religioso olha para os símbolos e os encara, não tem o mesmo valor que a obrigação pelo trabalho secular ou a representação que uma autoridade secular possui, ele "[...] precisa vê-lo como símbolo de algumas verdades transcendentais" (Ibidem, p. 72), que está além do humano, sendo de origens sobrenaturais. Levando os fiéis a entenderem suas práticas como verdadeiras, coerentes, as únicas que fazem sentido ou então a melhor para eles. No decorrer da pesquisa de campo, percebi muitos discursos fundados na ideia da não existência de "uma" religião certa, e sim embasados na noção de que cada expressão religiosa possui seu valor:

> Pra mim, todas as religiões têm um significado, né... porque se, a religião não tiver um significado, o que que você tá fazendo ali? A Umbanda tem um significado, que a Umbanda nossa ela foi trazida pelos preto-velho, né, que eram os africanos. Que a nossa Umbanda é africana. Então, eu falo que ela tem fundamento pra mim e tem um significado[59].

Com uma resposta bem geertziana, Dona Rosa disse que todas as religiões possuem significado. Ao se referir à Umbanda, indica que sua crença tem fundamento e um passado histórico, por ser de origem africana e ter vindo com os preto-velhos[60]. O entendimento acerca da vinda da África, da veracidade dessa religião, da existência dos *espíritos* cultuados, faz com que ela encontre significado na Umbanda. Ao perguntar se já havia ficado doente e precisado da ajuda de algum *espírito* para se curar, Dona Rosa respondeu: "Fiquei, precisei do Seu Sete Flechas na cabeça de uma comadre minha. O Antônio foi buscar ela [...]. E eu fiquei boa[61]".

---

[59]Valdomiro de Oliveira Sales/Dona Rosa. Porto Velho, 14 de janeiro de 2016. (O pai de Dona Rosa a registrou como "Valdomiro", mas ela é conhecida como "Rosa".

[60]No contexto estudado, os preto-velhos são *espíritos* de africanos escravizados que vieram para o Brasil. Estes *espíritos* incorporam nas pessoas e fazem atendimento a quem quer que queira falar com eles.

[61]Valdomiro de Oliveira Sales/Dona Rosa. Porto Velho, 14 de janeiro de 2016.

Desta forma, se a religião não estiver mergulhada em sentimento; ausente da compreensão de que é capaz de cura ou determinados infortúnios; não oferecer certeza de corrigir certas injustiças sociais; deixando de dar clareza sobre o que de "real" acontece no mundo; sem oferecer recompensas ou aquilo que a pessoa merece; não incumbindo o crente de obrigações; deixando de lado a noção de que é capaz de colocar o ser humano em contato com forças, energias, transcendência, espíritos e/ou divindades[62], nas palavras de Clifford Geertz (2014, p. 159), esta "[...] mal chega a ser digna desse nome".

Porém, não basta apenas tomar a religião enquanto produtora de símbolos, é necessário compreender em que medida esses símbolos fazem sentido e no quanto isso se manifesta nas práticas dos grupos. Toda essa produção simbólica que o homem cria por meio da religião está inter-relacionada com a cultura, já que a religião é um sistema cultural. Ou seja, nela, as características culturais do grupo dialogarão com as concepções religiosas e vice-versa. Seguindo a fala do antropólogo amazônico Raymundo Heraldo Maués emitida em uma entrevista (2015, 22-23), é possível afirmar que:

> [...] estudamos religiões não necessariamente para conhecer as religiões, ou para propagá-las, mas também porque é muito importante estudá-las para conhecer nossa cultura e nossa sociedade, porque a religião é um fenômeno muito importante em nosso cotidiano e em nossa vida social. Ela constitui o que o importante sociólogo e antropólogo francês Marcel Mauss chamou de "fato social total", porque envolve múltiplas esferas na sociedade humana: além do religioso envolve também a ética, a economia, a política, a sociabilidade, a visão de mundo e tantos outros aspectos relevantes de nossa condição humana.

Por isso, religião não está separada da cultura, nem de eventos sociopolíticos e econômicos, mas relaciona-se com estes, e estes com ela. No "Segundo dia de Festa" ficará evidente como isso se manifesta no fenômeno religioso, onde é possível destacar certas questões como conflitos políticos ou questões de gênero e estudar os desdobramentos dessas temáticas por meio da religião.

---

[62]É importante lembrar que não se pode classificar como religião apenas sistemas de crenças dotadas de presença de deuses, pois "[...] existem grandes religiões nas quais a idéia de deuses e de *espíritos* está ausente, nas quais, quando muito, essa ideia desempenha apenas papel secundário e obscuro. É o caso do budismo" (DURKHEIM, 2008, p. 60).

Minha abordagem acerca da religião, não parte do princípio de que há maneira(s) certa(s) de proceder em determinado rito ou de cultuar certa divindade. Por exemplo, os umbandistas com os quais entrei em contato, acreditam que a religião possui algo de “verdadeiro” que é desde tempos imemoriais e não “muda” (alguns ritos e maneiras de compreender certas *entidades*), no entanto, sabe-se, em alguns contextos, que os ritos sofreram interferências ao longo da história, que práticas e representações se alteraram, até mesmo que o contato com outras religiões (no caso desse estudo o Candomblé) interferiram nas práticas de suas religiões (neste caso específico, a Umbanda) no contexto regional.

No meio dos grupos ligados às religiões afro-brasileiras, ao menos em Porto Velho, os próprios membros demonstram ter clareza de que as práticas podem se transformar com o tempo. Contudo, isso não significa que essas mudanças são observadas com bons olhos por todos. A partir da experiência de vida dos mais antigos, os próprios religiosos sabem que a Umbanda na cidade mudou após a chegada do Candomblé e continua se transformando na medida que o tempo passa (o que não significa que eles aceitem e/ou estejam satisfeitos com essas mudanças).

Por isso, assim como esses religiosos que perspicazmente reconhecem e estudiosos como Clifford Geertz (2004) e Roger Bastide (2006), essa é minha postura quando me deparo com a religião: a religião muda, se transforma, sincretiza-se, sofre alterações e não há um jeito certo e/ou errado de se proceder perante a algo sagrado. O “errado” e o “certo”, o que “pode” e não “pode” é construído por grupos e entendidos, às vezes, como verdades imutáveis.

A “verdade” propagada pela religião pode até ser “imutável”, do ponto de vista do fiel, mas é possível (e isso sempre ocorre) que essa seja alterada ao longo da história e transformações ocorram. Por isso, até mesmo por questões antropológicas citadas no começo deste “dia”, não tomo as referências organizatórias do campo religioso afro-brasileiro ou amazônico para descrever a situação que encontrei em Porto Velho. Partirei não apenas das nomenclaturas usadas pelos participantes da pesquisa, mas também, dos seus conceitos e noções. Em certas ocasiões, é claro, recorro a certos estudos acadêmicos referentes à cosmologia dessa religião, da cultura afro-brasileira e da cultura amazônica, a fim de comparar, colocar em evidência, apontar semelhanças e até mesmo de buscar adensar a discussão para evidenciar certas questões, mas não para substituir as que encontrei *in loco*.

### 1.4. Século XXI e o preconceito nosso de cada dia

Outra questão importante, ao estudar as culturas e religiões afro-brasileiras, é a questão dos ataques que esses grupos recebem de outras expressões religiosas, em específico as evangélicas neopentecostais. É difícil falar em Umbanda sem tocar nesse assunto, uma vez que, por mais que o foco da pesquisa não seja esse, os efeitos dos ataques são percebidos nas entrevistas e nas conversas informais. De acordo com Sérgio Luiz de Souza (2010, p. 70), em diálogo com Muniz Sodré a respeito do racismo e das formas de invisibilidade social das populações negras no Brasil,

> Ao longo dos séculos desenvolveu-se um imaginário repleto de representações negativas sobre os africanos e seus descendentes (as populações de pele escura), internalizados por séculos e atuados como "juízos preconceituosos" contra aqueles durante o século XX. Estes juízos de valor racistas serviram para julgar negativamente aqueles que Sodré denomina escuros e suas práticas e formas de vida não coincidentes com o padrão universalista eurocentrado.

Quando se fala em racismo e intolerância às religiões afro-brasileiras, não se pode esquecer o prisma sob o qual essas motivações foram formadas e embebidas atualmente. Não se trata apenas de não entender o outro, mas também de enxergar o umbandista como inferior e tendo práticas "atrasadas", "demoníacas", "sujas". A questão é o modo e as ideias formadas acerca do outro, colocando em grau de inferioridade por não estar de acordo com o modelo de sociedade estabelecido como ideal pelos grupos hegemônicos e por representar formas alternativas de existência e resistência aos processos racistas, eurocêntricos e excludentes.

Independente se os casos de confronto ocorrem em outros estados brasileiros ou não, se ganharem ou não grande repercussão na mídia, eles chegam ao conhecimento dos adeptos, seja pela televisão, sites de notícias ou por outras plataformas de comunicação eletrônica, como o *Whatsapp*[63]. O antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2015) sintetizou as informações publicadas sobre casos de

---

[63]Uma ferramenta muito utiliza é o *Whatsapp*. Os religiosos umbandistas, candomblecistas e outras religiões criam grupos do seu *terreiro*, grupos de amigos de outros *terreiros* e participam de grupos de outros *terreiros*. A comunicação e difusão de manchetes é bem rápida por esse meio. Da mesma forma que o compartilhamento de mensagens de cunho afro-religioso, de canções e de textos de motivação são constantes diariamente.

intolerância religiosa e classificou-as em seis critérios, dentre os quais destaco cinco para compreender o contexto no qual os *terreiros* estudados estão inseridos.

A primeira forma de intolerância engloba os ataques realizados nos cultos e rituais na igreja ou em meios de comunicação (como a televisão por meio de programas como: “Fala que eu te escuto”, “Pare de sofrer”, “Show da fé”), que tem como ponto de partida,

> “[...] uma teologia assentada na idéia de que a causa de grande parte dos males deste mundo pode ser atribuída à presença do demônio, que geralmente é associado aos deuses de outras denominações religiosa. [...]. O panteão afro-brasileiro é especialmente alvo deste ataque, sobretudo a linha ou categoria de Exu [...]. No interior das igrejas neopentecostais são frequentes as sessões de exorcismo [...] dessas entidades, que são chamadas a incorporar para em seguida serem desqualificadas e expulsas como forma de libertação espiritual do fiel” (SILVA, V., 2015, p. 10-11).

Nessas modalidades de programas, frequentemente são mostrados casos da vida de pessoas, cuja culpa sobre as separações, brigas, doenças, morte, e quaisquer outros infortúnios, é creditada às religiões afro-brasileiras. Nesses momentos, todo o entendimento do que é negativo e do que deve ser extirpado encontra como receptáculo as *entidades* das religiões de matriz afro-brasileira. Mas as imagens estereotipadas a desrespeito dos outros e do que estes realizam, podem revelar muitas contradições, anseios e como se enxergam, aliás, como enxergam o que deveria ser o modelo de “humano” perfeito ou ideal (BURKE, 2004).

Como segundo caso de ataques a religiões de matrizes africanas, há as invasões por parte de membros de igrejas neopentecostais e/ou católicos, que, motivados pelo caso anterior, invadem os *terreiros.* A intenção, com tal ato, consiste em destruir altares, acabar com as imagens e, tal atitude acaba resultando em até mesmo em agressões físicas (SILVA, V., 2015).

Outra forma de intolerância diz respeito aos casos que ocorrem durante as atividades religiosas realizadas em lugares públicos (nas praias, matas, cachoeiras e ruas), nesses momentos,

> [...] os adeptos ficam mais expostos a ataques, que englobam desde a simples distribuição aos presentes de panfletos com propaganda contra esses cultos até a tentativa de interrupção forçada dos rituais (Ibidem, p. 14).

Um caso semelhante ocorreu na cidade de Cacoal/RO, em julho de 2016, onde um homem agrediu e ameaçou um grupo de pessoas que deixavam oferendas nas matas[64]. Ele ameaçou as pessoas, chutou a vasilha com pipoca, agrediu um garoto que levava o objeto e acabou queimando a vegetação ao colocar fogo na oferenda[65]. Segundo a matéria jornalística apresentou, a defesa apresentada pelo acusado alegou que o mesmo se irritou por causa do grupo fazer "macumba" na frente de sua casa. O acusado criticou o fato de que os rituais costumavam ocorrer a qualquer hora do dia e na frente das crianças do bairro.

Como é possível observar, o agressor se achou no direito de adotar uma reação violenta contra aqueles religiosos. A prática do grupo religioso afro-brasileiro é, de modo bem pejorativo, denominada "macumba", pelo acusado. Tanto nesse caso em que os fiéis estão realizando atividades religiosas quanto o simples transitar com alguns adereços (contas[66], turbante[67], camisa) pode desencadear alguma reação física ou simbólica. Apesar das culturas afro-brasileiras terem grande influência na formação cultural de diversos grupos no Brasil, inclusive com muitos expoentes no meio musical, literário e artístico, nas situações do cotidiano, os símbolos interpretados enquanto pertencentes às culturas de matriz africana não escapam do estranhamento e da imagem estereotipada a partir de juízos de valor negativo de origem ocidental-cristã: os olhares[68] podem intimidar tanto quanto agressões físicas.

A quarta forma de ataque se dá quando os "símbolos da herança africana no Brasil, mesmo que não sejam exatamente religiosos, mas de alguma forma aludam às religiões afro-brasileiras, também são estigmatizados e combatidos" (SILVA, V. 2015). Um exemplo desse caso ocorreu no Rio de Janeiro, onde, devido influência de igrejas neopentecostais, a bateria mirim da "Toca o Bode – Usina de Gente", sofreu

---

[64]Site:http://g1.globo.com/ro/cacoal-e-zona-da-mata/noticia/2016/07/homem-invade-culto-de-umbandistas-chuta-oferenda-e-coloca-fogo-em-ro.html. Acessado às 19:16, de 19/07/2016.

[65]As oferendas são partes integrantes das religiões afro-brasileiras. De acordo com Olga Gudolle Cacciatore (1977, p. 194-195), as oferendas são "[...] uma restituição de axé (poder de realização) à matéria básica que foram formados os seres do mundo físico ("àiyé"), cada membro da comunidade religiosa deve fazer reposições (por meio de determinadas substâncias que contém axé) especiais para cada matéria básica (orixá gerador)".

[66]Contas são colares que os umbandistas utilizam. Esse adereço é consagrado às *entidades* e recebem batismos. As cores das mesmas são de acordo com a *entidade* à qual são consagradas.

[67]O turbante é formado por um pano utilizado por afro-religiosos para colocarem na cabeça. É um adereço ritual, utilizado nas festas a caboclos e orixás.

[68]Não estou partindo do princípio de que todos possuem consciência das contradições e das intenções que estão por trás de seus olhares. Não quero deixar subtendido de quem procede dessa forma é um "ser humano sem coração", pois "O olhar frequentemente expressa atitudes sobre as quais o espectador pode não estar consciente, sejam elas de medos, ódios ou desejos projetados no outro" (BURKE, 2004, p. 156).

um esvaziamento, pois os pais evangélicos retiraram seus filhos, a justificativa foi que o samba estava vinculado ao “culto do demônio” (SILVA, V. 2015).

Outra forma desses ataques ocorrerem se dá quando os símbolos das heranças africanas são *incorporados* às práticas evangélicas com a dissociação de sua relação com as religiões afro-brasileiras, no sentido de torná-las, de acordo com a lógica racista, purificadas. Destes processos de reinterpretação surgem formas de culturais, como: a capoeira de Cristo com letras sem referências aos orixás e os santos do catolicismo; é criado, também, o “Acarajé do Senhor” preparado por mulheres evangélicas, onde há total dissociação do alimento com a religião e também com a vestimenta das mulheres que comercializam esse produto com saias brancas e colares de contas (SILVA, V. 2015).

Nesse contexto, o que se percebe nesse processo de reinterpretações pautado na lógica racista é a aceitação dos objetos e práticas desde que estejam esvaziados dos significados entendidos à luz das culturas afro-brasileiras. Como acertadamente Muniz Sodré (1988, p. 162) apontou, esses grupos “[...] não pode enxergar nenhuma organicidade simbólica no indivíduo negro nem em sua Origem. Só consegue lhe destinar na consciência o lugar da desordem orgânica [...]”. O olhar fica permeado da desconfiança, do medo, do receio de se assimilar com aquele que vive, sem saber, entregue ao “demônio” e, por isso, é atrasado ou tem sua vida subjugada por estes seres *espirituais*. É conforme Patrícia Birnan ressaltou (1983, p. 61), os afro-religiosos estão em um “[...] enfrentamento cotidiano de um estigma. São, com frequência, vistos como pessoas suspeitas, despertam desconfiança e sofrem, volta e meia, acusações das mais variadas”.

A quinta modalidade ocorre a partir de eleições de candidatos evangélicos e/ou aliados a igrejas que promovem e defendem batalhas religiosas (SILVA, V. 2015). Nesta circunstância, “[...] políticos evangélicos vêm articulando ações antagônicas ao desenvolvimento das religiões afro-brasileiras” (Ibidem. 17). Um exemplo desta modalidade foi o ocorrido na cidade do Rio Grande do Sul, a partir de “[...] pressão desses políticos e com o apoio das sociedades protetoras dos animais, o Código Estadual de Proteção aos Animais tem sido acionado na tentativa de coibir os sacrifícios rituais[69] do Candomblé” (Ibidem, p. 17). O que se vê neste caso é aquilo

[69]O sacrifício de animais no Candomblé é uma forma dos religiosos estarem em dia com os seus orixás. De forma geral, a descrição elaborada por Olga Gudolle Cacciatore (1977, p. 237) satisfaz para entender incipientemente do que se trata o sacrifício de animais: “Matança ritual de determinados

que o pesquisador Sérgio Luiz de Souza (2010, p. 73) compreendeu acerca das relações entre diversidade sócio-étnico-racial e poder na realidade brasileira, onde:

> Impõe-se uma memória onde se nega valor às diferentes memórias, culturas e identidades, assim como aos grupos que a produzem. Neste caminho, busca-se anular a alteridade que constitui a formação social, ao mesmo tempo em que se instaura uma ordem hierárquica na qual os grupos não-hegemônicos e suas formas culturais passam a ser vistos como repositório do atraso e da ignorância, devendo, portanto, de acordo com esta lógica, os grupos não-hegemônicos submeterem-se à condução das "forças progressistas e vivas da nação", a "boa sociedade", representação dos grupos hegemônicos e suas formas socioculturais.

As práticas, as crenças, as culturas afro-brasileiras, sob essas circunstâncias, é incompreensível, sendo comparado até mesmo com um "corpo estranho" no meio do modo de vida saudável, cuja cultura agride a Deus, é prejudicial aos homens, é até mesmo ameaçador aos pobres animais e tudo o que respira e existe (SODRÉ, 1988). Para quem pensa nesses termos e milita para estabelecê-los, passar com um trator por cima do "outro" não seria absurdo.

Nessa direção, como é possível perceber, membros de religiões afro-brasileiras sofrem ataques sejam dentro de casa (assistindo a programas ou recebendo "panfletadas"); ou então quando estão praticando algum ritual no *terreiro* ou em um lugar público próximo; inclusive em conexão com o âmbito político institucional legislativo, na criação de leis que dificultam a execução dos rituais.

No cotidiano de membros de religiões afro-brasileiras, não é raro encontrar vizinhos que não conversam e procuram ter contatos mínimos com o dono do *terreiro*. Inclusive, em um dos *terreiros* visitados, as festas religiosas costumam terminar mais cedo, para não os incomodar. Dentre as conversas informais que tive com os religiosos, uma mãe-de-santo umbandista contou que certa vez:

> [...] um membro de uma igreja evangélica vizinha ao seu terreiro, foi convidá-la para o culto no templo (segundo ela, a igreja, que fica a um quarteirão do terreiro, sabia que lá funcionava um "Centro"). A mãe-de-santo informou que agradeceu e recusou o convite. Contudo, o

---

animais, de duas ou de quatro patas, feita pelo Axogun ou pelo chefe do *terreiro*, para oferenda aos orixás e a Exu, cariando o animal conforme a preferência dos santos. A finalidade é manter atuante, nos fetiches ('assentamentos'), a força dinâmica do orixá, uni-lo a seus filhos, propiciar sua proteção ou aplacar sua ira pela quebra de preceitos. Com essa informação é possível perceber o quanto afeta na vivência religiosa de candomblecistas que se relacionam com suas *entidades* a partir de sacrifícios rituais.

> homem insistiu e após algumas trocas de palavras com a mesma, insultou-a, proferindo palavras preconceituosas referentes à sua crença e prática religiosa. A mãe-de-santo ficou com raiva e expulsou o homem de sua calçada até ele se retirar. Após algumas horas, ainda no mesmo dia, o pastor da igreja foi bater na porta da sacerdotisa e queria saber porque ela havia "tratado mal" o homem que fora lá mais cedo. Ela fez reclamações que não ia na igreja de ninguém convidando para ir ao terreiro, muito menos para falar mal da igreja, então não queria que o mesmo ocorresse em sua casa. O pastor insistiu em estender a conversa, até que ela o expulsou de sua casa com uma enxada[70].

Essas reações violentas contra pessoas e símbolos de religiões afro-brasileiras me levam a pensar com Muniz Sodré (1988, p. 160), que ao refletir a respeito da manifestação racista que emerge na sociedade, afirmou que essa forma excludente "Não se consegue, na verdade, admitir um lugar pleno para o outro. É preciso negar ao outro uma territorialidade [...]". Tanto no caso da matéria referente ao ocorrido na cidade de Cacoal, passando pelos casos do Acarajé do Senhor e a capoeira de Cristo, até chegar nesse relato da mãe-de-santo, é possível perceber a tentativa de negar ao outro, cuja cultura (e religião) é de matriz africana, o direito de ter seu território e suas crenças: a proibição de usar o matagal do bairro para oferenda para sujeitos que entendem que tal esforço é necessário para dar continuidade à sua lógica religiosa; até mesmo, no caso citado acima em que foram incomodar a religiosa em sua própria residência. De fato, essas operações constituem um processo de tentativa de inviabilizar a existência do "outro". Esse processo transcorre tanto por meio desses bloqueios diversos às suas práticas quanto pela estigmatização de seus referenciais indenitários no caso desta pesquisa, principalmente referenciais religiosos.

Conforme Vagner Gonçalves da Silva (2015) estudou, nas décadas de 1970 e 1980, houve um apogeu da temática afro-brasileira na cultura nacional, como, por exemplo, as adaptações de obras de Jorge Amado para a televisão e cinema. Também teve a presença de grandes intérpretes de termas religiosos dos *terreiros*, a exemplo de Clara Nunes e sacerdotes como Mãe Menininha que tornaram-se conhecidas no país. Contudo, conforme o mesmo autor constatou, nesse mesmo período as igrejas evangélicas expandiram-se, principalmente as neopentecostais, e junto com esse processo, adveio "[...] um crescente movimento de rejeição das

[70]Nota de Caderno de Campo. Conversa com mãe X, em Porto Velho, em junho de 2015.

religiões afro-brasileiras, com a retomada da demonização das entidades espirituais destas religiões, principalmente Exu e Pombagiras”[71] (Ibidem, p. 198).

Durante meus trabalhos de campo, ao abordar religiosos umbandistas e candomblecistas, estes criticaram algumas igrejas evangélicas pelo modo como tratam as crenças afro-brasileiras. No entanto, a maioria não generaliza, eles conhecem as denominações cuja incidência de desvalorização e preconceito é maior e quais igrejas as pessoas costumam ser mais respeitosas e não implicar, ao menos não explicitamente, com as práticas religiosas alheias.

São unânimes as críticas feitas à Igreja Universal do Reino de Deus; dentre as denominações cujos umbandistas e candomblecistas costumam ter boa imagem, constam a Igreja Batista (a vertente tradicional) e a Presbiteriana. Esse é um indicativo de que a intolerância religiosa acaba chegando até eles e causa profundo desconforto nos religiosos afro-brasileiros. Mas também mostra que não são todos os evangélicos/protestantes que os umbandistas não gostam. O círculo de amizade desses sujeitos não fica restrito apenas a pessoas do meio afro-religioso. Inclusive, não é absurdo pensar em umbandistas indo a igrejas evangélicas:

> Sempre eu ia na dos crentes, né. Porque ele (Antônio) tocava violão, a gente ia, eu ajudava a cantar. Sempre a gente ia no final de semana. Quando nós morava no sítio a diversão era essa, né. Que o pastor passava lá, se dava com a gente e convidava, a gente ia com ele. Mas só mesmo visitar, ajudar, porque era pouca gente, né, e lá em casa era muita gente[72].

Dona Rosa gostava do pastor, se dava bem e um ajudava ao outro. Assim, é possível perceber o trânsito interessante que marca as relações religiosas no Brasil quando predomina a tolerância e o respeito à alteridade, com esta religiosa, junto de seu esposo e da sua família, transitando entre a igreja, mas continuando como sacerdotisa em seu *terreiro*. Contudo, a zona de aproximação com alguns evangélicos, mesmo que de forma amistosa e aprazível, não impedira que Seu Antônio percebesse alguns conflitos de pensamentos e crenças interferindo em sua relação com pessoas de outras igrejas:

---

[71]Neste momento não estou tratando da construção da imagem do exu ligada a demônios cristãos, mas sim partindo de um ponto recente da história em que houve uma intensificação do processo de rejeição de *entidades* como *exu* e *pompa-giras* que levam a “[...] um crescente processo de intolerância religiosa contra adeptos dos cultos afro-brasileiros” (SILVA, V., 2015, p. 204).

[72]Valdomiro de Oliveira Sales/Dona Rosa. Porto Velho, 14 de janeiro de 2016.

> Já acompanhei muito a igreja de crente, de violão também, acompanhando de violão. Eu sou uma pessoa que não sou contra a religião de ninguém, não detesto a religião de ninguém. Onde me chamam, eu vou. Se vão falar o nome de Deus eu vou. Se é crente, eles falam as coisas deles, que tão salvos, que tão isso, tão aquilo. E fica naquela agonia pra mim aceitar a Deus. Eu escuto... eu, o que eu tenho pra dizer é que, eu aceito desde quando eu nasci, porque eu não sou do cão. Toda vida eu aceitei Jesus... Mas que eu tenho essa impressão em mim que eu, eu tenho Jesus sim, eu sou filho de Jesus e oro por ele, peço proteção pra ele e Nossa Senhora e todos os Santos. Eu penso assim, que do Cão eu não quero ser e nem entregue por demônio[73].

Nesta fala de Seu Antônio a diferença cultural/religiosa fica nítida. De um lado, pessoas descritas como “crentes”, não o enxergam como salvo e apelam para que ele se “converta”. Ele, por sua vez, entende que já é convertido, que já segue a Jesus. A visão estereotipada de que os umbandistas cultuam demônios entra em choque com o entendimento de Seu Antônio, que não realiza rituais que ele entende como demoníacos ou outras classificações de cunho judaico-cristão. Este sacerdote entende cultuar *espíritos* submissos a Deus e aos Santos: os *encantados*.

Em entrevistas, nas conversas informais e, também, nas sessões de cura que observei, havia certa preocupação de algumas pessoas, principalmente os sacerdotes, com relação à “imagem que eles transpareciam da religião” para os de fora. Falar de *exu* é muito complicado, pois se trata de uma *entidade* controversa, há uma pequena quantidade de umbandistas em Porto Velho que preferem manter distância ou a mínima relação possível com essa *entidade*.

Os que não possuem nenhuma restrição com os *exus*, procuram tomar cuidado a respeito do que falam sobre ele, pois algumas ações desses *espíritos* não são bem vistas nem mesmo por todos que são da religião, quando influenciados pela lógica maniqueísta e dicotômica ocidental-cristã ou então espírita kardecista. Essas ações, cujos próprios membros não aprovam, são aquelas estigmatizadas pelas igrejas e nos programas religiosos: matar pessoas, acabar com casamento, amarrar uma pessoa, etc. Porém, mesmo com tanta resignação, essa *entidade* é importante para o sistema de pensamento dos umbandistas e a figura do *exu* não deixa de ficar enriquecida por sua ambiguidade intrínseca, conforme Edjakson Viana afirmou em uma entrevista:

---

[73]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 11 de janeiro de 2016.

> O meu exu é o Tranca Porteira da Encruzilhada, que também abre o caminho pra gente e defende a nós também aqui. Mesmo nessa hora que a gente tá conversando aqui estamos sendo defendidos por ele, por algum motivo, pode vir alguma coisa ruim e ele tá aqui pra defender[74].

De acordo com minhas interpretações, um pouco desse cuidado ao se falar de *exu* ocorre devido ao fato de haver grande hostilidade, conforme fora abordado acima, aos símbolos presentes nas religiões afro-brasileiras. No entanto, como é possível verificar na fala, mesmo assim o *exu* subsiste enquanto elemento ambíguo na Umbanda, sendo capaz, também, de defender e, por isso, é extremamente necessário para a existência do *terreiro*: todos os *terreiros* que fui em Porto Velho, tinham um *exu* assentado na porta:

> Conheci um sacerdote cujo exu assentado em seu terreiro fora mal assentado. O pai-de-santo fizera o trabalho errado e a partir daí, segundo aquele sacerdote, seu lugar religioso deixara de ter força, as pessoas pararam de frequentar o lugar. O mesmo me disse que precisava encontrar outra pessoa, de confiança, para desfazer o que fora feito ou então mudar de casa. De acordo com Pai X, o assentamento errado do exu, poderia ter custado até mesmo sua vida, fora uma tremenda irresponsabilidade de quem o fez[75].

A periculosidade de um assentamento de *exu* mal feito não se dá devido ao fato dessa *entidade* ser demoníaca, mas sim porque é o *espírito* responsável por proteger a casa, o *terreiro* e o religioso, não está da forma como deveria. Contudo, os discursos são frequentemente ligando essas *entidades* ao plano maligno do diabo, do mal, na perspectiva do estigma ocidental cristão, numa esfera em que a dualidade entre Deus e o Diabo, Mal e Bem é bem rígida e não dá espaço para imbricações. O mesmo se dá com a *pombagira* (*exu* feminino), conforme Nilza Menezes (2009, p. 100), ao estudar a questão de gênero imbricada na representação dessas *entidades* (*exus* femininos), constatou que: “Pelas suas funções relacionadas à sexualidade é remetida ao mal, o que é a causa dos preconceitos relacionados à sua figura”. Isso se dá, porque, segundo Vagner Gonçalves da Silva (2013, p. 1088):

> Exu sintetiza, assim a “encruzilhada ética e moral” da Europa ocidental que, na Idade Média, via seus próprios demônios espalhados pelos quatro cantos do mundo e, no século XIX, teve de transitar entre a

[74]Edjakson Jorge Tenório Viana, Porto Velho, 30 de novembro de 2013.
[75]Caderno de campo. Março de 2015.

> racionalidade e o pensamento mágico-religioso, o expansionismo e o comunitarismo, a modernidade e a tradição, absolutizando definições relativas do bem e do mal, da ciência e da fé.

Fora os *exus*, os *encantados* são *entidades* cuja aceitação é unânime entre os umbandistas. Em conversas e observações que teci durante a realização do trabalho de campo, não ouvi nenhum religioso falando mal dos *encantados*. Há sim, a desaprovação de alguns *espíritos encantados*, mas são *entidades* pontuais e não, como no caso do *exu*, referente à categoria do *espírito*. Porém, até mesmo ao se falar das ações dos *encantados* que pudessem ferir algumas "éticas" religiosas exteriores, notei cautela ao tratarem a respeito destes.

Para quem não é da religião, a imagem depreciativa que *exu* recebe(u) de quem é "de fora", acaba "passando", "contaminando", a forma como os mesmos percebem os *encantados*, pois, a situação de interpretação das culturas afro-brasileiras ocorre de forma a não conseguir enxergar a identidade, as diferenças, as nuances, toda a complexidade da fé do outro (SODRÉ, 1988). Em decorrência disso, percebi que algumas punições infringidas pelos *encantados*, *trabalhos*[76] visando atrapalhar pessoas realizados por eles, quase sempre não eram comentados. Numa das conversas que tive com religiosos sobre os *encantados*, o que mais se falava era na questão de que eles são bons curadores (e que realmente são, como será abordado no "Quarto dia de Festa").

Portanto, o preconceito que causa a intolerância religiosa precisa ser citado e comentado. No decorrer da pesquisa o impacto disso foi parte constituinte do modo como minha experiência no trabalho de campo foi se construindo e é esse o contexto em que esses religiosos vivem. Enquanto uma pessoa com aversão às práticas afro-brasileiras, prega no púlpito de templos palavras contra essas religiões, pode pegar um ônibus ou ir de bicicleta com seu terno para a igreja (ou qualquer vestimenta adequada à situação), percebi em minhas observações de campo que os umbandistas não costumavam pegar esse transporte com seu traje de *baiar*[77], levando-o sempre

---

[76]Os *trabalhos* são ações dos *encantados*, por meio da esfera religiosa, a pedido dos clientes. Pode-se pedir *trabalhos* para que alguém seja curado de alguma doença. Há *trabalhos* que são para ajudar o desempregado a encontrar um emprego. Mas também pode-se fazer *trabalho* para matar um inimigo.
[77]Significa "dançar" no *terreiro* com a finalidade, dos médiuns de *incorporação*, que os *espíritos* desçam no corpo da pessoa.

guardado em bolsas ou sacolas[78]. Diante de tanto, Jules Michelet (2003, p. 29) lamentaria tomado de indignação, caso tivesse vivo:

> Não somos só nós, infelizmente! É toda a natureza que se torna demoníaca. É o diabo numa flor e mais ainda na sombria floresta! A luz que se julgava tão pura está cheia dos filhos da noite. O céu cheio de inferno! Que blasfêmia! A estrela divina da manhã, cuja cintilação sublime por mais de uma vez iluminou Sócrates, Arquimedes ou Platão, em que se transformou? Num diabo, o grande diabo *Lúcifer*. À noite, é o diabo *Vênus*, que me induz em tentação na sua branda e doce claridade.
> Não me surpreende que tal sociedade se torne terrível e furiosa. Indignada por se sentir tão fraca contra os demônios, persegue-os por todo lado, nos templos, nos altares do antigo culto em primeiro lugar, depois nos mártires pagãos.

[78]É importante ponderar esse hábito de não ir vestido com a roupa para não generalizar essa interpretação. Durante a pesquisa, conheci pessoas que preferem não pegar transporte coletivo com a vestimenta porque a mesma pode amassar no carro ou até mesmo sujar durante o percurso, por isso, conversei com pessoas que optavam por não usar o traje de *baiar* devido a essa questão. Há outros, que por possuírem transporte próprio ou pagarem táxi, já vão trajados. Geralmente quem utiliza moto-táxi, se for utilizar um vestido muito longo, deixa para se arrumar no *terreiro*. De qualquer modo, tal situação em nada anula o valor que o estranhamento dessa vestimenta causa em terceiro e/ou os juízos de valores e juízos morais que são tecidos acerca daqueles.

## 2. SEGUNDO DIA DE FESTA: RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NO BRASIL E NA AMAZÔNIA

> *"Segundo o meu conceito, quem quiser escrever um livro fará bem em pensar de vários modos a respeito do tema sobre o qual quer escrever. Também não fará mal se, tanto quanto possível, tomar conhecimento do que já foi escrito sobre o mesmo tema" (Soren A. Kierkegaard, 2015, p.9)*

> *Os preto-velho eles são africanos. Porque a nossa Umbanda veio da África por causa dos preto-velho. Os preto-velho foram os que desceram primeiro, os Angola, né. Foram os que desceram primeiro, aí trouxeram a Umbanda pra cá. Eles são as almas benditas, os preto-velho... escravos. (Dona Rosa, 14 de janeiro de 2016)*

> *Ao ler os grandes diários, imagina a gente que está num país essencialmente católico, onde alguns matemáticos são positivistas. Entretanto, a cidade pulula de religiões. Basta parar em qualquer esquina, interrogar. A diversidade dos cultos espantar-vos-á. (João do Rio, 1976, p. 1)*

Olá, sejam bem-vindos. "Ontem" foi um bom "Primeiro Dia de Festa" e espero que "hoje" não fique atrás. Neste "dia de festa", não é minha intenção verificar como a Umbanda surgiu no Brasil, nem tampouco encerrar as discussões cujas temáticas se referem a essa religião na Amazônia e das diversas (re)interpretações umbandistas realizadas na região. Também, devido ao tempo e aos objetivos da pesquisa, não dissequei todos os estudos referentes a essa temática. O percurso aqui será o de revisitar algumas pesquisas que foram importantes para minha compreensão do campo umbandista no Brasil, na Amazônia, em Porto Velho, noutros contextos nacionais e até internacionais; da pajelança na Amazônia, no contexto umbandista e do tambor-de-mina; do Tambor de Mina na Amazônia e em Porto Velho; dos *encantados* nesses sistemas religiosos.

Colocarei em paralelo o que se escreveu da Umbanda no Sudeste com que fora escrito sobre essa religião na Amazônia. A intenção está para além de perceber os conflitos e como essa religião se formara politicamente. Quero refletir a respeito das diferenças e semelhanças entre as expressões religiosas de matriz afro-brasileira, mais especificamente a Umbanda no Sudeste e do Norte do Brasil, e depois dirigir o

foco para Porto Velho. Neste ponto meu questionamento é: Quais são as particularidades que distinguem a Umbanda praticada no Norte do país, especificamente em Porto Velho, das práticas umbandistas do Sudeste do Brasil?

Antes de iniciar a abordagem da constituição da Umbanda, e depois tratar de outras religiões de matriz africana, se faz necessário delimitar o que entendo por religião afro-brasileira e afro-amazônica.

A antropóloga Mundicarmo Ferretti (2008, p. 181), ao estudar a relação do Tambor de Mina maranhense com outras práticas afro-brasileiras, afirmou que:

> O termo religião afro-brasileira designa uma pluralidade de manifestações religiosas organizadas geralmente bem antes da abolição, por africanos e seus descendentes, em que são cultuados e se entra em transe com entidades espirituais dos jeje, nagô e bantos – voduns, orixás ou inquices. O transe com essas entidades ocorre normalmente em rituais realizados com tambores nos terreiros (casas de culto).

Essas religiões são resultantes do processo de transformação das religiões dos negros escravizados trazidos para o Brasil. Uma das características desses cultos está no ato de entrar em *transe* ou *incorporar* com *espíritos*. Ao criticar interpretações que concebiam o sincretismo dos negros escravizados e de seus descendentes no Brasil, Muniz Sodré (2010, p. 330) levantou outra leitura quanto a transformação pela qual essas religiões passaram:

> [...] nas comunidades litúrgicas, quando os negros associavam alguns de seus orixás com os santos da religião católica, não estavam necessariamente sincretizando, e sim respeitando (como faziam com outros deuses africanos) e seduzindo as diferenças graças à analogia de símbolos e funções. A aproximação dos contrários (negros e brancos) ocorria sem a dissolução das diferenças numa unidade sincrética qualquer “lugar de santo é na igreja; lugar de orixá é no terreiro”, dizia-se.

Portanto, as reinterpretações cosmológicas e/ou litúrgicas que ocorreram entre as religiões africanas e o catolicismo, e se processam entre as afro-brasileiras e demais religiões[79] atualmente, não são indicativos de incapacidade de manter os modelos religiosos nem de que essas religiões perderam o sentido. Até porque, nesta

[79]Como Espiritismo, Ocultismo, Nova Era, Budismo, Esoterismo, etc.

pesquisa utilizo a concepção na qual a cultura[80] é um conjunto de teias construídas pelas pessoas, está sempre em transformação. Outrossim, conforme Muniz Sodré pontuou, a aproximação dos elementos culturais africanos com os portugueses não advinha com a anulação das diferenças, mas sim respeitando-as e vivendo-as no sistema religioso que se transformava a partir de então.

Dentre as religiões consideradas afro-brasileiras, para citar algumas, estão: Tambor de Mina[81], Xangô[82], Candomblé, Batuque[83], Umbanda, Terecô[84], Macumba[85], Cabula[86]. Em todas estas o *transe* é um elemento constitutivo da experiência dos sujeitos com o sagrado ou com os *espíritos*. Segundo Marta Valéria de Lima (2013, p. 244):

> Os novos pesquisadores veem ressaltando aspectos da pejalança indígena nas religiões afro-brasileiras mais "tradicionais". Os novos estudos apontam na direção de uma interculturalidade afro-amazônica, que foi estabelecida na região desde as primeiras décadas do século XX. Tal constatação tem levado alguns pesquisadores a utilizarem a categoria "religiões afro-amazônicas" e não mais "religiões afro-brasileiras" quando se referem às fusões das tradições rituais que compõem os rituais de Tambor de Mina ou de Pajelança indígena (os Batuques, por exemplo).

Embora religiões como Terecô e Tambor de Mina possam ser designadas pelo termo "afro-brasileiro", a distinção enquanto "afro-amazônicos" serve como uma forma analítica para diferenciar aspectos culturais presentes nesses cultos que são

---

[80]Relembrar do "Primeiro Dia de Festa" acerca do visto na seção "1.1", a respeito do conceito de cultura. Quanto ao entendimento acerca da religião com a cultura, verificar na seção "1.3".

[81]Uma religião disseminada pela Amazônia a partir do Maranhão, local em que surgiu. Conforme Mundicarmo Ferretti (2008, p. 183), "A maioria dos terreiros terreiros maranhenses, no entanto,a pesar de cultuar voduns e orixás (entidades espirituais do panteão jeje e nagô), como aquelas, é comandada por entidades caboclas [...] e preserva tradições que, segundo fontes orais, vem dos '*cambinda*', dos *bijagó*, dos *felupe*, dos *fanti-ashanti* e de outoros povos africanos que teriam entrado no Maranhão como escravos".

[82]Nesse caso, Xangô é um "termo genérico, usado [...] para designar os cultos de origem iorubá no Recife (PE), Alagoas, Sergipe e Paraíba" (CACCIATORE, 1977, p. 264).

[83]Pode significar dois tipos de culto. De acordo com Edison Carneiro (1964, p. 137), o batuque seria uma variante, influenciada por migrantes maranhenses, do tambor de mina da Casa de Nagô e da casa das Minas de São Luís. O outro seria uma religião desenvolvida no Rio Grande do Sul durante o século XIX, semelhante ao Candomblé, possuindo incorporação de orixás e caboclos (GASPAR, 2002)

[84]É um sistema religioso presente no Maranhão e "[...] bastante associado a práticas terapêuticas [...]" (FERRETTI, M., 2011, p. 8).

[85]De acordo com Roger Bastide (1971, p. 402), na macumba não se incorporava com orixás e sim com *espíritos* de índios e se usava os santos católicos para consulta, além disso "Tôda casa de macumbeiro possui um pequeno oratório, e é junto dêste que se xelebram os ritos mágicos, entrecortados de rezas, padre-nossos e ave-marias".

[86]"Culto afro-brasileiro de provável origem cabinda-angola-muçulmi [...]. Os cabulistas faziam seus cultos ou 'trabalhos' ou 'mesa' (sessão) nas matas (CACCIATORE, 1977, p. 75).

particulares da Amazônia, como, por exemplo, a presença dos *encantados* ou então as práticas de cura influenciadas pela *pajelança*. Yoshiaki Furuya (1994, p. 34) utilizou essa designação para estudar a umbandização da Amazônia:

> [...] precedendo a propagação em larga escala da Umbanda na Amazônia, um tipo de Umbanda que pode ter surgido diferente daquela da região sul foi formada dentro da tradição religiosa afro-amazônica".

Nesta afirmação o autor chamou a atenção para o fato de que a Umbanda que chegou do Sul, não apenas causara transformações no cenário afro-religioso da amazônico, como também sofrera alterações, transformando-se, dessa forma, ocorrendo um processo de amazonização da Umbanda. Portanto, empregarei o termo "afro-amazônico" durante as análises dos *terreiros* estudados.

Nas próximas subseções, tratarei de forma específica acerca da Umbanda no Sudeste do país, principalmente no Rio de Janeiro; das práticas religiosas afro-amazônicas; e das religiões afro-amazônicas e afro-brasileiras em Porto Velho. O Objetivo é contextualizar e aprofundar o conhecimento referente a essa religião, uma vez que tanto o Centro de Umbanda São João Batista, quanto o Centro de Umbanda São José de Ribamar são espaços de culto de Umbanda.

Participe, também...

### 2.1. A Umbanda no Sudeste: alianças, conflitos e disputas

A respeito da "origem" da Umbanda, Diana Brown (1985, p. 9) escreveu que

> "[...] ocorreu no Rio de Janeiro em meados da década de 1920, por iniciativa de um grupo de kardecistas de classe média que começaram a incorporar tradições afro-brasileiras em suas práticas religiosas".

No entanto, a autora também afirmou que não podia estar "[...] totalmente certa de que Zélio foi o fundador da Umbanda, ou mesmo que a Umbanda tenha tido um único fundador" (Ibidem, p. 10). Essa narrativa é corrente na literatura sobre o tema, a ponto de ter-se tornado uma espécie de "mito de origem" que já foi narrado, como observou Bruno Faria Rhode (2009, p. 79), em diversos livros umbandistas, sites,

apostilas religiosas, artigos, livros, teses acadêmicas e até por discursos de federações.

Nesse sentido concordo com Bruno Faria Rhode (2009, 78-79) de que a apropriação desse discurso não é apenas um simples relato, pode ser "[...] uma estratégia que serve bastante aos interesses e necessidades de estudiosos e adeptos, os quais formularam diversas versões sobre a *fundação*, o *aparecimento*, o *surgimento* [...] da religião", interesses, estes, que são políticos, para a legitimação de determinadas narrativas que dão aval para determinadas práticas em detrimento de outras.

Outra observação interessante foi a que o antropólogo Emerson Giumbelli (2002) fez ao estudar a figura de Zélio de Moraes, mais conhecido como fundador da Umbanda. Este pesquisador percebeu que Zélio de Moraes começou a ganhar destaque no cenário da história da Umbanda a partir do final da década de 1960, tanto nas versões umbandistas quanto nas acadêmicas. Parto do princípio defendido por Emerson Giumbelli (Ibidem), que tomou como inspiração a tese de Renato Ortiz, de que esse processo de constituição da Umbanda ocorreu rizomaticamente, ou seja, sem direção única e com a ausência de um controle centralizado.

Contudo, essa constatação não destitui a importância de revisitar esse processo, no qual a figura de Zélio de Moraes é relacionada, para entender o processo de constituição dessa religião (Ibidem)

O estudo de Diana Brown (1985) é importante, pois trata sobre as disputas e buscas para legitimação de uma forma específica de culto, que atualmente continuam a existir no meio umbandista a partir das tensões entre grupos que procuram legitimar certos modos de proceder – claro que essas disputas não são exclusivas do "universo" umbandista e nem se restringem apenas verticalmente, de federações contra *terreiros*, mas também horizontalmente, de *terreiros* contra *terreiros*. Por isso, apesar de retornar a esse "mito de origem", meu foco não é na veracidade dele enquanto fator explicador de uma origem da Umbanda, mas sim no modo como ele é demonstrativo de processos de disputas dentro dessa religião.

De acordo com Diana Brown (1985, p. 11), ao analisar de quais classes sociais os ditos "fundadores" da Umbanda advinham, percebeu que,

> Zélio e seus companheiros provinham predominantemente dos setores médios. Trabalhavam no comércio, na burocracia

> governamental, eram oficiais de unidades militares; o grupo incluía também alguns profissionais liberais, jornalistas, professores e advogados, e ainda alguns operários especializados. Todos esses indivíduos eram homens e quase todos eram brancos.

Dessas pessoas provenientes de setores médios da sociedade carioca, alguns eram kardecistas[87] insatisfeitos e que fizeram visitas a "macumbas" localizadas nas favelas do Rio de Janeiro e Niterói. Desse modo, começaram a trabalhar com *espíritos* africanos e indígenas, que estavam presentes na "macumba", no entanto, certas práticas da "macumba" não eram bem quistas por essas pessoas (Ibidem, p. 11). Diana Borwn (Ibidem, p. 11) afirmou que eles:

> "Consideravam repugnantes os rituais africanos que envolviam sacrifícios de animais, a presença de espíritos diabólicos (exus), ao lado do próprio ambiente que muitas vezes incluía bebedeiras, comportamento grosseiro e a exploração econômica dos clientes".

Este era o modo como o grupo do "mito fundador" interpretava essas práticas de outros grupos ligados a tradições africanas, de forma depreciativa. Nas Atas do Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda, realizado em 1941, e na literatura que eles produziram, dois temas aparecem em destaque:

> [...] a preocupação com a criação de uma Umbanda desafricanizada, cujas origens foram localizadas nas antigas tradições religiosas do Extremo Oriente e do Oriente Próximo, e cujas conexões com a África foram minimizadas ao máximo –, e o esforço para "branquear" ou "purificar" a Umbanda, dissociando-a da África "primitiva e "bárbara" (Ibidem, p. 11).

Esse processo faz com que, nas palavras de Renato Ortiz (1999), ocorra um "embranquecimento" das práticas religiosas da Umbanda. De acordo com este pesquisador, esse movimento fez com que:

> As sessões se realizam sem o emprego de instrumentos musicais próprios do Candomblé, e se passam diante de uma mesa onde se encontram bonecas, facas, caixas de cigarro, garrafas de pinga e grandes quantidades de fitas coloridas (ORTIZ, 1999, p. 39).

---

[87]A respeito das práticas espíritas da época, Emerson Giumbelli (2002, p. 203) salientou que "[...] existiam entre os grupos que se identificavam como 'espíritas', inclusive os que assumiam pretensões de normatização e representatividade, uma série de características que os tornavam essencialmente heteróclitos – possibilitando o surgimento de variantes como a que se institucionalizará sob a designação de 'Umbanda'".

Vem corroborar com isso o apontamento de Patrícia Birman (1985, p. 87), de que a federação criada por Zélio de Moraes tinha como objetivo "limpar" o culto umbandista dos "[...] elementos negativos trazidos pela herança africana [...]". Fato que se deu a partir da perspectiva que essas pessoas se enxergavam, pois, eles se viam como um seguimento[88] do Espiritismo kardecista, ou seja, "'umbandista' era uma qualificação do substantivo 'espírita'" (Ibidem, p. 87). Havia, também, nos discursos deles, forte ênfase moral nas questões relacionadas a "caridade" e "[...] nas formas de resgatar as classes subalternas das formas exploradoras e nocivas da feitiçaria (Quimbanda)" (BROWN, 1985, p. 12). Para Renato Ortiz (1999, p. 146), a quimbanda[89] era considerada:

> [...] a macumba vista através do olho moralizador dos umbandistas e integrada numa teoria mais geral da evolução. Ela representa o esforço de um pensamento que quer ordenar o mundo segundo critérios morais, sociais e religiosos.

Observo aqui a mobilização de valores morais e uma visão historicista de progresso e civilização para a constituição de uma lógica racista, pautada por excluir e/ou eliminar os elementos de religiosidades africanas e afro-brasileiras na consolidação social da Umbanda. Com esta percepção, sustentava-se de maneira substancial, a compreensão de normas como, por exemplo, a classificação de certas práticas como quimbanda seria a classificação das mesmas dentro de uma escala evolutiva, na qual a mais baixa *incorporaria espíritos* considerados mais "atrasados" e a mais alta trataria com *espíritos* mais "evoluídos". Tal processo evidencia o quanto aquelas pessoas optaram por uma visão particular da religião que, embora se assemelhasse à de outros, estavam distinguindo-as, por causa de elementos indesejáveis, como, por exemplo, os despachos em cemitérios; e, também, por estes serem provenientes de camadas mais empobrecidas da população e que socialmente

---

[88]No Brasil o Espiritismo não era um todo coeso, conforme assinalado em nota anterior, por isso os umbandistas que se consideravam uma vertente do Espiritismo não eram os únicos a não obedecerem uma doutrina coesa de alguma federação. Conforme Pedro Paulo Amorin (2012,) constatou, entre esse grupo havia os kardecistas e os roustainguistas que desde 1880 tinha divergências que resultaram em entraves para a "união" do Espiritismo.

[89]Vale salientar que Renato Ortiz trata de análises que fez a partir de publicações de umbandistas, geralmente ligados às federações, por isso, sua análise não recai, estritamente, de etnografias nesses espaços e sim de representações que certos umbandistas faziam sobre a Umbanda.

eram tidas como indesejáveis[90]. Não dá para deixar de notar o racismo pelo qual as camadas mais baixas constituídas por praticantes de um culto estereotipado pelas narrativas hegemônicas como “atrasado”, sofriam (SODRÉ, 1988; SOUZA, S., 2007, 2010).

De acordo com Diana Brown (1985, p. 18), o fim da ditadura de Vargas marcou também um período em que a Umbanda começou a ser difundida pelo Brasil. Naquele momento já não havia perseguição como outrora. Segundo Diana Brown (Ibidem, p. 19), as federações começaram a ser usadas não apenas para proteger o *terreiro*, firmando alianças políticas, mas também com o intuito de lançar pessoas do meio umbandista para tentar carreira política, o que também significa certa proteção e defesa para o grupo.

As federações atuavam, durante esse período, com o intuito apenas de providenciar registro (até 1964 na polícia, após este período, esta ação passou a ser realizada no cartório), fornecimento de assistência por motivos legais e de advogados para assessoramento burocrático caso houvesse algum problema ou infração por parte de agentes externos atentando contra liberdade da prática religiosa (Ibidem, p. 21-22). Sobre isso, é interessante o que Diana Brown (Ibidem, p. 22) percebeu em seu estudo sobre as federações, a autora afirmou que:

> Embora tendessem a aceitar como membro qualquer centro que se definisse como praticante de Umbanda, posteriormente procuravam impor seus próprios padrões de prática ritual sobre esses centros. Algumas federações chegavam mesmo a organizar visitas periódicas, de surpresa para checar o tipo de cerimônia que lá se realizava. [...]. As federações de Umbanda competiam ativamente no recrutamento de filiados [...].

Neste trecho é possível observar que além da “liberdade” de culto que era defendida pelas federações e, com isso, o combate às perseguições, elas também tinham objetivos políticos de, além de lançar pessoas para a política, eleger práticas religiosas a serem seguidas pelos outros centros umbandistas. Essas disputas não se

[90]De acordo com Renato Ortiz (1999, p. 86), o pensamento umbandista fez uma reinterpretação das diferenças do universo sagrado proposto por Allan Kardec, que seria composto por “Espíritos puros – anjos, arcanjos e serafins; Espíritos de segunda ordem – têm ainda que passar por certas provas; Espíritos imperfeitos – caracterizados pela arrogância, orgulho e egoísmo”. Dessa separação tríplice, fora formulado uma dicotômica, na qual havia “a) Missionários do bem; b) Missionários do mal (Ibidem, p. 87), resultado em uma separação da Umbanda e da Quimbanda.

davam apenas por parte da federação contra os *terreiros* membros, mas também entre federações, conforme Diana Brown (Ibidem, p. 24-25) afirmou:

> Nessa época, nos meados dos anos 1950, os líderes negros e afro-brasileiros da Umbanda [...]. [...] pareciam estar mais preocupados com os interesses mais estreitos em defender a identidade africana da Umbanda do que com questões mais amplas do racismo na sociedade brasileira; expressavam suas críticas e trocavam insultos muito mais através da linguagem das diferenças de classe social e de religião do que em termos de raça. Tudo indicava que duas formas de Umbanda estavam em desenvolvimento: uma, no interior do setor médio, influenciada pelo kardecismo e pelo desejo de criar uma imagem socialmente respeitável, não-africana; e a outra, que representava as formas de práticas afro-brasileiras. As duas eram mutuamente hostis, sendo os conflitos ao nível do ritual aprofundados pelas diferenças raciais e de classe a eles subjacentes.

Neste ponto, é possível visualizar que não havia apenas um seguimento defendendo certo modelo de Umbanda “pura” ou afastada de ritos africanos, com um pensamento branco-ocidental, e sim que também existia outro seguimento, cuja composição dos participantes era antagônica em termos étnico-raciais e de classe (cujos líderes eram provenientes de camadas baixas da sociedade, com número significante de negros) com os líderes da Umbanda dita pura (Ibidem, p. 23-24). Tal destaque é extremamente importante, pois considera que na década de 1950 havia outro segmento marcando posição nas disputas, defendendo crenças e práticas mais próximas de uma “herança africana”. A partir das disputas, é possível perceber a diversidade de concepções religiosas ganhando nitidez.

Nesse sentido, Patrícia Birman (1985, p. 90) entendeu que as federações se preocupavam, em defender os umbandistas contra a repressão, lutando por mudança no código penal. Mas, para isso, elas definiam quais crenças e elementos rituais poderiam ser considerados religião das que eram magia ou curandeirismo. Com isso:

> As recorrentes tentativas das federações de serem reconhecidas como instâncias hierarquicamente superiores aos terreiros teve como consequência, estas chamarem a si a tarefa de separar o joio do trigo, definindo o que é religião e o que não passa de práticas sociais ilegítimas e ilegais. (Ibidem, p. 91)

Todos aqueles que não possuíam práticas tal como aquelas codificadas pelas federações, os que faziam práticas consideradas depreciativas, aqueles não associados e que não eram bem-vistos pelos líderes das federações, poderiam ser

denunciados pelas próprias federações, isso porque “[...] a junção das fronteiras religiosas com as fronteiras legais passa a ser um objetivo claramente almejado pelas federações” (Ibidem, p. 92).

Mas nem só de disputas e tentativas de deslegitimar o outro viviam as federações umbandistas. Em 1956 os líderes que representavam esses dois diferentes modelos de Umbanda haviam se reunido com objetivo de criar uma coalizão. Dessa forma, fora criada o “Colegiado Espírita do Cruzeiro do Sul”, agrupando cinco das mais ativas federações do Rio de Janeiro. Nesse plano, a União Espírita da Umbanda do Brasil (UEUB), fundada por Zélio de Moraes e outros umbandistas, tinha papel fundamental nessa união de federações, mas também Tancredo da Silva Pinto (defensor da Umbanda de orientação africana e muito influente nos setores em que atuava), líder da Federação Espírita Umbandista, fora nomeado como um dos presidentes (BROWN, 1985, p. 25).

Para Diana Brown (Ibidem, p. 25), a parte ligada ao setor médio da sociedade tinha interesse de eleger políticos para aumentar, dessa forma, as vantagens políticas. De 1950 a 1954, três líderes de centros umbandistas, filiados à União Espírita da Umbanda do Brasil, concorreram nas eleições municipais para o cargo de vereador, no entanto nenhum deles atingiu a quantidade necessária de votos para serem eleitos. Visando maior força nessas questões, eles perceberam que os *terreiros* afro-religiosos “[...]ofereciam uma fonte potencial desses adeptos e, por isso, os líderes do setor médio resolveram aliciar esses terreiros e submeter suas próprias preocupações doutrinárias e rituais aos seus interesses eleitorais[91]” (Ibidem, p. 25).

Dessa forma, em 1960 os umbandistas elegeram vários políticos em diversos estados do Brasil, sendo que Átila Nunes, jornalista que em 1958 fora eleito como vereador, tornou-se em 1960 o primeiro umbandista a ser eleito como deputado estatual pelo Rio de Janeiro. Já o Rio Grande do Sul conseguira eleger 20 vereadores e três prefeitos umbandistas (Ibidem, p. 26). Em 1961 ocorreu o Segundo Congresso Umbandista, realizado no Maracanãzinho com a presença de milhares de umbandistas, além de representantes de dez estados e muitos detentores de cargos públicos de nível municipal e estadual.

---

[91]Devido ao fato de terem atividades políticas menos conhecidas, Diana Brown (1985, p. 25-26) não conseguiu encontrar motivos que poderiam ter levado os umbandistas afro-brasileiros a terem participado dessa união.

O clima era de defender um modelo de Umbanda adequado aos objetivos eleitorais para as eleições municipais e estaduais. Nesta direção, o slogan “A Umbanda é a religião nacional do Brasil” fora apresentado por um deputado” (Ibidem, p. 27). Diana Brown afirmou que “Essas alianças levaram à formação de uma religião claramente pluriclassista, e reuniram dois setores sociais distintos que praticavam formas de Umbanda extremamente contrastantes [...]”, sendo defendida, isto posto, a umbanda como uma religião heterodoxa (Ibidem, p. 28), pluriétnica e não mais nos termos de outrora, como uma religião com práticas delimitadas e distanciada de práticas tidas como pejorativas.

Nesse período os temas nacionalistas já estavam presentes nos discursos dos umbandistas e dos políticos que buscavam apoio eleitoral nos membros dessa religião. De acordo com Diana Brown (Ibidem, p. 30):

> Artigos publicados no *jornal de Umbanda* e em *O Semanário*, e em muitas outras colunas e publicações de Umbanda, referiam-se à Umbanda como “uma religião brasileira”, “Umbanda, Religião Nacional do Brasil”, “Umbanda, ideal religioso para o Brasil”

Esses religiosos e políticos procuravam unir os que praticavam a Umbanda de diversas formas, religiosos de diferentes posições sociais, com distintas identidades étnico-raciais e com interesses políticos variados. Agora, a intenção era unir uma religião nacional, permeada pelo discurso da miscigenação, com a presença dos diferentes “contribuintes” sociais e étnicos para a construção do Brasil, não era mais uma “Umbanda pura” que procurava se distanciar de grupos com posições econômicas inferiores e de grupos étnico-raciais marginalizados.

Os conflitos entre sacerdotes afro-brasileiros e as federações é algo que acabou evidenciando as tensões ocasionadas pelas diferenças de cada grupo (SILVA, A., 1976; SEIBLITZ, 1985; LIMA, M., 2013). Em Porto Velho, um dos motivos de relação de alguns se dá pelo fato do distanciamento entre os dirigentes da federação e os *terreiros* a ela filiado, ou seja, aquelas não conseguem se aproximar de todas as casas de culto de modo assistencial, que é o que tenho percebido em Porto Velho. Abaixo está minha anotação de uma conversa onde alguns informantes compartilharam sua indignação com o descaso com que eram tratados, pensavam que deveriam ter mais assistência daqueles que pediram seus votos para a eleição da presidência da organização:

> Hoje os informantes disseram que não concordavam em buscar por conta própria um contador e um advogado para deixar seu Centro com CNPJ, pois tal empreendimento seria inviável por causa do preço. Reclamaram que R$700,00 reais era muito caro. Junto a isso, se indignaram devido ao fato de que a Federação não dá atenção para os terreiros menores, que só ligam e prestigiam os pais-de-santo mais conhecidos. Comentaram que ninguém da Federação apareceu em festa do terreiro deles, por isso nem pedem mais para anunciar suas datas festivas nas reuniões[92].

No caso deste *terreiro*, os membros estavam procurando um modo de possuir um estatuto para o legalizar o lugar de culto. Entretanto, a Federação de Porto Velho havia pedido que todas as casas de cultos afro-brasileiros entregassem o estatuto. Esses religiosos conseguiram criar um estatuto para o *terreiro*, porém, a Federação demorou muito para legalizar o *terreiro* de culto deles, por isso foram atrás de um advogado particular para resolver essa situação. Em visita anterior, eles disseram que iriam tentar levantar a quantia exigida para regularizar a situação. Porém, quando retornei ao local, ao perguntar sobre esse assunto, me informaram que não havia conseguido a quantia e estavam bastante desanimados com esse fato. Lamentaram ao reconhecerem que o jeito era esperar a demora da Federação. Esse caso não é único, já encontrei outras pessoas reclamando da Federação e mostrando descontentamento com o estado atual da mesma.

Maria Helena Vilas Boas Concone e Lísias Nogueira Negrão (1985, p. 75), ao estudarem a Umbanda em São Paulo, escreveram que existem no mínimo dois tipos de Umbanda, "[...] a formal e institucionalizada, propugnada pelas grandes federações, e a 'real' e espontânea, vivida nos terreiros e pequenas federações". Isto é, há diferenças entre o "ideal" proposto e pedido pelas federações e entre as práticas que ocorrem comumente na vivência diária dos religiosos nos *terreiros*.

Não é minha intenção criticar as federações e/ou os umbandistas devido às disputas nem pelos modos como construíram, ao longo da história, as fronteiras de sua religião e a relação dela para com a sociedade, até porque, entendo que,

> [...] toda e qualquer religião, enquanto ideologia específica, luta, o tempo todo, no sentido de marcar e defender sua posição no seio da sociedade em que emerge, não importando que seja o sistema de crenças mais aproximado às ideologias que constituem as expressões

[92]Nota de Caderno de Campo. Visita a terreiro de Umbanda, em Porto Velho, em outubro de 2015.

> dos grupos mais poderosos, ou que seja um sistema de crença dito de camadas subalternas (SEIBLITZ, 1985, p. 130).

Ou seja, esse modo pelo qual esses grupos foram se constituindo foi a forma que encontraram para transitarem por meio da esfera legal nacional e se legitimar socialmente em detrimento de outros grupos. Logo, torna-se significativo entender essas tensões enquanto capacidade política dessas populações e como parte integrante da cosmologia umbandista. É importante ressaltar que durante minha pesquisa de campo, ouvi diversas falas a respeito de como é a Umbanda, do ponto de vista de determinadas pessoas, e, a partir disso, os “erros” que muitos umbandistas cometem dentro dessa religião, que na palavra de muitos “faz afastar as pessoas da religião”.

Tendo essas divergências quanto às práticas umbandistas, entendo que a constatação de Patrícia Birman (1985, p. 25-26) para essa questão é deveras valiosa para entender que:

> No plano da organização social, a religião umbandista pode ser considerada um agregado de pequenas unidades que não formam um conjunto unitário. Não há, como na Igreja Católica, um centro bem estabelecido que hierarquiza e vincula todos os agentes religiosos. Aqui, ao contrário, o que domina é a dispersão. Cada pai-de-santo é senhor no seu terreiro, não havendo nenhuma autoridade superior por ele reconhecida. Há, portanto, uma multiplicidade de terreiros autônomos, embora estejam unidos na mesma crença, havendo também um esforço permanente por parte dos líderes umbandistas no sentido de promover uma unidade tanto doutrinária quanto na organização.

A questão da unidade da Umbanda é um problema recorrente para religiosos ligados à movimentos políticos e federações. No dia-a-dia, na vivência comunal dos pais-de-santo em seus *terreiros*, essa não é uma preocupação constante. O fato dessa religião não apresentar um corpo doutrinário único, não significa que não é religião ou que são desorganizados, mas sim que a lógica organizacional desses grupos se processa de forma distinta. Em minha pesquisa de campo não encontrei os pais-de-santo preocupados com essa questão da diferença que há entre os *terreiros* de Porto Velho. A preocupação desses religiosos, com os quais tive contato, era de pensar em como realizar as próximas festas dos *encantados* em seus *terreiros*.

Tendo em mente essa variedade de práticas que se reconhecem, apesar das diferenças, enquanto umbandistas, na próxima subseção tratarei de outras questões

abordadas por alguns estudiosos sobre as crenças afro-amazônicas e afro-brasileiras para posterior abordagem a respeito do estabelecimento dessas expressões religiosas em Porto Velho.

### 2.2. Em florestas, praias e rios há encantados: breves apontamentos acerca da pajelança em Belém e Maranhão

No Maranhão surgiram algumas práticas religiosas afro-brasileiras, dentre elas a *pajelança*: "[...] bem antes da abolição, os negros do Maranhão dedicavam-se a práticas denominada 'pajelança', que eram associadas, pela classe dominante, à feitiçaria e severamente punidas" (FERRETTI, M., 2001, p. 35). Em um de seus artigos, Mundicarmo Ferretti (2014) alertou para uma questão importante referente à "pajelança" que é praticada em muitos *terreiros* do Maranhão: a *pajelança* de negro (no Maranhão) não é a mesma que a *pajelança* cabocla estudada por Eduardo Galvão (Baixo Amazonas) e por Raymundo Heraldo Maués (Vigia/PA). Segundo Mundicarmo Ferretti (Ibidem, p. 61):

> Os termos pajé e pajelança são amplamente utilizados para designar rituais e especialistas religiosos e terapêuticos ligados à cultura indígena, ou à cultura cabocla, geralmente rural, encontrados principalmente no Norte do Brasil.

Já com relação a termos como *pajé* e *pajelança*, no Maranhão o significado toma outro curso, pois se refere a rituais e especialistas religiosos que se dedicam a cuidar de cura de feitiços por meio de *espíritos* que *incorporam* no *pajé*: "[...] como Rei Sebastião, princesas, caboclos e outras, algumas vezes encantadas em animais (pássaros, peixes, répteis e mamíferos)" (M, FERRETTI, 2014, p. 61) sendo que, essas práticas estão estritamente ligadas a *terreiros* de Tambor de Mina.

Na cidade de Gurupá, em Belém do Pará, durante a primeira metade do século XX, o tratamento de doenças era realizado por "rezadores" e "benzedores" eram pessoas especializadas no tratamento de doenças em Itá. No entanto, estes não eram os únicos capazes de curar. Os *pajés* ou *curadores* eram pessoas melhor capacitadas para curar, utilizavam métodos que não eram manipulados pelos rezadores, não eram sacerdotes em *terreiros* e atendiam em suas residências os enfermos (GALVÃO,

1976). Dentre os infortúnios que apenas os *pajés* poderiam dar conta, é possível citar: *panema braba*, *assombrado de bicho*, febres e feitiçaria (GALVÃO, 1976).

Os *encantados* que eram invocados em *sessões de cura*, não eram os únicos existentes, havia *entidades* que não apareciam nessas ocasiões. Um deles é o *Boto*. Havia dois tipos de botos: o grande e avermelhado era o mais perigoso; o segundo era o *Boto* pequeno e preto, chamado de Tucuxi, este era o bom. Eles acreditavam que quando o *Boto* perigoso fizesse alguma maldade (atacando canoas ou pessoas que nadam no rio) o *Boto* Tucuxi poderia proteger e salvar essas pessoas (GALVÃO, 1976). Os *Botos* são capazes de provocar doença (malinesa do boto) ou então expulsar os peixes diante do pescador. Ademais, eles sentiam atração por mulheres menstruadas, estas deveriam, nestes períodos, evitar viagens na canoa ou ficar perto dos rios ou igarapés[93] (GALVÃO, 1976).

A cura a partir das ações do *pajé* fora bastante requisitada no Maranhão em meados do século XIX, já que a medicina científica não era muito difundida nem era tão desenvolvida. Os *pajés* conheciam e criavam remédios caseiros e curavam doenças que a população acreditava serem provenientes de feitiços (FERRETTI, M., 2011; 2014). Contudo, com a transformação da medicina na região, a melhor organização dos profissionais de saúde e ações baseadas em um modelo de sociedade etnocêntrica e racista (SODRÉ, 1988; SOUZA, S., 2010) por parte desses profissionais e sujeitos da elite política, a *pajelança* passou a ser combatida[94], fato que não impediu que a população deixasse de procurá-la (FERRETTI, M., 2011).

“Mas, no final do século XIX, os pajés possuíam um perfil comparável ao de pais e mães de terreiros de mina abertos por afro-descendentes [...] onde se cultua e entra em *transe* principalmente com *entidades* não africanas” (FERRETTI, M., 2014,

---

[93]Isso não significa que as mulheres não andavam de canoa, Eduardo Galvão (1976, p. 68) descreveu um modo utilizado por eles para escaparem do boto quando uma mulher entra numa canoa “[...] o canoeiro precavém-se dos botos esfregando alho e pimenta na popa e fundo da canoa de modo a impedir-lhes a aproximação, porém de qualquer maneira aproximam-se da embarcação; algumas estocadas com o facão no fundo da embarcação têm o mesmo efeito que se atingissem o boto”.

[94]Sobre esse assunto, Gabriela dos Reis Sampaio (2013, p. 418-419) escreveu que: “O reaparecimento da lei de repressão à feitiçaria e a institucionalização do combate à prática ilegal de medicina, antes restrito só aos regulamentos da Higiene Pública, foram um reconhecimento da força dessas práticas e da inabilidade das autoridades em lidar com elas. Culminaram também com a maior força de grupos de médicos, que conquistaram maior poder de atuação junto das autoridades republicanas”. Ou seja, esse foi um dos meios pelos quais a medicina científica conseguiu ganhar espaço e minar o entendimento da eficácia das curas realizadas por aqueles que não possuíam diploma. Para mais interesse de se aprofundar acerca dessa questão, sugiro a leitura do livro “Artes e ofícios de curar no Brasil” de Sidney Chalhoub (org.) e também a minha monografia intitulada de “Cura com encantados no Centro de Umbanda São João Batista: uma investigação etno-histórica”, em que faço uma síntese acerca do processo de legitimação da medicina científica no Brasil.

p. 64-65). Já a partir de 1930, a *pajelança* começou a ser realizada cada vez mais por pessoas ligadas a *terreiros*. De acordo com pesquisas de Mundicarmo Ferretti (2011), tal transformação ocorreu devido aos *curadores* fugirem da perseguição policial aos *pajés*.

A antropóloga Mundicarmo Ferretti observou que a *pajelança* nos *terreiros* de São Luís, a prática da *pajelança* é conhecida como "cura", sendo que esses rituais são denominados "brinquedos de cura" ou "pena e maracá", isso se deve por essas práticas serem "[...] mais envolvida com atividades terapêuticas do que o Tambor de Mina [...]" (FERRETTI, M., 2014, p. 67). Ou seja, neste trecho a autora informou que apesar de ser realizada no *terreiro* de Tambor de Mina, a *pajelança* não é uma prática que está tão envolvida com outros rituais dele:

> Os terreiros de São Luís que têm linha de *cura*, mas se definem como *Mina*, costumam também separar as atividades das duas linhas e, às vezes até, realizar seus rituais em dias e locais diferentes. Nesses terreiros, quando se realiza uma cura, os tambores da *Mina* costumam ser substituídos por outros (por tambores de crioula, adufe etc.), introduz-se outros instrumentos musicais, como o pandeiro, e as pessoas da "assistência" são solicitadas a participar do ritual batendo palma ou matraca, o que confere a ele uma atmosfera muito diferente da encontrada em toques de *Mina* (FERRETTI, M., 2008b, p. 194-195).

Portanto, as práticas de cura que ocorrem em alguns *terreiros* de São Luís do Maranhão são bem sincréticas, misturam-se com as demais religiões de matrizes africanas presentes na região. Nota-se aqui uma distinção da *pajelança* no baixo amazonas, no qual os *pajés* não eram ligados a *terreiros*, e, com isso, atendiam os doentes em suas casas. Os *encantados* aparecem como *seres* que *incorporaram* e atuam nessas curas. Entretanto, essas transformações não se dão apenas com práticas locais, uma vez que:

> [...] no Maranhão, de formas híbridas de religião afro-brasileira em terreiros que se tornaram mais conhecidos como de "curador" ou "da mata", aquelas tradições religiosas maranhenses foram também sincretizadas com a *macumba* do Rio de Janeiro e, mais recentemente, com a *Umbanda*, a *quimbanda* e o *Candomblé* (FERRETTI, M., 2008b, p. 195).

.

A Umbanda é uma religião que, conforme já discutido, é capaz de realizar trocas e diálogos com outras expressões religiosas. Esse mesmo processo de

transformação das religiões locais do Maranhão que ocorreu perante a chegada da Umbanda e do Candomblé, não é restrito àquele Estado. Como será trabalhado adiante, o mesmo se verifica na Amazônia e, em específico, em Rondônia.

### 2.3. Na época em que os encantados invadiram a Amazônia ou será que foram humanos que invadiram a Amazônia, terra da encantaria?

O Sociólogo Pascoale Di Paolo (1979) estudou a Umbanda na Amazônia com ênfase na cidade de Belém-PA. A intenção deste pesquisador foi tentar apreender e elaborar respostas para explicar o motivo do altíssimo crescimento da umbanda em Belém e no Brasil, e o modo como esse processo ocorreu, partindo de um pressuposto funcional da religião, na qual ela teria como função integrar o homem na sociedade.

Já Yoshiaki Furuya (1994), se dedicou a compreender as transformações pelas quais os cultos afro-amazônicos vinham sofrendo devido a questões econômicas e migratórias. Antes de chegar a esta compreensão, este pesquisador constatou que, a partir de meados do século XVIII e o século XIX, poder-se-ia chamar de

> [...] “primeiro horizonte das religiões populares da Amazônia” as tradições religiosas populares que têm como fator principal a crença nos santos e a pajelança formadas naquela época. (1994, p. 24)

Nesse caso, a análise de Furuya não engloba os povos indígenas da região. Seguindo no prisma da citação acima, esse “horizonte” modificou-se quando a partir da exploração da borracha[95] formou-se o que o autor denominou de “cultos afro-amazônicos”. Começaram a se desenvolver expressões religiosas provenientes do Maranhão, como o Tambor de Mina e o Tambor da Mata[96]. Tanto as crenças locais foram transformadas como as estrangeiras que chegaram na região (Ibidem, p. 27).

De acordo com Yoshiaki Furuya (Ibidem, p. 25-26) “[...] o ‘horizonte religioso afro-amazônico’, denominado aqui de ‘cultos afro-amazônicos’, se formou com a difusão da tradição dos cultos afro-brasileiros do Estado do Maranhão [...]”. Esse

---

[95]Vide na próxima seção a relação do Ciclo da Borracha com a inserção da religião de matriz africana em Porto Velho.

[96]“Terecô é a denominação dada à religião afro-brasileira tradicional de Codó [...]. Além de muito difundido em outras cidades do interior e na capital maranhense, o Terecô é também encontrado em outros Estados, integrado ao Tambor de Mina ou à Umbanda. É também conhecido por “Encantaria de Barba Soêra” (ou Bárbara Soeira), por Tambor da Mata, ou simplesmente Mata [...]” (FERRETTI, M., 2007, p.1).

mesmo autor citou que a formação do grupo mais antigo de culto afro-brasileiro que ele conseguiu perceber, por meio de suas pesquisas, ocorreu por volta de 1900, a partir da migração de uma mulher oriunda do interior do Maranhão e que fora iniciada na Casa de Nagô, em São Luís (Ibidem, p. 26).

No entanto, a datação acima se refere ao Tambor de Mina advindo do Maranhão e não, ao contrário do que muitos pesquisadores pensavam, da introdução da religião afro-brasileira na cidade[97]. No século XVII e XVIII já havia presença de cultos e práticas religiosas de matriz-africana praticada no Pará, inclusive, *terreiros* fundados por africanos (CAMPELO; LUCA, 2007). Contudo, a importância dos cultos oriundos do Maranhão para a religiosidade de Belém foi grande. De acordo com Yoshiaki Furuya (1994, p. 27), um *terreiro* muito conhecido em São Luís, Terreiro da Turquia, fundado em 1889, teve papel importante no desenvolvimento das religiões afro-amazônicas em Belém:

> [...] um grupo de espíritos chamados “turcos”, encabeçados pelo “Rei da Turquia”, se espalhou por toda parte da Amazônia. Esse terreiro herdou a tradição regional centrada em Caxias e Codó, no leste do Maranhão. [...] sendo o principal grupo de espíritos de “Tambor da Mata” dessa área, o “Povo de Légua” se espalhou por toda a região e é frequente a alusão a Codó nos cânticos rituais dirigidos a estes espíritos”.

Yoshiaki Furuya (Ibidem, p. 27) assinalou que “o horizonte religioso”, denominados pelo autor como “afro-amazônicos”, se formou devido a migração ocorrida durante o Ciclo da Borracha. No entanto, ressaltou que esse processo de transformação não foi unilateral, pois as religiões “populares” da Amazônia, a *pajelança* é um exemplo, influenciaram nessas concepções e práticas afro-religiosas que chegaram à região, havendo assim “[...] uma mistura de espíritos possessores muitíssimo variados” (Ibidem, p. 27); além, também, da combinação de outras formas terapêuticas, ritos, etc. Neste ponto é necessária uma observação. A *pajelança* na Amazônia é uma prática de cura relacionada às influências indígenas. No entanto, a *pajelança* também é muito difundida no Maranhão, contudo, nesse lugar esta técnica

[97]Marilu Márcia Campelo e Taissa Tavernard de Luca (2007), abordaram acerca dessa questão trabalhando as duas formas de africanidades presentes no Pará e as disputas em torno disso. Durante muito tempo os pesquisadores trataram a presença da religiosidade afro-brasileira atrelada ao Maranhão. Já na pesquisa das autoras, trazem dados de Anaíza Vergolino acerca da presença de outros *terreiros* em período anterior à presença dos mineiros advindos do Maranhão e das disputas entre *terreiros* de Candomblé para com os demais.

de tratamento de doenças seria oriunda a partir de práticas africanas (re)criadas na América (Ferretti, M., 2008, p. 192), conforme dito na seção anterior.

No entanto, o panorama das religiões afro-amazônicas se transformou entre as décadas de 1970 e 1980, com a migração de grupos humanos provenientes do Sudeste e do Sul para a Amazônia. Esse processo de migração fora incentivado pela tentativa de integração da Amazônia ao Brasil, com a finalidade de “desenvolvimento”, dirigida pelo regime militar, em 1964-1985 que culminou intensificando ainda mais a urbanização das cidades já urbanizadas (FURUYA, 1994, p. 29).

As religiões afro-amazônicas também receberam esse impacto e, exatamente esse fator, Yoshiaki Furuya (1994) analisou, destacando o processo de umbandização das religiões afro-amazônicas. Dentre as características desse processo, houve a organização de grupos em federações denominadas como entidades umbandistas legitimando-se com a “Umbanda” e a influência desta na sociedade, ganhando apoio de meios de comunicação, a noção de religião definida como “Umbanda” foi difundida e se infiltrou de modo tal, que tanto os umbandistas quanto aqueles não-seguidores passaram a se referir às religiões de afro-amazônicas pelo termo “Umbanda” (Ibidem, p. 14).

Durante o processo de umbandização na Amazônia, houve a organização de grupos em federações que levavam a “Umbanda” no nome e a influência desta na sociedade, ganhando apoio de meios de comunicação, o termo “Umbanda” foi difundido e se infiltrou de modo que tanto os umbandistas quanto aqueles não-seguidores passaram a se referir às religiões de afro-amazônicas pelo termo “Umbanda” (Ibidem, p. 14).

Para mais, termos oriundos da Umbanda do Sudeste e do Sul, começaram a ser frequentemente utilizados pelos adeptos nortistas; também os cânticos originários no Sudeste se tornaram mais frequentes; bem como o acesso a publicações de livros de doutrinas umbandistas e livros de cânticos escritos por pessoas do Sudeste e do Sul; houve a sistematização do saber, embasada em meios escritos, avesso às formas cognitivas de outrora, baseadas na tradição oral (Ibidem, p. 15). Furuya (1994) entendia que por mais que a difusão desses livros não levasse a uma uniformização direta e imediata dos cultos, acabava criando uma gama de “receptores positivos” àquelas informações.

Sendo assim, Furuya definiu dois tipos de umbandiazação: a “umbandização ativa” seria aquela em que o grupo se reconhecia enquanto umbandistas; e a

“umbandização passiva”, aquela em que as pessoas não se definiam como umbandistas, mas que as influências da umbandização estão presentes (Ibidem, p. 17). Nesse contexto, tanto a umbandização, como a urbanização e a industrialização mostraram-se inter-relacionadas, embora uma não seja resultante direta da outra (Ibidem, 45).

De mais a mais, houve outro fenômeno, a chamada “síndrome de feitura”, que possuía relação direta com o movimento de “re-africanização” que ocorrera no Sudeste, acontecendo que “[...] no momento em que a ‘Umbandização’ na Amazônia começou a avançar rápida e extensivamente, na região sul, ao contrário, começou a brotar uma ‘Candombleização da Umbanda’”[98] (Ibidem, p. 37). Deste processo, Porto Velho não ficou a parte, assim, na capital rondoniense, em meio às religiões afro-brasileiras locais surgiram:

> Categorias de estratificações, dos feitos e dos não feitos, dos borizados, dos raspados, etc. A posição sempre almejada é a de raspado. Todos desejam a feitura de santo, que legitima a sua pureza e afirma o indivíduo dentro de uma identidade africanizada e portanto desligada das sincretizações, o que por sua vez elimina a pecha de macumbeiros. (TEIXEIRA, 1994, 69).

Ao chegar a Porto Velho, os adeptos do Candomblé trouxeram consigo categorizações, como: “com feitura”, “sem feitura”, “com raiz”, “sem raiz” (LIMA, M., 2013, p. 36), além de “raspado”, como marca de conhecimento, distinção e de religião pura. Nesse processo, aqueles que não se enquadravam no arquétipo de puro, passaram a ser designados pejorativamente com o termo “macumbeiro”, como marca definidora de “[...] pureza doutrinária [...]” (TEIXEIRA, 1994, p. 69). Conforme Marta Valéria pesquisou, os adeptos da Umbanda e do Tambor de Mina que não se enquadravam nessa lógica da “feitura”, afirmaram que sofriam “[...] discriminações e que, sob esse argumento, suas práticas religiosas eram rotuladas de *fracas*, *sem* valor, *marmotagem* [...] (LIMA, M., 2003, p. 233).

Uma vez discutido esse panorama amazônico e com esta abordagem inicial em que procurei demonstrar elementos deste panorama presentes no desenvolvimento das religiosidades afro-amazônicas em Porto Velho, na próxima seção abordarei com maior ênfase sobre as interrelações que constituem a Umbanda nesta cidade. Porém,

---

[98]Nas ocasiões em que Furuya se refere a Sul em sua pesquisa, o Sudeste também está englobado.

recuarei para período anterior à chegada da mesma, visando reconstruir o cenário religioso no qual Porto Velho possuía durante o momento da chegada da Umbanda na cidade. A finalidade desse percurso será de entender alguns processos de transformação das religiosidades afro-brasileiras em Porto Velho com a chegada da Umbanda e a transformação da mesma mediante o contato com o Candomblé. Tal empreendimento ajudará a contextualizar os *terreiros* estudados nesta pesquisa.

### 2.4. Fetiches da cidade: Tambor de Mina e Umbanda em Porto Velho

Em 1907, iniciou-se a última tentativa de construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré. Em torno do pátio da ferrovia, Porto Velho foi surgindo, uma cidade criada pelos norte-americanos. No entanto, contiguamente a esta, surgiu uma povoação diferente daquela "moderna", destoante da ferrovia, "[...] mais assemelhada àquelas povoações amazônicas típicas do primeiro ciclo da borracha [...]" (FONSECA, 1998, p. 5). Tanto as pessoas que chegavam à cidade atraídas por oportunidades de emprego quanto trabalhadores despedidos, pequenos comerciantes e prostitutas começaram a se estabelecer nas imediações do pátio ferroviário[99].

A partir de então, pessoas de diferentes nacionalidades chegaram na cidade e com o tempo (FONSECA, 2007), a partir da migração, um contingente de população negra e de religiões afro-brasileiras foi se estabelecendo na cidade. Juliana Moratto, Marco Antônio Domingues Teixeira e Dante Ribeiro da Fonseca (2009, p. 14), mapearam o que fora chamado de "seguimento de populações afrodescendentes em Rondônia".

O Primeiro Segmento fora constituído por negros que povoaram o Vale do Guaporé devido a escravidão negra que usava a força de trabalho a serviço da mineração de ouro e da construção de defesa militar da fronteira no período colonial (Ibidem, p. 14), estes chegaram a partir do século XVIII na região. O Segundo Segmento fora constituído por populações caribenhas (aqui chamadas de barbadianos), que foram trazidas para a construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré (1873/1912) (Ibidem, p 16-17).

---

[99]Muitos dos que formaram essa "outra parte da cidade", foram migrantes da Vila de Santo Antônio, que ficava após 7 km da Ferrovia, sentido Porto Velho/Guajará-Mirim. A diáspora dos habitantes dessa vila foi tão grande que com o tempo despovoou o lugar (FONSECA, 2007)

O terceiro segmento fora difuso e variado, composto por afrodescendentes oriundos de diferentes partes do Brasil. Dentre os períodos em que chegaram na região, é possível destacar: A Exploração da Borracha (1870/1945); as migrações visando a exploração de minerações de cassiterita, pedras preciosas e ouro (1950/1990); e as migrações de colonização agropastoris (1960/1990) (Ibidem, p. 18-19). Uma das características desse terceiro segmento é que não foi formado por uma identidade étnica comum, diferente dos anteriores, e também por se encontrar "[...] nas periferias de Porto Velho e em áreas de lavoura [...]", encontrando-se, também, vulnerável à "[...] marginalização social, exploração sob os mais diversos aspectos e ações de caráter racista" (Ibidem, p. 19)

Esse terceiro segmento é considerado responsável pela introdução das religiões afro-brasileiras em Rondônia, que de acordo com Marta Valéria de Lima (2001), 1917 foi provavelmente o ano em que o Recreio de Yemanjá fora criado pelas mesmas pessoas que fundaram a Irmandade de Santa Bárbara, no entanto a fundação registrada em ata só ocorreu em 1925. De acordo com Marta Valéria de Lima (2001, p. 64) nesses primeiros anos de Porto Velho havia uma diversidade de religiões e crenças, como os "[...] católicos, protestantes, anglicanos, pentecostais da Assembleia de Deus e da Igreja Batista, espíritas kardecistas, macumbeiros, feiticeiros e a filosofia maçônica".

Nesse início, o *terreiro* foi um lugar deveras importante para a socialização principalmente daqueles marginalizados pela sociedade, já que as condições de vida não eram boas; havia alto índice de pobreza, não havia serviço médico que atendesse a todos (LIMA, M., 2001). Em 1927 havia um hospital pertencente à Estrada de Ferro Madeira Mamoré, entretanto não eram todos que tinham acesso (Ibidem, p. 51-51). Visando melhorar essa situação, em 1917 fora criada a Sociedade Beneficente de Porto Velho (Irmãs Caritas) que prestava assistência médica, mas ainda se mostrava insuficiente.

O Recreio de Yemanjá, dirigido por Esperança Rita da Silva e Irineu dos Santos, também prestava assistência a problemas relacionados à saúde, já que uma característica bem marcante nas religiões afro-amazônicas era cura de enfermidades e a manipulação de raízes e ervas para criação de remédios caseiros. Esses dirigentes eram procurados por pessoas com enfermidades, problemas emocionais, dilemas espirituais e problemas psíquicos e eram tidos como competentes "[...] na arte de curar com ervas, orações e aconselhamento" (LIMA, M., 2013, p. 188). As curas

eram realizadas mediante ensinamentos que os dirigentes diziam receber dos *espíritos*; outra característica é que o *transe* não era necessário para que a arte de curar se manifestasse.

Conforme os estudos sobre as religiosidades afro-brasileira em Porto Velho, o Tambor de Mina foi a primeira religião desse gênero a chegar na região, por volta de 1912, trazida por migrantes maranhenses. Gostaria de destacar a importância desse lugar religioso, conhecido como Barracão de Santa Bárbara, cuja importância extrapolava o âmbito religioso. A historiadora Nilza Menezes estudou o bairro Mocambo e o modo como os moradores desse espaço viviam. Dentre alguns ambientes de lazer e outras atividades do bairro, ela notou que o Barracão de Santa Bárbara teve importância significativa. Sobre o Barracão e sua relação com o Mocambo, Nilza Menezes (1998, p. 37) escreveu que:

> Com o passar do tempo, as pessoas foram se aproximando por curiosidade (ou necessidade), aumentado os frequentadores [...], processo que culminou em um momento no qual as festividades do Terreiro eram quase oficiais na cidade, toda a comunidade participava dos festejos. Nessas ocasiões, além dos cultos, havia durante toda a noite os chamados "batuques" e eram oferecidos quitutes do Maranhão, nas barracas cuidadas pelas filhas de santo de Mãe Esperança.

Preservar as festas religiosas e manter a culinária advinda do Maranhão aliada com a crescente importância que o *terreiro* adquiriu na cidade, é indício de como esse grupo presente em um bairro pobre e composto, em sua maioria, por negros[100], conseguiu dialogar ao mesmo tempo com pessoas a margem da sociedade, como os pobres e as prostitutas[101], e sujeitos pertencentes a segmentos economicamente e socialmente mais prestigiadas[102], como políticos e figuras públicas. O sucesso do diálogo com diferentes setores da sociedade foi uma forma pela qual o Recreio de Yemanjá conseguiu se legitimar e a forma pela qual outros *terreiros* também

---

[100]A Historiadora Marta Valéria de Lima (2001), chamou atenção para o fato de que os registros históricos sobre Porto Velho associam a negros como sendo os barbadianos", no entanto, havia a presença de outros grupos de negros na cidade, como, por exemplo, os migrantes maranhenses.

[101]Desde ante a fundação do Recreio de Yemanjá, Seu Irineu e Esperança Rita recebiam em suas residências pessoas que chegavam em Porto Velho em busca de trabalho, mesmo se fossem doentes ou desempregados (LIMA, M., 2001, p. 123). Quando a Irmandade Beneficente de Santa Bárbara, fundada em 1914, já havia pessoas agregadas a Esperança Rita, Raimundo, seu esposo, e a Irineu, isso a levou a pretender criar uma associação beneficente, visando aumentar a receita de recursos para continuar as práticas que eles já realizavam junto à população pobre do lugar (Ibidem, p. 123).

[102]A Historiadora Nilza Menezes (1998, p. 38) destacou pessoas como Aluísio Ferreira consultava constantemente Esperança Rita, visando seus conselhos.

conseguiram se manter e ainda o fazem nos dias atuais. Ao mesmo tempo Dona Esperança Rita estendeu sua influência e autoridade até mesmo na criação e delimitação da área do Cemitério dos Inocentes em Porto Velho, plantando mangueiras na área que definia as extensões do lugar (NOGUEIRA, 2015).

De acordo com a historiadora Marta Valéria de Lima (2013, p. 165), os *encantados* cultuados no Recreio de Yemanjá eram:

> [...] voduns jejes (dentre eles: Nanã Burucú, Oyá, Badé, Averequete, Shapanã, Ibeji, Légua Boji-Buá, e outros), dos orixás nagôs (a exemplo de Iemanjá, Iansã, Xangô, e outros), e também dos *encantados* (Seu Bahia[103], Príncipe Ricardino, Dom Luís Rei de França[104], Dom João, Princesa Erundina, Princesa Toya, Dona Mariana[105], Princesa Dina, Dom Estrela do Mar, Príncipe da Garça Morena e vários outros; além da Cobra Grande[106], Boiúna[107], Dona Sereia[108], Boto Tucuxi[109] e outros) e dos *caboclos* indígenas, africanos e afro-brasileiros (Caboclo Brabo[110], Cabocla Braba[111], Guerreirinho, Jatapequara, Japiaçú, Caboclo Rompe Mato[112], Dona Jurema[113], Caboclo Sete Flechas[114] e uma grande quantidade de outras entidades).

É interessante destacar a grande presença de *encantados* ligados à Família do Lençol, com reis, príncipes e princesas; à Família da Turquia, com seres como a Dona Mariana e a Herundina; *espíritos* da Amazônia, como a Cobra Grande, Boiúna, Boto

---

[103]É pertencente à família dos *encantados* da Baía (PRANDI; SOUZA, 2004).
[104]Don Luís Rei da França é um *encantado* da família do Lençol (PRANDI; SOUZA, 2004). Nunca o vi incorporado nos *terreiros* que visitei.
[105]Dona Mariana provavelmente é a mesma Cabocla Mariana. É uma *encantada* bem conhecida em Porto Velho e bastante adorada. Já a vi incorporada de duas formas distintas em duas pessoas diferentes: na primeira ela desce como uma moça meiga, adorável, bem quieta e amável; na segunda pessoa ela desce desbocada, falando pelos cotovelos, bem sensual e falando bastante palavrões.
[106]A Cobra Grande é bastante conhecida por umbandistas e mineiros na cidade de Porto Velho. Segundo algumas crenças, ela habita no Rio Madeira e constantemente visita o Rio Amazonas.
[107]A Boiúna é outra cobra encantada. Nunca a vi incorporada em *terreiros* de Porto Velho, mas ela é bem conhecida.
[108]Provavelmente da família das sereias, conforme o nome indica. Nunca a vi incorporada em *terreiros* de Porto Velho. Contudo, em pesquisas de campo, me relataram que quando as sereias descem, ficam no chão com os pés juntos e precisam que joguem água nela para ficar hidratada, pois é um ser do rio.
[109]O Boto Tucuxi é da família dos Botos (PRANDI; SOUZA, 2004). Em Porto Velho nunca o vi incorporado em ninguém, porém, Seu Antônio sempre cita frequentemente esse *encantado*.
[110]Caboclo Brabo é um *encantado*, considerado de idade. Incorporava na falecida Estrela, irmã de Mãe Hóstia.
[111]Cabocla Braba é uma *encantada* bem conhecida na cidade de Porto Velho, esta que falou comigo incorpora em Julieta Hóstia de Jesus Ribeiro. No “Terceiro dia de festa” será abordado mais questões acerca dessa *entidade*.
[112]Rompe-Mato, incorpora em Dona Rosa. Esse *encantado* é considerado um índio muito poderoso.
[113]É uma *encantada* do Reino da Jurema, já a vi algumas vezes em *terreiros*.
[114]Na cabeça de Mãe Hóstia, ele é um *encantado* sério, não é de fazer piadas, sábio, ponderado e só fala o necessário. Alguns consideram que ele é o mesmo que incorpora em locais de cirurgia religiosa, como sendo um médico alemão, Dr. Fritz.

Tucuxi. A partir de estudos antropológicos é possível notar a forte presença de *entidades* ligadas à mina do Maranhão que se disseminou pela Amazônia e se misturou aos *espíritos* de *Cobras*, *Botos*, *Jacarés*, elementos bem característicos da *pajelança* e *encantaria* amazônica[115].

Além do Recreio de Yemanjá, havia também o Terreiro de São Benedito[116], provavelmente criado por um barbadiano chamado Benedito e posteriormente assumido por Chica Macaxeira, perdurando até 1979. Após o falecimento de Chica Macaxeira, Luiz Lopes, seu esposo, tentou manter o *terreiro* funcionando até 1987. Devido a idade avançada e a falta de êxito em conseguir manter o local aberto, acabou vendendo o terreno (LIMA, L., 2011).

Dos *espíritos* que eram cultuados no Terreiro de São Benedido, Luciano Leal relacionou os seguintes: "Caboclo Sultão das Matas, Seu Risca[117], Seu Mineiro, Quebra Barreira[118], Moço da Jurema[119], Princesa Olindina[120], Aracari, Algemiro Grande, Caboquinha da Maioba[121], Zé da Bandeira[122], Guerrerinho e erê Indinho". Além destas, havia as que Chica Macaxeira recebia: Caboquinho da Maiada, Cabocla Braba[123], Caboclo Roxo[124], Caboclo Floriano[125], Caboclo Pena Verde[126], Seu Ricardinho, Joaquim da Costa Jurema[127], Princesa Eloisa e Seu Rompe-Mato[128]"

---

[115]Os sociólogos Reginaldo Prandi e Patrícia Ricardo de Souza (2004), fizeram um levantamento das famílias de *encantados* presentes em São Paulo a partir de um *terreiro* dirigido por Francelino de Shapanan, iniciado no Pará e depois no Maranhão, que levou o tambor de mina para a capital paulista. A antropóloga Mundicarmo Ferretti (1992, 2008) tem uma extensão de pesquisas abordando acerca dos *encantados* no Maranhão, onde cita alguns desses *encantados* citados e os relaciona ao tambor de mina presente no Maranhão.

[116]Também conhecido como Terreiro de Samburucu (LIMA, M., 2013; LIMA, L., 2012).

[117]Caboclo Risa ou Seu Risca, é considerado um *encantado* da linha de Nagô. Também incorpora em Seu Antônio e em Mãe Edite.

[118]Seu Quebra Barreira incorpora no Seu Antônio, também é descrito como um *encantado*. É uma *entidade* muito brava.

[119]Em minha pesquisa de campo, me descreveram o Moço da Jurema como sendo um *encantado*, da família da Jurema.

[120]Atualmente, em Porto Velho, Princesa Olindina ou Olindina é considerada uma encantada. Esta *entidade* incorporava em uma filha-de-santo de Mãe Hóstia.

[121]Possivelmente é o mesmo Caboquinho citado por Reginaldo Prandi e Patrícia de Souza (2004), também é um encantado;

[122]*Encantado* pertencente à Família da Bandeira (PRANDI; SOUZA, 2004).

[123]No tambor de mina em São Paulo, é chamada de Mariana. Mas no Maranhão, recebe a denominação Cabocla Braba, enquanto que no Pará pode ser reconhecida como Tóia Jarina (PRANDI; SOUZA). 2004). Contudo, nos dias atuais, em Porto Velho, Cabocla Mariana e Cabocla Braba não são tidas como sendo a mesma *entidade*. Incorpora em Mãe Hóstia e em uma nora de Dona Rosa.

[124]Caboclo Roxo é um *encantado* da mata (PRANDI; SOUZA, 2004).

[125]Se for Seu Floriano que também incorpora no Seu Antônio, também é um *encantado*.

[126]*Encantado* pertencente à Família da Mata (PRANDI; SOUZA, 2004).

[127]Pelo último nome, indica que é um *encantado* da linha da Jurema. A Jurema é uma cidade sagrada onde vivem diversos *encantados*.

[128]Rompe-Mato, incorpora em Dona Rosa. Esse *encantado* é considerado um índio muito poderoso.

(2011, p. 45-46). Como é possível observar, não há menção a nenhum *exu*, apenas a *espíritos* de *encantados*.

Até a década de 1960, existiam três *terreiros* em Porto Velho: o Recreio de Yemanjá, dirigido por Esperança Rita e Irineu dos Santos, o São Benedito, dirigido por Chica Macaxeira e o São Sebastião, chefiado por Celso Guimarães. Este último era o único *terreiro* de Umbanda da cidade. A partir daí começou a haver uma "umbandização" (LIMA, M., 2013) de práticas do Tambor de Mina, da mesma forma que a Umbanda também assimilava e reutilizava os elementos mineiros da religião (CARDOSO, 2014) e isso é notado até os dias atuais, conforme será visto na próxima seção com os exemplos nos *terreiros* estudados.

Ao analisar a os projetos de colonização do Governo Federal, o historiador Antônio Cláudio Rabelo (2004, p. 164), infere que as políticas de desenvolvimento na Amazônia:

> [...] na década de 50 observamos políticas adotadas com o intuito de povoar a região, como as colônias agrícolas, citadas anteriormente. Durante os anos 60 o fluxo migratório se intensificou para a região. A descoberta de cassiterita e o início de sua extração do minério por garimpeiros gerou um incremento populacional na região.

Foi justamente nesse período em que a Umbanda surgiu e se estabeleceu onde hoje é o Estado de Rondônia:

> Aconteceu no contexto de exploração das minas de estanho (cassiterita) da região, a qual atraiu um grande número de migrantes amazônicos que buscavam melhorar a sua qualidade de vida em curto espaço de tempo. Concomitantemente, o Governo Federal implantava os primeiros projetos de colonização agrícola na região. Foi justamente no período de execução dos Projetos de Colonização Dirigida (PADs) e dos Projetos Integrados de Colonização (PICs) que a Umbanda se enraizou e expandiu (LIMA, M., 2013, p. 308).

Conforme certos estudos apontam e consideram, o Terreiro de São Sebastião fora o primeiro terreiro de Umbanda a ser criado na cidade de Porto Velho (BRITTO, 2014; LIMA, M., 2013, LIMA, L., 2011). O Terreiro de São Sebastião, era um lugar bem pequeno e os responsáveis por ele eram bem criativos, fato que contribuiu para o sucesso desse *terreiro*:

> Os que sabemos é que os seus dirigentes foram amantes das artes e que o salão de danças contou com algumas telas de Afonso Ligório, um artista plástico da região [...]. Nas suas telas e afrescos ele pintava santos, caboclos, orixás e outros seres encantados que frequentavam o imaginário amazônico e os terreiros durante os transes dos iniciados (LIMA, M., 2013, p. 306).

De acordo com Marta Valéria de Lima (Ibidem), os quadros com imagens de orixás foram inseridos no espaço religioso a partir do final da década de 1970, período em que o culto e festas a *orixás* já eram bem difundidos na região por causa do Candomblé. A mesma historiadora indicou que esse *terreiro* mantinha práticas sincréticas, isso se devia ao fato de terem frequentado terreiros em Manaus/AM e Belém/PA e também os *terreiros* de Tambor de Mina da cidade de Porto Velho.

No tocante ao contato dos membros do Terreiro de São Sebastião com outros espaços de culto afro-amazônicos em Porto Velho, Julieta Hóstia de Jesus Ribeiro, mãe-de-santo do Centro de Umbanda São João Batista e filha-de-santo de Celso Guimarães, cujo *terreiro* frequentava, informou que pai Celso Guimarães não apenas visitava o Terreiro de São Benedito e o Barracão de Santa Bárbara, como também levava seus filhos-de-santo:

> Muito, os filhos-de-santo tudinho. [...]. Ia pra lá. Naquele tempo era "toque", né. "Ah, vai ter toque, traga seus filhos pra cá. [...]. Não falava festa. E nem tinha convite. Dizia "olha, vai ter um **toque**, leva seus filhos lá". Aí todo mundo ia, tudo alegre[129].

De acordo com a sacerdotisa, os *terreiros* se ajudavam, em tempo de *toque*, as pessoas de um iam para o outro e vice-versa. É interessante notar o nível de interação e cooperação que um prestava para com os demais membros da religião. Outro detalhe interessante é a nomenclatura do evento, pois não se falava "festa" como acontece nos dias atuais, e sim *toque*[130]. Em dias de *toque*, os filhos-de-santo poderiam ir com o pai-de-santo ou então sozinhos a outro *terreiro*, no entanto, precisavam informa-lo:

> São Benedito, levantação do mastro de São Benedito. Tiravam depois, mas eu não lembro quantos dias passavam. Ia, nós ia tudinho. Porque

[129]Julieta Hóstia de Jesus Ribeiro. Porto Velho, 25 de setembro de 2016.
[130]No "Terceiro Dia de Festa" essa questão acerca da nomenclatura será discutida melhor.

> se nós saísse escondido do pai-de-santo, ele ia saber que nós fomos escondidos. “Por que não esperou ele ir, nós ir, tudo junto?”[131].

A fala indica que as visitas a outros *terreiros* não era uma ocorrência despretensiosa. O pai-de-santo exercia certo controle rigoroso dos seus filhos-de-santo, devendo, estes últimos, prestarem informações àquele sobre suas andanças em outros *terreiros*. Caso não fosse avisado, o filho-de-santo poderia até ir à pedra de Nanã. A referida pedra é um assentamento de um *orixá* homônimo, que fica no *terreiro* e onde os sujeitos, quando fazem algo de errado ou uma série de ações contrárias à autoridade do sacerdote e/ou das *entidades*, se ajoelham e batem sucessivamente com as mãos na pedra, até machucá-las. Essas práticas persistem até os dias atuais. Quando algum *encantado* deseja penitenciar seu filho, ao *incorporar*, se dirige até a pedra de Nanã e executa a ação punitiva.

A punição dada a quem frequentava um dos outros dois *terreiros* presentes na cidade de Porto Velho, parecia mais uma tentativa de manter o grupo sob controle do pai-de-santo do que por causa de uma aversão aos outros *terreiros*. Mãe Hóstia gostava de ir ao Terreiro de Samburucu e os religiosos do Terreiro de São Sebastião frequentavam aquele lugar. Tanto Celso Guimarães, quanto Hilton da Veiga, que o ajudava a no *terreiro*, foram próximos dos dois *terreiros* de Tambor de Mina que existiam na cidade, pois:

> [...] no princípio da adolescência Celso Guimarães costumava ir dançar no Terreiro de Santa Bárbara. Já Hilton da Veiga Monteiro afirmou que ao chegar a Rondônia foi recebido no *Terreiro de Samburucú* pela entidade *Jarina* incorporada na sacerdotisa Chica Macaxeira/Ceci Lopes Bitencourt, e que ele teve a honra de ser levado para o *quarto* onde era cultuada a prestigiada entidade da mina-encantaria conhecida pelo nome de *Se Jurema*. Ele também mencionou que Celso Guimarães de Lima, assim como ele próprio, dançou nesse terreiro por certo tempo (dois ou três anos). Apesar disso, há que se levar em conta que o sincretismo dos ritos do Terreiro de São Sebastião pode ser atribuído a uma tendência cultural presente nos cultos do interior do Maranhão (Codó, Cururupú, Santo Santônio) e que se espalhou por toda a região amazônica com os fluxos migratórios maranhenses [...] (LIMA, M., 2013, p. 307).

O que se observa é que nesse momento, tanto a Umbanda quanto o Tambor de Mina dialogavam e havia grande presença de práticas do Tambor de Mina na

[131]Julieta Hóstia de Jesus Ribeiro. Porto Velho, 25 de setembro de 2016.

Umbanda. Inclusive, no nome que os *terreiros* possuíam, não havia nenhuma menção ao tipo de culto afro-amazônico ou afro-brasileiro que se realizava. Apenas se cita o nome do *terreiro* acompanhando do nome do santo, sem menção a Tambor de Mina ou Umbanda: Recreio de Yemanjá/Barracão de Santa Bárbara, Terreiro de São Benedito e Terreiro de São Sebastião. Diferentemente do que se verá com a chegada de novos *terreiros*.

Conforme a historiadora Marta Valéria de Lima destacou (2013), o fato da estrutura ritual do Terreiro de São Sebastião ser parecida com a do Tambor de Mina (ladainhas, processões, levantamento do mastro com a bandeira do santo estampado) junto com elementos trazidos da Umbanda sulista (a presença de *exu*), foi significativo para sua aceitação social perante os membros do Tambor de Mina. O Centro de Umbanda São João Batista é um dos poucos que visitei e que conservam o ritual de levantamento do mastro com a bandeira do santo[132]. Além deste, presenciei essa prática no Centro de Umbanda Santa Luzia e no Barracão de Santa Bárbara. Essa tradição é significativa, pois ao mesmo tempo que indica que alguns *terreiros* ainda continuam com essa prática, também sinaliza que muitos outros já não executam.

Pai Celso Guimarães *incorporava* as seguintes *entidades*: Sete Flechas[133], como seu pai de cabeça, Caboclo Roxo[134] e Princesa Isaira, além destes *encantados*, recebia, também, o exu Sete da Lira[135]. Além destas, de acordo com a relação de entidades que eram cultuadas nesse *terreiro* elabora por Hiago de Paiva Cardoso (2014, p. 73): Dona Mariana[136], Menino da Lera, Pena Verde[137], Tupi Aya[138], Caboclo

---

[132]No quarto dia de festa retomarei com a questão do ritual de levantamento do mastro.
[133]Na cabeça de Mãe Hóstia, ele é um *encantado* sério, não é de fazer piadas, sábio, ponderado e só fala o necessário. Alguns consideram que ele é o mesmo que incorpora em locais de cirurgia religiosa, como sendo um médico alemão, Dr. Fritz.
[134]É um *encantado* que mora no Rio Amazonas.
[135]Julieta Hóstia de Jesus Ribeiro. Porto Velho, 25 de setembro de 2016.
[136]Dona Mariana provavelmente é a mesma Cabocla Mariana. É uma *encantada* bem conhecida em Porto Velho e bastante adorada. Já a vi incorporada de duas formas distintas em duas pessoas diferentes: na primeira ela desce como uma moça meiga, adorável, bem quieta e amável; na segunda pessoa ela desce desbocada, falando pelos cotovelos, bem sensual e falando bastante palavrões.
[137]Pena Verde é entendido como sendo um índio que se *encantou*, é bem idoso e sério.
[138]Tupi Aya ou Tupi Aiá, em Porto Velho é tido como um índio *encantado*. Incorpora em um filho-de-santo de Mãe Hóstia e incorporava no falecido Pai Hilton. É um *caboclo* sério, reservado, bem lento no agir e ao se mover, mas bastante observador e esperto.

Risca[139], Zé da Bandeira[140], Estrela do Mar, Cabocla Braba[141], Jarina, Herondina[142]. Diferentemente das entidades recebidas por Mãe Esperança Rita e Chica Macaxeira, ele recebia *exu*, o que já mostra uma transformação nas categorias de *entidades* que começaram a descer, influência da Umbanda praticada no Sudeste (FURUYA, 1994).

O Terreiro de São Sebastião continuou sendo o único com práticas de Umbanda na cidade, fato que perdurou até meados de 1970 (LIMA, M., 2013). Neste momento, outros religiosos que já cultivavam a Umbanda, requisitaram a certificação no cartório como Centro de Umbanda (Ibidem). Contudo, isso não significa que esses lugares tinham o mesmo porte de tamanho que o Terreiro de São Sebastião, pois muitos poderiam ser grandes ou pequenas *searas*[143] (Ibidem).

Já entre as décadas de 1970 e 1980, os festejos realizados pelo Terreiro de São Sebastião encontraram certa notoriedade perante a sociedade local, sendo divulgados pela imprensa local (Ibidem, p. 308). Esse *terreiro:*

> [...] foi o elo de transição do Tambor de Mina para a Umbanda e desta para o Candomblé ao unir as práticas religiosas do modelo mais *tradicional* às do mais *moderno*. E foi também um espaço de culto que revolucionou as práticas religiosas da cidade de Porto Velho e, por extensão de Rondônia, inovando o modo de efetuar os ritos públicos [...] e de incorporar ao panteão sagrado entidades que eram desconhecidas da comunidade religiosa de Rondônia, como *Seu Sete da Lira*, por exemplo (Ibidem, p. 309).

Além do Terreiro de São Sebastião e outros que já havia na cidade, durante a década de 1970, outro *terreiro* de Umbanda foi criado na cidade. Rita Braga Góis implantou uma Umbanda Kardecista em Rondônia (LIMA, M., 2013). Em 1970, fundou o Centro Espírita Lírios do Campo, onde era conhecida como Dona Rita ou Mãe Rita da Caridade (Ibidem). Em suma, as atividades religiosas de Dona Rita se davam da seguinte forma:

---

[139]Caboclo Risa ou Seu Risca, é considerado um *encantado* da linha de Nagô. Também *incorpora* em Seu Antônio e em Mãe Edite.

[140]*Encantado* pertencente à Família da Bandeira (PRANDI; SOUZA, 2004).

[141]No tambor de mina em São Paulo, é chamada de Mariana. Mas no Maranhão, recebe a denominação Cabocla Braba, enquanto que no Pará pode ser reconhecida como Tóia Jarina (PRANDI; SOUZA). 2004). Contudo, nos dias atuais, em Porto Velho, Cabocla Mariana e Cabocla Braba não são tidas como sendo a mesma *entidade*. *Incorpora* em Mãe Hóstia e em uma nora de Dona Rosa.

[142]Herondina ou Herundina, é uma *encantada* pertencente à família dos Turcos (PRANDI; SOUZA, 2004). Em Porto Velho a conheci na cabeça de um pai-de-santo. É uma senhora bem vaidosa, meiga, gosta de usar vestidos longos e pesados.

[143]No “Terceiro Dia de Festa” será discutido melhor essa questão da seara em Porto Velho, que era um lugar pequeno, no qual o médium poderia ter poucos filhos-de-santo ou nenhum e o trabalho era principalmente para atender pessoas, pois isso ajudava também na complementação da renda.

> Rita Braga Góis trabalhava na *linha do astral* com Allan Kardec. No exercício desta prática espiritual ela incorporava com *Dr*. *Fritz* e em transe efetuava consultas médicas e realizava operações cirúrgicas. Incorporava também com o espírito do *Pe. Cícero*, do Juazeiro (CE), que trazia mensagens espirituais e efetuava doutrinação de espíritos sofredores. Durante as sessões de cura ela também incorporava com a entidade da mina-encantaria *Cabocla Braba*, com a qual realizava atividades de cura diferentes das que eram realizadas por *Dr. Fritz* e pelo *Pe. Cícero* (Ibidem, p. 345).

Como é possível observar, na descrição é expressa a forte influência do Espiritismo e presença de *espíritos desencarnados*[144], que não estavam presentes até a década de 1950, período em que o Tambor de Mina predominava na cidade. Embora trabalhasse com a Cabocla Braba, que é uma *encantada*, Dona Rita tinha práticas que não eram comuns no Tambor de Mina, como, por exemplo, *cirurgia astral*. Este fato indica que além da interação que se estabeleceu entre Tambor de Mina e Umbanda, também havia sincretizações com o kardecismo.

A seguir reproduzo um quadro produzido pela historiadora Marta Valéria de Lima para tentar sintetizar a chegada de alguns líderes religiosos e o modelo de culto trazido e desenvolvido por cada um em Rondônia:

**Quadro 1: Terreiros em Porto Velho até da década de 1910 até a década de 1980.**

| **Sacerdotes apresentados como fundadores de terreiros e introdutores de religiões afro-brasileiras em Rondônia** | **Local de procedência do sacerdote** | **Modelo religioso implantado** | **Década** |
|---|---|---|---|
| Esperança Rita da Silva | Maranhão | Tambor de Mina | 1910 |
| Irineu dos Santos | Maranhão | Tambor de Mina | 1910 |
| Cecy Lopes Bittencourt | Piauí | Tambor de Mina | 1950 |
| Paulo Américo da Silva | São Paulo | Candomblé Angola | 1960 |
| Celso Guimarães de Lima | Amazonas | Umbanda | 1960 |
| Elza de Oyá | Rio de Janeiro | Candomblé Keto | 1960/1970 |
| Wilson Rodrigues | Rio de Janeiro | Candomblé Jeje | 1970 |
| Roberto de Athayde | Paraíba | Candomblé Nagô | 1980 |

Fonte: Tese de Marta Valéria, 2013, p. 114.

[144]Os *espíritos desencarnados* são os de pessoas que morreram, ou seja, deixaram de estar em carne por causa da morte.

Como se pode notar neste quadro, em 1960 houve a vinda de um pai-de-santo que criou um *terreiro* de Umbanda e na década de 1970 há a presença do Candomblé na cidade. Ainda tomando como base os estudos de Marta Valéria de Lima (Ibidem, p. 119), da década de 1950 até a década de 1990, as migrações impulsionadas pela extração da cassiterita, ouro, pedras preciosas e pela colonização agropastoril, trouxeram pessoas praticantes de outras religiões afro-brasileiras de outros estados. Estas, uma vez estabelecidas na cidade, davam prosseguimentos às suas crenças. Um exemplo disso é a informação levantada por Marta Valéria, de que na década de 1970, o número de *terreiros* em Porto Velho saltou de quatro para vinte e oito.

A partir de meados da década de 1970, começaram a chegar outras religiões afro-brasileiras na cidade. Uma dessas religiões é o Candomblé, que alterou o modo como as religiosidades afro-amazônicas-brasileiras eram praticadas na cidade (Ibidem, p. 229-236). Uma das perguntas que começou a fazer parte do cenário religioso de Porto Velho, introduzida por candomblecistas residentes e também por pais-de-santo que passaram na região, foi “Quem é tua raiz?” (Ibidem, p. 228). Esse questionamento, ao mesmo tempo que procurava perguntar a respeito da procedência do interlocutor, faziam com que o enunciador apresentasse as bases de sua legitimação. De acordo com a Historiadora Marta Valéria de Lima (2013, p. 231):

> Quando “os de fora” não identificavam os sujeitos das ações nas respostas, esses simplesmente deixavam de levar em conta o saber daqueles com os quais falavam, pois para eles tais religiosos eram destituídos de importância, já que as suas pertenças religiosas não estavam referendas pelo modelo reconhecido como socialmente válido na hierarquia das religiões afro-brasileiras.

E essa pergunta como forma de identificar o proceder do interlocutor a partir da referência do candomblecista já colocava em contraste dois modelos religiosos, o Candomblé, cujo sistema de iniciação era diferente do que havia em Porto Velho e considerado sofisticado para os candomblecistas, em relação ao Tambor de Mina e a Umbanda, que não possuíam ritual de “feitura”, já que “[...] não era uma prática presente nos rituais afro-brasileiros da Amazônia, pois nessa região *tradicionalmente* o ‘dom’ teve prevalência sobre a ‘feitura’ como símbolo de prestígio” (Ibidem, p. 234). A “feitura”, pelo qual “[...] o indivíduo se torna pessoa dentro do sistema religioso do

Candomblé, eram desconhecidos em Rondônia antes dos anos 1970, pois ali não havia Candomblé" (Ibidem, p. 229).

Os religiosos candomblecistas que chegaram em Porto Velho, encontraram uma cidade na qual os mineiros e umbandistas já tinham sua clientela estabelecida, por isso precisaram assegurar o espaço de seu próprio grupo religioso e a forma de controlar a clientela local, para isso, rivalizaram "[...] com aqueles que já estavam estabelecidos e entrar no jogo de disputas de poder" (Ibidem, p. 13).

A partir destas transformações, muitos religiosos buscaram legitimidade religiosa com pais-de-santo do Candomblé (BRITTO, 2014), e dentre estes estão muitos umbandistas. Os ritos da Umbanda e Tambor de Mina concebidos como simples e verdadeiros, para os praticantes, eram representados de forma diferente para os candomblecistas e eram classificados como inferiores aos ritos do Candomblé.

De acordo com Marta Valéria de Lima (2013, p. 236), nas últimas duas décadas esse cenário mudou e a distinção de crenças e práticas religiosas pautadas na "feitura" diminuiu em prol de outro discurso:

> O momento de valorização dos rituais de feitura como símbolo de distinção social foi superado no decorrer das últimas duas décadas, desde então ele perdeu a sua eficácia como símbolo de *status*. O Debate sobre o tema dos ritos de iniciação foi aprofundado, mudando a discussão, a qual foi girando em torno da ideologia da pureza ritual e litúrgica e de defesa das tradições africanas. Tal fenômeno coincidiu com a maior popularização do Candomblé e o consequente aumento da concorrência no mercado religioso de bens simbólicos, após o ritual de feitura deixar de ser uma novidade.

Essas disputas religiosas se intensificaram nas décadas de 1980, 1990 e continuam até nos dias atuais, embora não da mesma forma. As disputas ocorrem dos dois lados, em minha pesquisa de campo conversei com candomblecistas que não enxergavam com bons olhos o modo que alguns pais-de-santo da Umbanda procediam nos cultos, as vezes chamando essas expressões de "atrasadas" ou não reconhecendo os *transes* com *caboclos* e *exus*. Como muitos *terreiros* de Candomblé realizam festas para *caboclos*, conheci candomblecistas que nem gostavam de aparecer nessas festas, mesmo quando realizadas em *terreiros* dos quais são membros. Abaixo segue uma conversa que tive com duas pessoas:

> Ao conversar com Diana[145] e com Clark acerca da Umbanda, Diana disse que não acha ruim, mas prefere não ir em festas de caboclos. Argumentou que não acredita em muitas incorporações, pois acha que na maioria das vezes as pessoas estão fingindo estar incorporadas. Além disso, afirmou que os orixás são maiores que os caboclos, os caboclos servem aos orixás, se ela tem um orixá, porquê iria ficar recorrendo a caboclos? Já Clark, vai constantemente em festejos de caboclos e gosta, porém, concorda com Diana acerca da "superioridade" do orixá para ajudar a pessoa a resolver algum problema[146].

Não obstante, há candomblecistas que frequentam festas em *terreiros* de Umbanda, e muitos destes conversam normalmente com as *entidades*, se consultam e pedem conselhos com as mesmas. Já presenciei alguns levarem clientes para *terreiros* de Umbanda em que não são membros. Mas, conforme se observa na conversa acima, embora os dois reconheçam a existência de *caboclos*, mantêm certa desconfiança quanto a legitimidade das *incorporações*, optando por recorrerem aos *orixás* e, no caso de Diana, se privando de frequentar festas e sessões de *caboclos* nos *terreiros*. Contudo, essa postura não é adotada apenas por candomblecistas. Ao participar de uma festa de Umbanda, conversei com o esposo da mãe-de-santo, que afirmou não gostar de ir em outros *terreiros*, pois:

> [...] pois em cada lugar é de um jeito e as vezes ele não conhece, então se sente deslocado, fica com receio de fazer, sem querer, alguma coisa contra as práticas do local. Também criticou o fato de que quando andava em outros terreiros e se dirigia para conversar com algum caboclo, as vezes parecia que a pessoa estava fingindo a incorporação. Indaguei sobe os motivos que ele acha que leva a pessoa a fingir a incorporação. Ele disse que as vezes isso ocorre intencionalmente, mas outras vezes é o médium que não quer ficar incorporado por completo e por ser experiente, força para não perder a total consciência durante a incorporação. Então, a entidade está nele, mas a pessoa continua tendo alguma noção acerca do que aconteceu[147].

Este homem acredita na religião, confia nos *espíritos* que incorporam na Umbanda, dá suporte à sua esposa e nas vezes que estive com ele, sempre se mostrou reverente para com as *entidades*. Contudo, mantém certa distância de ir em

---

[145]Troquei o nome verdadeiro por nomes fictícios, para preservar a identidade dos mesmos.
[146]Nota de Caderno de Campo. Festa de Candomblé e Festa de Caboclo, em Porto Velho, em janeiro de 2015.
[147]Nota de Caderno de Campo. Sessão da linha da esquerda em *terreiro* de Umbanda, em Porto Velho, em março de 2015.

outros *terreiros* por causa da incorporação fingida ou da *incorporação* consciente dos *médiuns*. Apesar da desconfiança e da crítica, ele não nega por completo a causalidade da incorporação.

Portanto, é comum haver nos *terreiros* certa suspeita com relação à veracidade da *incorporação* de alguns *médiuns*. Outra questão que aparece nessas duas falas anteriores é a questão da "marmotagem". Para Marta Valéria de Lima (2013, p. 36), esses temas fazem parte dos:

> Jogos de poder e de contrapoder inerentes às relações sociais e políticas próprias ao universo estudado. No caso do estudo que realizamos, elas são sintetizadas através das categorias "*com feitura*", "*sem feitura*", "*com raiz*, "*sem raiz*", "*com dom*" e "*sem dom*". E algumas vezes elas aparecem na fala dos informantes sob o nome "*marmotagem*".

Na construção da identidade por parte de adeptos das religiões afro-brasileiras, esta historiadora entende que as fronteiras são delineadas e as distinções começam a aparecer sob a forma de categorias. Estas categorias (como a "marmotagem", por exemplo) acabam desqualificando o outro a partir de uma prática que não se adota no *terreiro* de quem enuncia. De acordo com Marta Valéria de Lima (ibidem, p. 36), estes jogos do poder e contrapoder são recorrentes no contexto que estudou, ou seja, o campo afro-religiosos em Porto Velho.

Nas falas é possível observar que as duas pessoas mantêm certa cautela com relação aos *caboclos*, mas entendem que eles são "castiços" de seus *orixás*; já na segunda, o local em que há *incorporações* controladas e fingidas é no *terreiro* dos "outros", que por cima de tudo ainda é diferente no que concerne às práticas religiosas adotadas em seu *terreiro*, e, por isso, são lugares que é bom evitar.

As interações entre os religiosos se transformaram, mas também as relações dos religiosos para com os *espíritos* que incorporam também. De acordo com o depoimento da mãe-de-santo do Centro de Umbanda São João Batista, Julieta Hóstia de Jesus Ribeiro:

> Naquele tempo eles não ignorava e a fé era mais ainda. A fé na espiritualidade. Agora, o pessoal parece que acabou a fé. O cara está recebendo o caboclo ali, parece que não acredita. O próprio que não está recebendo. O caboclo diz "Ó, cuidado com esse cara aí, eu vou

> dar nele". (*a resposta do "cara"*) "Que dá nada, eu vou mesmo", né. Duvida do guia, do próprio guia dele, imagina do meu[148].

Nesta fala o cenário de "desconfiança" com relação a autenticidade da *incorporação* continua. Esta sacerdotisa critica o fato de que as pessoas duvidam até mesmo das próprias *entidades* que recebem, de suas próprias *incorporações* e experiências com o sagrado, quanto mais de um *caboclo incorporado* em outra pessoa. Nem mesmo com a ameaça que um *espírito* faz para o próprio médium ele se vê constrangido. Os *encantados* se comunicam com seus *cavalos* por diversas maneiras: sonhos, visões, *incorporados* em outra pessoa ou no próprio *cavalo*, mediante recado que deixa para as pessoas.

Atualmente, no cenário religioso, o Tambor de Mina se encontra bem diferente do que era outrora, conforme descrito acima. Hiago de Paiva Cardoso (2014, p. 57) observou que:

> Além do desaparecimento de entidades identificadas com o Tambor de Mina houve outra mudança na estrutura espiritual do terreiro: o aparecimento de entidades que não pertencem ao rol dos espíritos chamados *encantados*. Além destes, algumas festas deixaram de ser realizadas, como, por exemplo, o culto a preto-velhos[149] que deixou de ocorrer após o falecimento de Esperança Rita, por não haver mais ninguém que incorporasse esse tipo de entidade no terreiro (Ibidem, p. 57).

Conforme discutido por Hiago de Paiva Cardoso, o *terreiro* passou pelas transformações causadas pela umbandização e pelos embates com o Candomblé e não ficou imune a esse processo, ocasionado transformações em suas práticas religiosas. No que tange às festas, o Terreiro de Santa Bárbara teve o quantitativo de festejos reduzido, ocorrendo apenas o "[...] ciclo ritual dedicado à Santa Bárbara e a uns poucos *Toques de Obrigação* realizados de modo aleatório durante o ano" (Ibidem, p. 61).

Há duas pesquisas recentes tratando a questão atual da Umbanda em Porto Velho. Em um dos estudos, realizei uma investigação antropológica sobre as representações de cura realizada por *encantados* em um *terreiro* de Porto Velho

---

[148]Julieta Hóstia de Jesus Ribeiro. Porto Velho, 25 de setembro de 2016.

[149]Hiago de Paiva Cardoso (2013, p. 57) escreveu que a festa ocorria no dia 13 de maio e Esperança Rita *incorporava* com o Seu Baía, que era sincretizado com o preto-velho.

(Britto, 2014). Enquanto que Hiago de Paiva Cardoso (2014) estudou as práticas de dois *terreiros* de Umbanda na mesma cidade.

Francisco Chagas de França, Seu França, fora iniciado na religião por seu pai, que era do *terreiro* de Esperança Rita, portanto, nos preceitos do Tambor de Mina (CARDOSO, 2014, p. 78). Atualmente possui um *terreiro*, o qual se chama Centro Espírita de Umbanda São José de Ribamar. Já no nome é possível constatar a presença da denominação "espírita", denotando que provavelmente já não se restringe a trabalhar apenas com o Tambor de Mina.

As *entidades* que *incorporam* em Seu Chagas, são: "Antônio Légua Bogí Buá[150], Joaquim Légua Bogí Buá[151], Moço das Pedras, Seu Jurema[152], Exú Morcego e 7 Caveiras" (Ibidem, p. 80). Já dos *espíritos* que *incorporam* em seus filhos-de-santo, é possível destacar: "Dona Mariana, Tereza Légua, Rompe Mato, Tango do Pará[153], Zé Pilintra, Seu Flecheiro[154], Boto Tucuxí, Seu 7 Flechas" (Ibidem, p. 80). Como se pode observar, com exceção dos exus, as outras são *encantadas*.

Uma observação é pertinente: o Zé Pilintra pode se apresentar enquanto *encantado* ou enquanto *exu* nos *terreiros* de Porto Velho pelos quais passei e também em outras partes do Brasil (ASSUNÇÃO, 2010; NEGRÃO, 1996; SILVA, V., 2013).

Já no segundo *terreiro*, o pai-de-santo é Edson da Silva, conhecido como Edson do Ubirajara. Este sacerdote chefia o Terreiro de Umbanda Nossa Senhora da Penha. De acordo com este pai-de-santo, seu *terreiro* foi estruturado sem o "controle" de outros sacerdotes, inteiramente por pedido de suas *entidades*, como o *encantado* Ubirajara (Ibidem, p. 88). De acordo com Hiago Cardoso (Ibidem, p. 88), no Tambor de Mina, igualmente ocorreu com esse *terreiro*, as casas de culto são abertas por causa da escolha e pedido das *entidades* à pessoa.

No que tange aos *espíritos* que *incorporam* nesse *terreiro*, estão: Ubirajara, Dona Mariana, Seu Risca, a Cabocla de Pena e Exu Tiriri (Ibidem, p. 90). Como é possível visualizar, há a presença de *exu* neste *terreiro*, no entanto, de acordo com o Pai Edson do Ubirajara, há "[...] uma resistência do sacerdote a estes cultos ao afirmar

---

[150]O sobrenome indica ser da Família dos Léguas, que é uma linha composta por *encantados* que habitam no Codó do Maranhão (PRANDI; SOUZA, 2004). Porém, neste *terreiro*, conforme Hiago Cardoso (2013) indicou, esses dois Léguas são representados como *preto-velhos*.
[151]Ler a nota anterior.
[152]O sobrenome indica que faz parte da Cidade da Jurema, um lugar habitado por *encantados*.
[153]Tango do Pará é considerado um *encantado*.
[154]É considerado um índio *encantado*.

que não os realiza com frequência, havendo no máximo três toques durante todo o ano dedicado para estas entidades" (Ibidem, p. 90).

Ora, em trabalho anterior, também notei a presença de assentamento de *exu* no Centro de Umbanda São João Batista e constatei a existência dessa *entidade* na representação religiosa do *terreiro*. Porém, num período de quatro anos de trabalho de campo realizado neste *terreiro*, não presenciei festejos para *exus* (embora se realize esse tipo de festa nesse *terreiro*, porém não em muita constância). Já no que tange a *entidades* que observei descendo nos *médiuns* que se tornaram membros do *terreiro* de 2011 até 2016, descem: Zé Raimundo Légua[155], Cabocla Braba, Caboclo da Bandeira[156], Sete Flechas, Índia Braba[157], Olindina, Tupi Aiá, Jurema Branca, Pena Verde[158], Jandira[159], Jurema, Boiadeiro da Jurema[160], Correio da Jurema[161], Cigana Sete Saias da Praia, Cigana Sete Véus, Exu Sete Encruzilhadas, Exu Jurico. Como é possível perceber, com exceção dos *exus* e *ciganas*, todos são *encantados*.

Esses *terreiros* junto com as *entidades* que *incorporam* em pessoas neles, evidenciam que as transformações pelas quais a Umbanda passou ao longo do século XX e a forma como está nos dias atuais, atingiram também as representações que se tem das *entidades*. Os *exus* começaram a se fazer presentes na lista de *espíritos* que *incorporam* nos religiosos.

Mãe Hóstia fora filha-de-santo de Pai Celso Guimarães, cresceu em Porto Velho em um contexto em que a Umbanda e o Tambor de Mina eram as religiões afro-amazônicas com mais expressividade na cidade. Esta sacerdotisa nasceu em 16 de julho de 1954, fora fila de João Ribeiro, oriundo do Pará e Nízia Viana Ribeiro, uma pernambucana.

João Ribeiro era maquinista da Estrada de Ferro Madeira Mamoré e morou com a família no Alto do Bode. Até aproximadamente os dez anos de idade viveu nessa

---

[155]Zé Raimundo ou José Raimundo, é da família dos Légua Boji Buá. Esse *encantado* incorpora em Mãe Hóstia e em Dona Rosa. É uma *entidade* bem animada, gosta de fazer piadas, de brincar, mas sabe igualmente ser bravo e severo quando precisa.

[156]Caboclo da Bandeira é da Família da Bandeira. Esse *encantado* incorpora em Mãe Hóstia. Ele é bastante rígido, quando desce todos os filhos-de-santo sabem que irão levar broncas.

[157]A Índia Braba é filha de Cabocla Braba com Caboclo Brabo. É uma jovem *encantada*, é bem animada e calma, sendo representada como uma índia.

[158]O Caboclo Pena Verde incorpora em uma filha-de-santo de Mãe Hóstia. Ele é bem sério e sábio.

[159]Jandira é uma *encantada* representada como índia.

[160]O Boiadeiro da Jurema é um *encantado* que vive na Jurema. Incorpora em uma filha-de-santo de Mãe Hóstia.

[161]Correio da Jurema também vive na Jurema. Incorpora em um filho-de-santo de Mãe Hóstia.

região. Após isso, se mudou para o Triângulo, onde viveu com a família até por volta de 1969, época em que Julieta Hóstia de Jesus Ribeiro tinha uns 15 anos de idade.

A respeito da primeira *incorporação* que teve, a sacerdotisa informou que:

> Eu tinha uns doze anos. Eu não conhecia esse lado espiritual, né. Porque a mamãe ia trabalhar, deixava o dinheiro do feijão, do arroz, do charque, né. E naquilo ali invocou. Incorporei, como criança. E eu bebia o dinheiro todinho, de vinho, cinzano[162], cortezano[163]. Aí quando ela chegava, me via bêbada, no canto, assim. Uma criança, né. Aí ela metia a peia. Aí toda vez que ela deixava o dinheiro, eu fazia isso. Não tinha controle. Até me levar pro terreiro São Sebastião[164].

As primeiras *incorporações* tidas por Mãe Hóstia foram cercadas de dúvidas por sua mãe, que relutou em reconhecer que era uma *entidade* que se apoderava de sua filha e fazia com que ela bebesse: A pequena Julieta Hóstia não sabia, muito menos Dona Nízia, mas quem estava fazendo a criança beber era o Caboclo da Bandeira. Sua mãe frequentava o "círculo esotérico" e não acreditava na existência de *espíritos* que *incorporavam* nas pessoas. Além disso, não gostava de *terreiro*, tanto que além da jovem Julieta Hóstia levar surra, sua irmã mais velha, Maria de Lurdes também apanhava, pois "[...] ela andava escondida. Toda vez que ela chegava alta hora da noite, do terreiro, mamãe batia nela pra ela acabar com isso[165]". A violência evidencia a forma depreciativa com a qual o *terreiro* era visto por dona Nízia, que não queria nem que suas filhas mais velhas, como Maria de Lurdes, o frequentasse.

No entanto, como a pequena Julieta Hóstia continuava bebendo sob influência de *encantado* e, sabendo que sua filha mais velha frequentava um *terreiro*, Dona Nízia acabou levando a criança para que isso parasse de acontecer. O lugar ao qual ela se dirigiu foi o Terreiro de São Sebastião, chefiado por Celso Guimarães. Foi neste *terreiro* que a pequena Julieta Hóstia cresceu e aprendeu o que sabe a respeito da sua crença religiosa. De acordo com a mesma, para as festas no *terreiro* iam "Às vezes a mamãe, minhas irmãs, a mais velha, outra irmã da irmandade. Nós só andava em grupo[166]". Agora, não apenas Maria de Lurdes ia para o *terreiro*, a mãe e as irmãs a acompanhava.

---

[162]Cinzano é uma marca de vinho.
[163]Cortezano também é uma marca de vinho.
[164]Julieta Hóstia de Jesus Ribeiro. 25 de setembro de 2016.
[165]Julieta Hóstia de Jesus Ribeiro. 25 de setembro de 2016.
[166]Julieta Hóstia de Jesus Ribeiro. 25 de setembro de 2016.

As atividades no *terreiro* eram divididas e o Pai Celso delegava funções e serviços. Mãe Hóstia disse que era comum filhos-de-santo irem fazer o almoço dele e ajudar a cuidar do *terreiro*, ele dizia " 'Ó, amanhã você vem, vai pro mato, buscar mato, enfeitar o barracão com palha[167]' ". E se alguém decidisse não ir no dia por motivo de preguiça ou falta de vontade " 'O Caboclo arriava e ia[168]' ", podendo ocorrer do *médium*, estando *incorporado*, passar por dentro de córregos, lamaçais e andar por meio de matos, sob influência dos *encantados* e chegar todo sujo no *terreiro*. Tal modo de fazer é indicativo que o *transe* não se dava apenas em situações de curas e/ou festejos religiosos, mas também com a função de educar (fazer que não quer ir, se dirigir, mesmo que contra a vontade própria, para determinada atividade) e também de trabalhar em colaboração para com o grupo (o próprio *encantado* colocava a "mão na massa" e ajudava a limpar e a construir). Situação essa, bem diferente do que se costuma presenciar nos dias atuais, pelo menos nos *terreiros* os quais visitei, onde nunca presenciei situação de alguém chegar, contra sua própria vontade, *incorporado* com alguma *entidade*.

Os filhos-de-santo não apenas ajudavam a manter o *terreiro* como participaram da construção do mesmo, pois:

> Aí todo mês dava aquele pouco. Inclusive deixava até na rua Brasília para a gente trazer o material pra cá, no carrinho de mão; na caixa de caixote; na lata de tinta, areia. Colocava na cabeça e trazia para construir. Quem construiu foi nós mesmo. A irmandade[169].

No que se refere aos festejos que ocorriam no Terreiro de São Sebastião, Mãe Hóstia informou que: "Era em geral. Se era a festa do Santo o caboclo vinha geral. Não é como agora, "hoje é festa do Seu Fulano", "no outro mês é festa do outro", não era assim, não[170]". O que parece que na época em que ela frequentou o Terreiro de São Sebastião, não havia festejos para *entidades* específicas, mas sim *toques* coletivos para todos os *encantados*. Muito diferente do que ocorre atualmente nos *terreiros* de Umbanda da cidade, onde há muitas festas cuja intenção é comemorar o

[167]Julieta Hóstia de Jesus Ribeiro. 25 de setembro de 2016.
[168]Julieta Hóstia de Jesus Ribeiro. 25 de setembro de 2016.
[169]Julieta Hóstia de Jesus Ribeiro. 25 de setembro de 2016.
[170]Julieta Hóstia de Jesus Ribeiro. 25 de setembro de 2016.

aniversário de determinado *espírito*, pois naquele tempo “Não fazia aniversário para caboclo[171]”.

Em meados da década de 1976, quando tinha cerca de 22 anos, Mãe Hóstia criou sua primeira *seara*, no Bairro Pedrinhas. Este lugar em que atendia os *clientes* não tinha nenhum nome, era apenas denominado como *banca* ou *mesinha*. Ela se mudou em conjunto com sua mãe e residiram neste local. Com isso, Mãe Hóstia abriu uma pequena banca. Na frente de sua casa, a sacerdotisa abriu uma pequena *banca*, com paredes e chão de madeira, colocou uma mesinha, algumas imagens, um tambor pequeno e passou a atender pessoas por conta própria. Nesse lugar, ela passou a atender *clientes* nos dias de quarta-feira, a partir das 19:00 e ficava até as 22:00, para que não houvesse problema de alguém reclamar e a polícia aparecer. Ela permaneceu nessa residência e com essa *seara*, por volta de 5 anos.

Nessa época, diferentemente dos dias atuais, as *entidades* se ornamentavam de forma semelhante, não havia pessoas com roupas com cores distintas ou modelos diferentes:

> [O chapéu que as *entidades* usavam era] Mais de palha, tudo igual. A roupa era mais estampada. Quando tinha um toque para vestir branco, era só branco. Tem um toque para vestir estampado, é só o estampado. Não tinha roupa colorida, né. E agora já tem, nós já vestimos roupa colorida: azul com vermelho[172].

O que contrasta demais com o que presenciei em visitas a *terreiros* de Umbanda em Porto Velho, no qual é comum ver *encantados* com chapéus diferentes ou então cocar, dependendo da *entidade*; alguns *boiadeiros* se paramentam com chicote; já visualizei *encantados* que são *espíritos* de índios com arco e flecha; bolsinhas com estampa de onça ou de outro animal; cordões com ossos de jacaré ou outro animal; cada um vestindo determinada cor que se relaciona com a família da *entidade*.

Passados 5 anos, no início da década de 1980, Mãe Hóstia se mudou para o Bairro Areal da Floresta, na Rua das Flores, junto com sua mãe. Ela também montou uma *seara* no local, era “Muito pequenininha, não cabia nem cinco pessoas[173]”. Dona Nízia, por sua vez, que morava na frente da casa de sua filha, montou um pequeno

---

[171]Julieta Hóstia de Jesus Ribeiro. 25 de setembro de 2016.
[172]Julieta Hóstia de Jesus Ribeiro. 25 de setembro de 2016.
[173]Julieta Hóstia de Jesus Ribeiro. 25 de setembro de 2016.

Barracão, na frente de sua casa, o *terreiro* levava o nome do *encantado* que *incorporava* nela, o Caboclo Sete Flechas

> Depois de ela fazer tudo isso que ela fez, que ela me levou para o terreiro, quando pequena, o caboclo do pai Celso falou "Tu vai pagar, tu tá pagando para suas filhas tudinho incorporar, mas tu vai incorporar", um dia mamãe incorporou, aí depois ela não queria, não queria, não queria, aí ela abriu um terreiro pra ela[174].

Dona Nízia passou a receber Sete Flechas, Boto Tucuxi e Olindina, todos *encantados*, mas não incorporava com *exus*. E em seu Barracão, no qual trabalhava com esses *espíritos*, era algo bem para a família, pois suas filhas todas *incorporavam entidades*: Marli, Marlene, Maria Estrela, Maria de Lurdes e Julieta Hóstia. Então, todas as filhas iam ao barracão, não apareciam muitas pessoas de fora. Tal empreendimento indica uma característica dos religiosos criarem para si *terreiros* ao invés de permanecerem sob o rígido controle de seus pais-de-santo. Conforme Marta Valeria (2013) constatou, em 1980 há a construção de diversas casas de culto afro-brasileiras em Porto Velho que contrastam com os três *terreiros* existentes na década de 1960, sem contar nas inúmeras *mesinhas de curas* que havia na cidade.

Na década de 1980, Mãe Hóstia começou a ficar doente e nada do que procurava fazia solucionar seus problemas de saúde. Após se consultar com alguns sacerdotes candomblecistas, percebeu que o *orixá* estava cobrando *feitura*, ou seja, que ela passasse pelos rituais de iniciação ao Candomblé.

Por volta de 1994, sua mãe comprou um terreno no bairro JK e se mudou junto com suas filhas, porém, Julieta Hóstia, embora tenha ido morar na Rua da Fortuna, continuou no mesmo bairro que é onde reside atualmente. De princípio, construiu um pequeno quarto, em frente à sua casa, para colocar sua *seara* e atender seus *clientes*. Já nessa *seara*, fora a primeira vez que realizou, por conta própria, uma festa para Zé Raimundo, um *encantado* que *incorpora* nela. No início da década de 2000, seu finado tio, que era uma pessoa muito devota aos *encantados*, principalmente aos que desciam em Mãe Hóstia, prometeu construir um *terreiro* para ela atender as pessoas e realizar suas festas para as *entidades* de sua cabeça. É nesse lugar que fica situado o Centro de Umbanda São João Batista, situado nos fundos da casa de Mãe Hóstia.

---

[174]Julieta Hóstia de Jesus Ribeiro. 25 de setembro de 2016.

Nestes três *terreiros* os sacerdotes se identificam como sendo umbandistas, porém, há forte presença de *encantados* junto com alguns *exus*. No entanto, os *exus* não ocupam o mesmo lugar de destaque que os *encantados*, embora cada um tenha sua função reconhecida no *terreiro*.

Nos próximos “Dois Dias de Festa”, abordarei sobre o Terreiro de Umbanda São José de Ribamar. Realizarei um breve levantamento da trajetória dos sacerdotes fundares do *terreiro*, para que se possa entender algumas peculiaridades existentes atualmente no local. Então, não perca o horário amanhã, te aguardo para mais um dia de festejo.

# 3. TERCEIRO DIA DE FESTA: MESINHA, ALMAS, INCORPORAÇÕES E ÁGUAS CRIANDO UMA ORQUESTRA DE VIDA

> *Mas é inútil mentir a pai Jubiabá. Ele sabe tudo, que ele é pai-de-santo e tem força junto a Oxalá..." (Jorge Amado, 2008, p. 178)*

> *Não há nesta cidade as grandes roças onde os assentamentos possam espalhar-se também pelo mato ou se possam seduzir bichos com cânticos propiciatórios no pé das árvores de fundamento. Mas dá-se aqui o desafio de resumir o cosmo numa sala, tornando mais plenos de força os objetos, abrindo ainda mais a cabeça para os jogos iluminados da intuição (Muniz Sodré, 2000, p. 39)*

Olá, como vai? Estou contente em ver que vocês voltaram para o "Terceiro" dia seguido. Hoje a "festa" será diferente das anteriores. Desta vez, pedi auxílio dos sacerdotes Antônio Lobato das Neves e Valdomiro de Oliveira Sales (Dona Rosa) e do *encantado* Zé Rufino para que todos, nesta festa, façam um tour nos recônditos de suas histórias. Minha intenção é que este "Dia de Festa" seja um passeio bem íntimo ao passado desses dois religiosos a fim de que os que estão "presentes" possam entender melhor o contexto religioso-cultural-econômico em que nasceram e também para que percebam alguns traços da cultura amazônica nas teias de significados tecidas por ambos.

Os *tambozeiros* acabaram de dizer que estão a prontos e o filho-de-santo que eu estava esperando já chegou. Então, que rufem os tambores...

## 3.1. Mesinha de cura no interior de Rondônia

Em Porto Velho, no Bairro Marcos Freire, está situado o Terreiro de Umbanda São José de Ribamar, que é administrado por dois sacerdotes, Antônio Lobato Nascimento (Seu Antônio) e Valdomiro de Oliveira Paes (Dona Rosa), sua esposa. O *terreiro* fica na frente da casa deles. A religião praticada no local é a Umbanda, conforme Seu Antônio e Dona Rosa gostam de salientar.

Seu Antônio nasceu em Jaru, no dia primeiro de janeiro de 1951, mas em 1961 foi morar próximo ao Rio Preto, em Candeias do Jamari, numa área, que segundo o mesmo afirmou, era chamada de "Karitiana", depois seu pai levou a família para morar

num sítio chamado São Marcos, local que hoje está debaixo d'água, devido a construção da Usina Hidrelétrica de Samuel.

Seus pais, Antônio Lobato Nascimento e Maria Amélia Lobato das Neves, eram católicos. No entanto, sua mãe, além de católica, também possuía *mediunidade* que não fora desenvolvida, ou seja, ela tinha a capacidade de se comunicar com *espíritos* e até *incorporá-los*. Antes de matrimoniar com Antônio Lobato, Maria Amélia casou com um seringueiro e o ajudava, sendo seringueira também. No entanto, o casamento acabou e foi morar com a tia até conhecer Antônio Lobato. Este também era seringueiro.

Antes de chegarmos aos dias atuais, é necessário recuarmos um pouco no tempo e tentar reconstruir, por meio dos relatos de Seu Antônio, o contato que Dona Maria teve com os *encantados*.

Dona Maria nasceu onde hoje está localizada a cidade de Ji-Paraná. Seu pai trabalhou no posto da linha telegráfica instalado pela Comissão Rondon. Seu primeiro marido era seringueiro e ela o ajudava. Como o primeiro casamento terminou, casou com o segundo marido, que também era seringueiro. A religião dela era católica, mas também tinha uma *entidade* em sua cabeça: o Seu Jatapequara. No entanto, este *encantado* nunca a incorporou, apenas a irradiava[175]. Dona Maria era uma rezadeira e parteira da região, fizera o parto dos dez filhos de Dona Rosa e Seu Antônio.

De acordo com Seu Antônio, sua mãe vivia, quando criança, onde hoje está situada a cidade de Ji-Paraná. Ela morava com o pai dela (seu avô) que era guarda-fio do correio e morava com a família em um bairro chamado "Urupá". Nessa região havia um rapaz que trabalhava com "Umbanda", era chamado de "Marcelino Preto". Esse homem recebia algumas *entidades*, das quais eram todas *encantados*: o Seu Floriano, o Mestre Jarú e o Mestre Carlos[176]. É importante ressaltar a ausência de outras entidades, como exus e *erês*, isso mostra uma religião concentrada estritamente na figura dos *encantados*.

A região onde atualmente se encontra a cidade de Ji-Paraná, fora habitada por diversos indígenas e a partir de 1877, passou a ser explorada por seringueiros, devido ao auge da exploração da borracha:

---

[175]Quando o *espírito* irradia, a pessoa não é *incorporada* por completo.

[176]De acordo com Reginaldo Prandi e Patrícia Ricardo Souza (2004, p. 224-225), o *encantado* Dom Carlos é filho de Dom Luís, sendo um nobre, um príncipe. De acordo com esses pesquisadores, essa *entidade* é o mesmo que se apresenta no catimbó com o nome de Mestre Carlos, nesses casos ele aparece como um *curador* e não como um nobre.

> [...] os bravos nordestinos chegaram à região dos Urupás por volta de 1877. A selva inóspita os rechaçava com a força de seus enxames de moscas, mosquitos, piuns, borrachudos, carapanãs, feras, moléstias e a presença sempre hostil de índios ferozes que também não aceitavam os invasores (SILVA, A., 1984, p. 16)

Como se pode observar, os índios são vistos como hostis e tudo o que há na região, que “impede” e “dificulta” a ocupação, faz com que o lugar seja considerado “hostil” (GONDIN, 1994). Para além disso, o informe indica a presença de imigrantes nordestinos na região. Ainda no fim do século XIX, Vitor Hugo (1995, p. 72-73) escreveu acerca da presença de missão religiosa trabalhando com os indígenas do local:

> Em 1880 já missionava aquela região de índios e comerciantes brasileiros e bolivianos, Frei Illuminato Coppi, vindo de Abadia de S. Salvatore, na Toscana (Itália). Frustrada sua viagem à Itália, em busca de ao menos um padre e de ajudas econômicas junto ao Vaticcano pela interveniência do Representante do Brasil junto à Santa Sé, Frei Illuminato permaneceu no Alto Machado somente até 1883. Deixou encarregado da parte espiritual o Vigário de Manicoré e a administração em mãos do morador Amâncio Farias da Cruz.

Na região já havia a presença da Igreja católica, com missão junto aos indígenas e também aos demais habitantes. Neste relato se observa a presença não só de brasileiros, mas também de bolivianos na localidade. Além da religião trazida pelos nordestinos, havia um trabalho espiritual oferecido pela Igreja. Em registro da Comissão Rondon, é possível observar a seguinte informação referente ao local já no século XX:

> [...] margem direita do alto Gy-Paraná, até atingir o barracão do Urupá, propriedade de uma sociedade de seringueiros, estabelecido pouco abaixo da foz do rio de idêntica denominação (RONDON, 1916, p. 160).

Neste trecho do relatório da comissão Rondon, há menção à presença estabelecida dos seringueiros na região. O Posto Presidente Penna da linha telegráfica fora construído no local do Barracão Urupá, em 1914, dentro de hoje é a cidade de Ji-Paraná (Ibidem, p. 160). Esta região era conhecida como Urupá, porém, após a construção do posto a região passou a ser chamada de Presidente Afonso

Pena (SILVA, A., 1984). Fora a partir desse contexto que a mãe de Seu Antônio nasceu e conheceu as práticas religiosas desenvolvidas por Marcelino Preto (acima) e Dona Joaninha (a seguir).

Seu Antônio afirmou que havia uma mulher que morava perto da casa de sua mãe nessa época, a Dona Joaninha, que "recebia" algumas *entidades*, dentre as quais é possível citar Mestre Isidoro e Manoel Maior. É interessante perceber que assim como o primeiro, as *entidades* que esta senhora recebia eram *encantados*. Dona Maria Amélia frequentava esses lugares em que havia pessoas que *incorporavam* com *encantados*.

Desde os quatorze (14 anos), quando já morava no Sítio São Marcos, próximo à atual cidade de Candeias do Jamari/RO, Seu Antônio frequentava a "espiritualidade[177]", e disse que:

> [...] lá tinha uma mulher que trabalhava também, ela recebia Tupinambá, Mestre Paruá [...] era seara, não tinha terreiro, era só uma mesa de cura [...]. Era mesinha branca. Aí depois teve uma comadre minha que tinha, que é madrinha dum filho meu, que tinha Seu Sete Flechas[178], também morou de frente pra minha casa. Aí tinha minha tia que trabalhava com Seu Jundiá também.[179]

Nesta fala é possível perceber que os espaços de cultos não eram considerados *terreiros*, mas sim lugares pequenos que continha apenas uma *mesinha branca*. Estes recintos não contavam com tambores, a música era ritmada pelas palmas e por maracás. Além disso, todas as *entidades* que desciam no local e que foram lembradas são *encantados*: Seu Sete flechas, Seu Jundiá, Tupinambá e Mestre Paruá.

A primeira mulher descrita se chamava Norma, esta residia morava na frente do sítio em que Seu João morava, era casada e mãe de três filhos. O marido dela era cabo da polícia e no sítio plantavam arroz, milho e mandioca para consumo próprio e vendiam o excedente. Eram pessoas de baixa renda, assim como a maioria daqueles que vivia nas imediações daquelas terras. A mesinha de Norma ficava no sítio dela, em sua casa.

---

[177]Por espiritualidade, Seu Antônio designa a religião umbandista, a religião que trabalha com *espíritos*.
[178]Na cabeça de Mãe Hóstia, ele é um *encantado* sério, não é de fazer piadas, sábio, ponderado e só fala o necessário. Alguns consideram que ele é o mesmo que incorpora em locais de cirurgia religiosa, como sendo um médico alemão, Dr. Fritz
[179]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 11 de janeiro de 2016.

A segunda mulher citada era uma comadre de Seu Antônio, se chamava Francisca. Ela era já era senhora idosa e morava no sítio de um cunhado que também ficava próximo ao sítio de Seu Antônio. O esposo dessa senhora cortava seringueira e ela o ajudava na roça do seringal.

O lugar que ela tinha para culto era chamado de *mesinha branca*, havia uma mesa com pano branco, em cima dessa havia uma imagem de Nossa Senhora de Aparecida, um copo com água e umas velas acesas para os *guias* e para Oxalá. O copo com água era usado para vidência: quando uma pessoa chegava até ela e queria saber de algo, ela via pelo copo, ou, então, para ver *espíritos*. Dona Rosa contou que uma vez o cunhado seringueiro de Francisca havia sumido, essa última se dirigiu ao *copo de vidência* e o avistou aleijado na beira de um rio, só após essa localização por meio do copo foi que o resgate fora possível.

Em ralação a composição da mesa desses religiosos que Seu Antônio descreveu, Eduardo Galvão (1976, p. 89) afirmou que em Gurupá/AM, a mesa dos *pajés* era composta da seguinte forma:

> Depois do jantar iniciou os preparativos. Forrou um caixote com uma toalha branca e aí ajeitou um castiçal com a vela acesa e um copo cheio de cachaça. Enrolou, em seguida, cinco ou seis cigarros de tauari, que depositou ao lado da cachaça. Estava pronta a mesa.

Já Raymundo Heraldo Maués (1995, p. 269-270), ao descrever uma sessão de cura na cidade de Vigia/PA, salientou que:

> Ao voltar fechou todas as janelas e portas, mandando então seu servente acender uma vela diante do santuário e depois ajuda-lo e colocar as cintas brancas sobre o corpo. Dirigiu-se, a seguir, ao santuário, diante do qual rezou cinco pais-nossos e cinco ave-marias, para depois pedir proteção divina.

Embora Eduardo Galvão não cite imagens de santo na mesa, descreveu um ritual de cura realizado pelo *pajé*, benzedura e menções a Jesus Cristo durante a *pajelança*. Raymundo Heraldo Maués citou rezas e presença de altar com santos católicos. Outra questão é o copo com água. Na descrição do primeiro, o copo não é preenchido com água e sim com cachaça. Aparentemente esse copo com cachaça possuía a mesma utilização que o copo com água:

> Após soprar a fumaça dentro do copo, novamente servido de cachaça, chamou os presentes para que olhassem o fundo e perguntou se não distinguiam as formas dos *companheiros*, “assim como um vulto” – Era Rosa, “chefe das moças”. Ninguém discordou, respondendo pela afirmativa (GALVÃO, 1976, p. 104).

No *copo com água*, chamado de *copo da vidência*, o *curador* utilizava para ver algo relacionado com o campo espiritual, tanto *espíritos* quanto ações que resultaram em enfermidades nas pessoas:

> A vidência o cara bota um copo de água. Aí tem o incenso, faz com o cigarro e sopra dentro da água. Aí a pessoa vê tudinho os caboclo que nem um retrato. Olhando o copo, no fundo do copo. O incenso é uma defumação que é cheirosa, antigamente os caboclos fumavam muito. Os Mestres de Cura fumam muito incenso no cigarro deles [...].

Como se pode observar na descrição de Eduardo Galvão sobre um ritual de *pajelança*, havia semelhanças desses rituais de *pajelança* com, segundo descrito por meus informantes, os que ocorriam nas *mesinhas* no interior de Rondônia. O processo é o mesmo, a única diferença se dá com relação ao elemento do copo com cachaça, que no interior de Rondônia era com o copo com água.

A última mulher descrita era uma tia de Seu Antônio, irmã de sua mãe. A senhora se chamava Antônia Pereira Ramos e, no tempo de juventude dele, tinha por volta dos quarenta anos de idade. Segundo informações, ela trabalhava na espiritualidade desde os dezoito anos de idade e sua casa ficava cerca de um quilômetro de distância do sítio de Seu Antônio. O espaço que ela tinha era chamado de “Mesa Branca” e era situado em sua casa. No espaço religioso ela tinha uma mesinha com toalha branca, uma imagem de São José e o copo d’água, que era chamado de copo de vidência.

A primeira *entidade* a descer[180] nessa senhora foi o *espírito* de sua falecida mãe[181], Lina do Livramento. O *espírito* de sua mãe era o que mais *incorporava*. Este não era *encantado* nem *exu*. Segundo as designações deles, era uma *alma*. Esta *entidade* era a que mais descia nessa senhora. Após a mesa ser aberta, Lina do Livramento era sempre a primeira *entidade* a descer, ao som das palmas e maracá

---

[180]“Descer” é a forma que se denomina quando um *espírito* toma o corpo da pessoa, usando, dessa forma, o corpo da mesma. No contexto estudado, “descer”, “incorporar”, “entrar em transe” são sinônimos.

[181]Lina do Livramento era mãe de Antônia Pereira Ramos (tia de Antônio) e de Maria Amélia Lobato das Neves (mãe de Antônio).

ela cantava: “Eu venho cantando a minha glória, eu venho com Deus e Nossa Senhora”.

Dona Lina do Livramento foi devota do catolicismo durante toda sua vida. Após falecer continuou, pois, ao descer como *alma bendita* rezava o “Pai Nosso”, “Ave Maria” e o terço. Ela também ensinava remédios e como prepará-los, receitava-os para os enfermos e também rezava nas pessoas que precisavam. Diferentemente do que ocorria comumente (em que os *encantados* eram os primeiros a descer), nesse caso o *espírito* da mãe de Antônia Pereira Ramos era a primeira a *incorporar*. Pelo que pude perceber durante conversas informais, havia forte sentimento de todos para com esse *espírito*, tanto que na última vez em que Seu Antônio viu Dona Lina *incorporada* em sua tia, ela pediu para não ser esquecida, pois queria que sempre chamassem seu nome dentro de casa. Devido a isso, ele colocou o nome de uma de suas filhas de Lina. Quando Dona Lina saia do corpo de Antônia, desciam as outras *entidades*, como Mestre Carlos, Jundiá, Mestre Jaru e o Rei Surumi.

Dona Antônia Pereira Ramos apresenta um modelo de *mesa de cura* diferente das que foram descritas até agora e daquela praticada por Seu Antônio. Enquanto a *incorporação* por mortos nos outros ocorria apenas à meia-noite, Dona Lina do Livramento era exceção. Esta *alma bendita* era o *espírito* que abria a linha de trabalho daquela senhora.

Essas pessoas não realizavam festas de *encantados* nem de santos na *mesa de cura*[182]. Eles nem mesmo conheciam os festejos que eram realizados em Porto Velho durante aquela época. Os rituais e descidas dos *encantados* ocorriam nas *sessões* de atendimento às pessoas. O que se assemelha muito com as religiões descritas por Eduardo Galvão (1976) e Raymundo Heraldo Maués (1995) no interior do Amazonas, em que o culto aos *encantados* consistia em *sessões* para resolução de problemas cotidianos e diferia dos festejos que eram realizados no Tambor de Mina em Porto Velho (LIMA, M., 2014; LIMA, L., 2011). Durante os momentos das *sessões*, os *encantados* desciam, conversavam, bebiam, fumavam e cantavam seus *pontos*. Além disso, no dia de São Cosme e Damião distribuíam doces para as crianças.

Seu Antônio aparecia regularmente nas três *mesas brancas* descritas acima. A respeito da reunião, o horário de início ocorria a partir das 19:00 e ele:

---

[182]Mesa de Cura e Mesa Branca possuí o mesmo significado para eles.

> [...] ia só apreciar mesmo. Só ia apreciar os caboclos [...], eu deixava de ir numa festa pra ir pra uma seara pra assistir os caboclos, eles cantarem. Aí achava aquilo bonito aí eu passava a noite lá, assistindo eles cantando e baiando. Mas eu mesmo não fazia nada, eu ia só assistir.[183]

O interesse dele era estritamente de passatempo, apesar de achar bonito, não se interessava em assumir nenhum tipo de responsabilidade com as *mesas de cura* em que passava. No caso da primeira da *mesinha* de Norma, os dias em que havia trabalho eram na terça-feira e na sexta-feira. O horário de início era às 19:00, que começava com a "abertura da mesa" para em seguida os *encantados* descerem e iniciarem os atendimentos. Seu Antônio fez uma descrição de como eram:

> Descia os caboclos de noite, quando dava 23:30 os caboclos subiam e desciam as almas, as almas benditas [...]. Aí quando passava de meia-noite, essas almas subiam e descia caboclo de novo até amanhecer.[184]

Os *encantados*, ao que tudo indica, eram as principais *entidades* na *mesa de cura*. Além deles, havia as *almas benditas* que não são nem *exus* nem *pretos-velhos*, eram *almas* de mortos, pessoas as vezes conhecidas de alguém no espaço, outras vezes algum *espírito* de morto que descia no local. As almas desciam e

> [...] umas pediam vela, elas pediam reza, terço, umas pediam missa. Quando eu tava num terreiro, como eu tenho parente morto, descia mãe, descia pai, descia tia, primo. [...]. Eu falava com os parente, com aqueles parentes, se tavam em bom lugar diziam, se tavam em mal lugar diziam também. O que ele tava precisando ele pedia. E quando não tinha parente eles desciam. Muitos desciam rindo, conversavam, cantavam, rezavam. Tinha outros que descia chorando.[185]

Essas *almas* interagiam com as pessoas, principalmente quando eram de familiares de alguém presente no local. Além disso, mesmo as *almas* desconhecidas dialogavam com os que lá estavam, poderiam pedir alguma intercessão, solicitar determinada ajuda. As *almas benditas* nada comiam, nem bebiam e também não

---

[183]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 11 de janeiro de 2016.
[184]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 11 de janeiro de 2016.
[185]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 11 de janeiro de 2016.

dançavam. Algumas, de acordo com Seu Antônio, não ficavam nem “dez segundos” *incorporados*, já deixavam a “matéria”[186] instantes após descerem.

> As vezes vinha alma chorando ou agitada, mas não chegavam quebrando nada nem entortando os dedos, aí um cambono ia perguntar o que ele estava precisando[187].

Seu Antônio e Dona Rosa disseram que quando as *almas* de pessoas mortas que precisavam de uma vela ou de uma ajuda apareciam, a manifestação não era muito estrondosa. O aparecimento desses seres parece bem contido, diferente do que se vê em algumas manifestações de *exus* considerados sem luz (na perspectiva desses umbandistas) nos dias atuais. As *almas benditas* que interagiam com os presentes não ficavam muito tempo no local. Permaneciam até a passagem da meia-noite, quando os *encantados* voltavam de novo e davam prosseguimento às sessões até o amanhecer.

Essas sessões eram compostas por uma ou duas pessoas que recebiam os *espíritos* e um ajudante que poderia ser chamado de *cambono* ou de *mesário*. Enquanto as pessoas que *incorporavam entidades* atendiam as pessoas, o *cambono* ficava encarregado de escrever o que o *guia* viesse pedir ou então uma receita, ajudava a fazer um *banho* para o cliente, auxiliavam servindo as bebidas dos *encantados*. Era como se fosse um secretário das *entidades*. Além desses, compareciam familiares, amigos e pessoas procurando auxílio dos *espíritos*.

Durante as sessões, os *encantados*, diferentemente das *almas*, dançavam ao som das palmas, maracás e vozes que entoavam os *pontos*. No decorrer do atendimento, os presentes poderiam tomar café e as vezes jantavam, mas não era comum haver comida. Quem recebia os *espíritos* nas sessões fazia dieta. Só comiam até o meio-dia, após esse horário ficavam em jejum até o fim dos trabalhos. Até hoje eles mantêm esse costume. Dizem que se comer pouco antes de *incorporar*, o *médium* pode vomitar e é capaz até de morrer.

Outras *entidades* que apareciam nessas sessões eram os *erês*, entendidos como *espíritos* de crianças, e alguns eram *encantados*. Muitos desses seres eram

---

[186]“Matéria” se refere ao corpo da pessoa, como por exemplo um *encantado* disse durante uma festa “Essa matéria não aguenta passar horas comigo em sua crôa”. Ele se referia ao corpo da pessoa em que estava incorporado.

[187]Nota de Caderno de Campo. Conversa com o encantado Zé Rufino, em Porto Velho, em agosto de 2016.

tidos como crianças *encantadas*. Porém, eles não possuíam dia fixo para aparecer nas sessões, apareciam de forma ocasional. Na *mesa branca*, ficavam no máximo duas pessoas *incorporadas*. Naquele tempo, era comum descerem vários *mestres* em uma única sessão. Uma única pessoa chegava a *incorporar* de cinco a seis *mestres.*

Os *banhos* eram muito comuns, assim como nos dias atuais. Naquele tempo, diferentemente dos dias atuais em que se compra os *banhos* prontos, os *mestres de cura* juntamente com os *cambonos* entravam na mata para pegar as ervas. A defumação era outro elemento importante no ritual, assim como o *banho*, era na mata que estavam os ingredientes para a realização deste: galhos de breu-amesca, a cera do sapo Canuaru[188], alecrim, alfazema, incenso. Eles colocavam esses ingredientes na cumbuca no meio da casa, colocavam uma brasa de fogo, atravessavam um cabo de madeira para segurar e defumar a casa. A defumação poderia, também, ser feita por meio do próprio cigarro do *mestre*, nesse caso era enrolado na folha, tabaco, alfazema e incenso.

Dentre os métodos utilizados para o tratamento de doenças, uma delas era a sucção de objetos e/ou seres causadores de doenças. A pessoa chegava com uma ferida que não cicatrizava e o *mestre* colocava álcool na ferida e chupava a mesma. Nisso já estava posicionada ao lado dele uma bacia de esmalte com álcool dentro. O *mestre* puxava o objeto ou ser causador da enfermidade e o jogava na bacia. As vezes saía tapuru[189], ponta de osso, agulha ou alfinete. Esses acabavam entrando devido a algum *trabalho* que alguém fez contra a pessoa atingida. A sucção de seres ou objetos, ao menos nos *terreiros* que visitei, não é comum hoje em dia em Porto Velho[190]. Essa prática se assemelha à que ocorre na *pajelança* na Amazônia, em que o *pajé incorporado* por um *encantado* suga o objeto ou ser causador de alguma enfermidade:

> Um comerciante foi mordido no pé por um morcego. A ferida arruinou a ponto de inchar a perna. O homem recorreu a toda espécie de

---

[188]De acordo com explicações dos informantes, o sapo Canuaru solta uma baba que quando seca forma uma pedra branca. Essa baba petrificada fica no oco do pau. Quando eles colocam fogo, essa baba solta um perfume. A fumaça que resulta daí, assim como da defumação, é boa para tirar feitiço, acabar com moleza no corpo e ajudar a melhorar a vida quando tudo está dando errado.

[189]Tapurus são vermes, conhecidos como “bicheiras”.

[190]Durantes as sessões de cura que participei, não presenciei esse método de tratamento de doenças a partir da sucção. Nas vezes em que perguntei para sacerdotes, a resposta que obtive foi que no passado se fazia, mas a escolha de se fazer sucção ou não, segundo meus informantes, é das *entidades*. Minha afirmação não pretende dizer que não há prática de sucção realizadas por *encantados* em Porto Velho.

> remédios que lhe indicavam mas nenhum deles pôs termo ao mal. As benzedoras que chamou nada conseguiram. Resolveu recorrer a Enéas. Prometeu-lhe Cr$ 300,00, pagamento excepcional, caso ficasse curado. Uma noite Enéas aprontou-se para curá-lo. Preparou a *mesa*, defumou, bebeu muita cachaça e finalmente chupou a ferida. Pediu que lhe dessem uma garrafa da qual cuspiu qualquer coisa parecida com um besouro. Tornou a chupar e desta vez cuspiu uma centopeia (GALVÃO, 1977, p. 101-102).

> [...] o pajé utilizou a cachaça como parte de uma técnica curativa bem conhecida nos rituais xamanísticos. Tratava-se de uma mulher que sentia fortes dores na garanta e o pajé pediu aguardente para passar no pescoço da paciente e lavar sua própria boca; em seguida, encostando os lábios no pescoço da mulher, chupou a doença várias vezes, cuspindo numa cuia (também contendo cachaça). Mais tarde, foi encontrado um pequeno besouro dentro dessa cuia, que o pajé mostrou à assistência, para comprovar que a doença já havia sido retirada da garganta da mulher (MAUÉS, 1995, p. 282)

Curar paciente a partir da técnica de sucção do agente causador da enfermidade é algo presente na *pajelança* que compunha e ainda faz parte da religiosidade amazônica. Isso significa que ao menos no interior de Rondônia, em comunidades rurais, havia também técnicas bastante relacionados à *pajelança* para tratar de enfermos. A existência dessas práticas, aliadas às concepções dos *encantados* e a procura desses tipos de tratamentos, indicam a forte presença da *encantaria* amazônica no interior de Rondônia. Um modo peculiar que se desenvolveu nessa região, mas que possui similaridades com as pajelanças em demais partes da Amazônia.

Por volta de 1960 até início da década de 1980, enquanto Seu Antônio ainda morava no Sítio São Marcos, tanto para este quanto para os religiosos que trabalhavam na *mesa de cura* das imediações de seu sítio, o *encantado* era também chamado de *curador* ou *mestre*. Já *caboclo*, não era uma denominação usada entre as pessoas que frequentavam esses locais. Neste primeiro momento, por volta da década de 1960, até meados da década de 1970, Seu Antônio não havia escutado falar em *exu*, nem presenciado nenhum tipo de rito para essa entidade nas searas e entre as pessoas que moravam nos sítios próximos a Candeias do Jamari, cuja área fora alagada, devida a construção da Usina Hidrelétrica de Samuel.

Os *mestres*, *curadores* ou *encantados* eram os *espíritos* que trabalhavam comumente nas redondezas de onde Seu Antônio residia:

> Eu já era pai de família [...] já tava aqui na 47, quando eu ouvi falar nesse negócio de pombagira [...] mas no meu tempo não existia... era só mestre de cura, era os encantado. Antigamente não existia esse negócio. Tinha mesa dos astros, que se chamava circulo esotérico, pessoal que mexia com alma, as alma bendita, espírito de doutor, espírito de padre, era o círculo esotérico. Tinha muita gente que trabalhava com essa linha. Aí tinha os preto-velho. Dos preto-velho tinha os mestres, os mestres tudo era encante. "Tem um curador", já sabia que ele só mexia com mestre, só era encante. Não mexia [...] esse negócio de boiadeiro, boiadeiro não existia. Exu não existia e pombagira não existia. Era só os mestre.[191]

Como é possível observar no relato de Seu Antônio, além dos *encantados*, as pessoas recebiam também *entidades* do que era chamado de "círculo esotérico", que eram as *almas* que desciam durante as festas; algumas destas poderiam fazer algum trabalho de cura, caso fosse o *espírito* de um doutor ou de um padre; já as outras, caso fosse *espírito* de algum parente morto, se comunicaria com a família ou então diria o local em que estava no além vida, podendo até pedir intercessão aos vivos, por meio de reza, vela e missa; outras almas de mortos que ninguém conhecia poderiam fazer a mesma coisa ou então nem ficavam muito tempo no local, apenas desciam e logo iam embora.

Foi cercado por esse contexto religioso que Seu Antônio recebeu, pela primeira vez, um *espírito* em sua cabeça. Na época, as pessoas que eram tidas como "médium", recebiam *encantados* e trabalhavam atendendo as pessoas para solução de diversos problemas, desde problemas pessoais, como problemas amorosos, financeiros e até problemas de saúde; havia, também, as *almas benditas* que eram *espíritos* de mortos, abrangiam desde parentes e conhecidos falecidos até mesmo pessoas falecidas que esses sujeitos não conheceram em vida, como padres e médicos; além destes, se conhecia e *incorporava espíritos* de crianças, os *erês*, e os *preto-velhos*, mas estas duas últimas categorias não eram tão constantes quanto os *encantados*.

### 3.2. Primeira incorporação de Dona Rosa

Diferentemente de Seu Antônio, Dona Rosa nasceu em Porto Velho, em 25 de janeiro de 1956, foi mais uma filha dentre seus treze (13) irmãos, todos filhos de Jorge

[191]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 16 de janeiro de 2016.

Almeida Paes e Albertina de Oliveira Paes. Seu pai era carioca, já sua mãe mato-grossense, ambos se conheceram em Porto Velho.

Seu Jorge Almeida trabalhava como eletricista (fazendo serviço particular) e foguista (colocava lenha na caldeira do trem) na Estrada de Ferro Madeira Mamoré, já Dona Albertina era supervisora na escola Antônio Ferreira. A religião de ambos era o catolicismo. Sua família residia numa casa que ficava na rua Getúlio Vargas, entre as ruas Nações Unidas e Paulo Leal. Dona Rosa, dada essa influência, fez a primeira comunhão e a crisma na Paróquia Nossa Senhora das Graças.

No entanto, apesar de católica, sua mãe conhecia os *terreiros* de mina da cidade (o que não era nenhuma contradição para os mineiros) e algumas pessoas que frequentavam esses espaços. Dona Albertina crescera num contexto em que Teodoro, seu pai (e avô de Dona Rosa), frequentava esses espaços de cultos afro-brasileiros, pois era *tambozeiro* do Barracão de Santa Bárbara. Seu Teodoro era originário de Codó, no Maranhão, e desde quando era de lá, participava de *terreiro*.

Sua mãe frequentava o Barracão de Santa Bárbara, dirigido pela Esperança Rita e no Santa Bárbara e Santo Antônio de Lisboa, dirigido por Maria Estrela. Conforme Hiago de Paiva Cardoso (2014, p. 47), constatou, o Retiro de Santa Bárbara e Santo Antônio de Lisboa fora dirigido e fundado (1976) por Maria Pereira Pinto, originária do Recreio de Yemanjá (Barracão de Santa Bárbara) e era considerado extensão do Recreio de Yemanjá.

No entanto, ela não recebia nenhuma *entidade*. Ela visitava por causa da amizade que tinha com as pessoas que frequentavam os *terreiros*. Dona Rosa tinha oito anos de idade quando recebeu pela primeira vez o Caboclo Rompe-Mato:

> [...] eu já tinha oito anos de idade, porque eu caí com Seu Rompe-Mato dentro do colégio John Kennedy com oito anos. Aí fui lá pra estrada da Coca-Cola pra casa do seu finado Lopes. Nem conhecia ele. Meu pai e minha mãe levou, porque o doutor Renato disse pra ele que me tirasse do hospital, porque meu causo não era pra médico, meu causo era pra centro espírita. Aí foi que eu vim conhecer. Mas minha mãe já conhecia, meu pai, tudo já conhecia essa religião.[192]

Quando caiu por influência de *espírito*, seus pais a levaram para o Hospital, no entanto não havia uma causa “explicável” para a situação por meio da medicina. Nisso, eles começaram a levar ela no Seu Lopes, para entender o que estaria

[192]Valdomiro de Oliveira Sales/Dona Rosa. Porto Velho, 14 de janeiro de 2016.

causando o infortúnio na criança. Segundo Dona Rosa, Seu Lopes era um pai-de-santo da Umbanda. Após o problema ser resolvido, ela não passou a frequentar regularmente o local (ela não frequentou o local, pois era longe). Ela, mesmo após a primeira *incorporação*, não costumava ir muito em *terreiro*, frequentava os festejos no Barracão de Santa Bárbara, na época em que Albertino dirigia o local. Dona Rosa também visitava regularmente a Igreja Nossa Senhora das Graças.

A última fala demonstra a vivência riquíssima de Dona Rosa, poia há a busca por saberes diversos a fim de solucionar um problema: a família de Dona Rosa transitou em Igreja Católica, hospital e *terreiro* de Tambor de Mina. Do mesmo modo, o fato do médico local, ao perceber as limitações do serviço que oferecia, indicou um tratamento que além de não obedecer aos convencionalismos científicos da época, fugia das possibilidades de suas ações no caso. Enquanto que no Rio de Janeiro, no século XIX, durante um período de legitimação da medicina dita científica, havia "A constante reclamação dos médicos quanto à ausência de uma polícia médica que reprimisse as práticas de cura sem habilitação" (PIMENTA, 2003, p. 323), em Porto Velho, em meados do século XX, verifico que havia certa aceitação, ao menos nesse caso, quanto a demais formas de tratamento de problemas de saúde.

O fato de Dona Rosa não ir muito em *terreiro* se dava porque seu pai não gostava dessa religião:

> Apanhei e sofri pela Umbanda. E meu pai não acreditava... um dia ele disse assim "No dia em que eu tiver meio endiabrado" até hoje eu me lembro dessa palavra que meu pai disse "eu vou acabar esse barracão de macumba é no fogo". Quando foi outro dia, ele chegou do trabalho, deitou na rede, uma rede branca... ele não fumava, na rede subiu fogo [...]. Aí ele ficou "da onde vem esse fogo? Da onde vem esse fogo?", e todo mundo quieto, né. Calado. Aí minha mãe disse assim "Eu sei da onde vem esse fogo. Tu lembra o que tu fez com a tua filha incorporada?", foi comigo, né. "Tu lembra, Jorge? E eu disse pra tu não fazer, tu bateu no caboclo, não bateu nela, que ela não ficou com marca nenhuma". Ele ficou calado, não disse nada[193]

Seu Jorge Almeida havia batido em Dona Rosa quando esta se encontrava *incorporada* com um *caboclo*. No entanto, por não acreditar, pensava que estivesse batendo em sua própria filha. Também é notável a aversão que o pai de Dona Rosa tinha ao lugar, referindo-se a "macumba" e ameaçando, mesmo que figuradamente,

[193]Valdomiro de Oliveira Sales/Dona Rosa. Porto Velho, 14 de janeiro de 2016.

em lançar “fogo” no *terreiro*. Após o incidente, ele mudou de reação quanto ao que se referia *terreiro*, apesar de não frequentar passou a ajudar Dona Rosa a comprar coisas que colaborassem na realização de festas. Contudo, ela não chegou a frequentar muitos festejos, já que esse tempo em que seu pai mudou de postura acerca de sua ida a uma casa de culto de matriz africana, foi justamente pouco tempo antes dela se mudar de Porto Velho.

Assim como a afirmação passada indica que o pai de Dona Rosa possuía imensa aversão ao *terreiro*, também expressa o quão a cultura é dinâmica e construída tal qual uma teia (GEERTZ, 2014), pois assim como alguém é capaz de ser inteiramente contrário a determinada prática cultural e lugar por onde frequentam sujeitos com os quais não se relaciona, uma experiência, como a do fogo, ao ser interpretada como sendo por motivos religiosos e causado por *entidades* “agredidas simbolicamente” pela pessoa, pode fazer sua visão e compreensão dos fatos sociais e dos fatos simbólicos sejam transformados.

Uma das irmãs de Dona Rosa se casou e foi morar num sítio que ficava próximo das terras onde Seu Antônio morava, após isso, o pai dela também conseguiu um sítio nas redondezas. Quando era época de férias, a família de Dona Rosa ia para o sítio e trabalhavam nas terras. A partir daí eles começaram a se conhecer. Quando os pais de Antônio vinham para Porto Velho, ficavam hospedados na casa dos pais de Dona Rosa.

Quando completou dezoito anos, Dona Rosa já havia terminado as séries escolares[194] e decidiu se casar com Antônio, os dois, escondidos do pai de Dona Rosa, casaram e foram morar na região de Candeias do Jamari.

### 3.3. Mesinha de cura

Quando Seu Antônio *incorporou* com Zé Floriano Cavalheiro, filho de Dom José Floriano[195], tinha cerca de vinte e um (21) anos de idade. Sobre esse momento ele não sabe como foi, pois, apagou e só recobrou a consciência após o *encantado* ir embora. No entanto, sua história na religião não começou no dia do primeiro *transe*

---

[194]Dona Rosa disse que estudou até a Admissão, segundo ela era a última série escolar da época.

[195]De acordo com Reginaldo Prandi e Patrícia Ricardo de Souza (2004, p. 223), Dom José Floriano é um nobre cultuado no tambor de mina que corresponde a Boço Xadantã e pai de Tói Zezinho de Maramadã. José Floriano Cavalheiro, o *encantado* no qual Seu Antônio incorporou, é um filho desse Vodun, de acordo com a explicação que me deram em campo.

religioso, ela teve início muito antes, em num período anterior de seu nascimento, quando ainda estava na barriga de sua mãe. De acordo com Seu Zé Rufino,

> Quando ele nasceu, o nome dele não era pra ser Antônio, era para ser Clemente. [...] A mãe dele não sabia nem se tava gestante [...]. O padrinho dela olhou "A senhora está gestante, minha comadre, e é um homem. Esse moleque vai ser meu afilhado. E o nome dele eu já vou pôr, o nome dele é Clemente[196].

Após isso, os meses foram passando e a barriga dela foi crescendo. Quando chegou aos nove meses, perto de ter a criança, começou a sentir muita dor, foi assim por cinco últimos dias de gestação até o nascimento. A parteira que facilitou o trabalho de parto foi uma senhora chamada Raimundinha, madrinha de Maria Amélia. Quando ela pegou o bebê disse:

> Quando ele nasceu, aí a velha chamou o pai dele e disse "ó compadre, o nome dessa criança não se muda. Eu vou botar o nome dele, o nome dele é Antônio. Ele nasceu algemado, ele trouxe uma sina de criminoso. Ele nasceu todo algemado e o nome dele é pra ser Antônio. Não me mude o nome dele. E outra coisa, ele é curador de nascença e o curador de mesa de cura dele é o Mestre Isodoro"[197].

Após o parto com problema, ele cresceu normal, sem nada aparentemente estranho acontecer, foi assim até ele chegar aos cinco anos de idade. Após isso, ocorreu algo inusitado, Seu Zé Rufino disse que:

> [...] com cinco anos ele foi sombreado pela mamãe Oxum. Foi sombreado, quase ele vai. Passou seis meses, passou noite e dia, ficou só o coro e os ossos. Aí ficou seis meses o pai dele, e a mãe dele, um dormia e o outro ficava; aí quando o outro ia dormir, o outro ficava. Isso foi durante seis meses. Ele noite e dia acordado, assombreado. [...]. Aí não podia ir pra beira de água enquanto não completasse sete anos[198].

Se ele chegasse perto de rio, poderia desaparecer atraído por Oxum ou algum *encantado*. Essa situação ocorreu com ele até os sete anos de idade. Neste ponto se observa a presença da cultura amazônica tal como João de Jesus Paes Loureiro (2001) a compreendeu, sendo uma forma de enxergar a existência a partir de uma

---

[196]Valdomiro de Oliveira Sales/Dona Rosa. Porto Velho, 14 de janeiro de 2016.
[197]Valdomiro de Oliveira Sales/Dona Rosa. Porto Velho, 14 de janeiro de 2016.
[198]Valdomiro de Oliveira Sales/Dona Rosa. Porto Velho, 14 de janeiro de 2016.

zona de contato do real com o irreal, em que a natureza não é apenas um quadro decorativo, mas sim um lugar habitado por seres com vontades próprias que não apenas coexistem com os seres humanos, mas também coabitam com estes mesmos. Tal compreensão sobre o que constituí a experiência religiosa dessas pessoas se assemelha ao que ocorrera a alguns *pajés* na Amazônia. Os que são de *nascença*, durante um período da vida são acometidos por alguma doença que não melhor a não ser por vias religiosas (GALVÃO, 1976; MAUÉS, 1995, LIMA, Z., 1993).

Depois disso, a outra manifestação de *entidade* cercando Seu Antônio ocorreu após já estar casado com Dona Rosa. Quando ele já tinha vinte e um anos de idade:

> Ela tava varrendo, aí ele vinha, quando foi ele caiu lá, ela correu pensando que tinha dado um ataque, ele levantou e já foi cantando que é o pai de cabeça dele. Aí ficou trabalhando, ficou trabalhando, ficou trabalhando. De lá pra cá nunca mais parou.[199]

Após a primeira descida de Seu Floriano, o *encantado* descrito na fala acima, Seu Antônio com o auxílio de Dona Rosa, sua esposa, se dedicou a *trabalhar* com os *encantados*, assim como lhe fora dito que seria desde que nasceu, que ele seria um *curador*. Seu Antônio denominava o lugar que possuía para seus ritos como os outros que ele conhecia, como *Mesa de Cura* ou *Mesa Branca*. No recinto, que se situava em sua residência, havia uma mesa com pano branco. Em cima da mesa havia o copo com água (chamado copo de vidência) e havia também imagens de santos: Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora de Nazaré, Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e São Geraldo.

Esse lugar não possuía nome, assim também eram as outras *mesas brancas* descritas anteriormente. Esta peculiaridade de não apresentar nome, assim como as *mesas de cura* que havia nas imediações de onde moravam é significativo. Mais uma característica de relação com o lugar de *trabalho* que se assemelha às formas de proceder dos *pajés* da Amazônia (GALVÃO, 1976; MAUÉS, 1995, LIMA, Z., 1993). Talvez por não ocorrer disputa entre clientes e todos que trabalhavam na redondeza se conhecerem, além da ausência de instituição como federação, pudesse contribuir para a falta de necessidade de nominar o lugar. Fato que em Porto Velho, nesse mesmo período, entre as décadas de 1970-1980, não procedia da mesma forma.

---

[199]Valdomiro de Oliveira Sales/Dona Rosa. Porto Velho, 14 de janeiro de 2016.

Igualmente aos demais religiosos da redondeza, Seu Antônio não realizava festejos. Em sua *mesinha* havia *sessão* de atendimento aos *clientes*, que começavam de noite e frequentemente duravam até de madrugada. Ao conversar com Seu Antônio e Dona Rosa, me foi informado que às vezes ele estava dormindo e ela o acordava, dizendo que havia chegado carro de Porto Velho ou pessoas procurando por seus serviços. Seu Antônio recebia diversas *entidades*, mas diferente dos outros, não *incorporava* com as *almas benditas*. O que também indica que havia peculiaridades nas práticas religiosas dos moradores que cultuavam a *encantaria* na região.

Seu Antônio não cobrava preço (e continua sem cobrar) para os serviços que tanto ele quanto seus *espíritos* faziam para as pessoas. Ele disse que:

> Tinha muita gente que ajudava, nesse tempo que eu morava no sítio, muita gente ajudava em rancho, outros ajudavam em remédio, outros me davam o dinheiro mesmo. Naquele tempo, na vez em que fiz um serviço para uma mulher ela me deu uma espingarda novinha, uma 36 novinha na caixa. Aí sempre uns agradecem, outros não. Sempre a luta é essa, que trabalha com essas coisas é assim, uns reconhecem outros não[200].

Os que pagavam, nem sempre o faziam com dinheiro, pois devido a questão dos escassos recursos financeiros das pessoas que moravam à sua volta e de outros que moravam longe e buscavam seus serviços, os *clientes* as vezes trocavam por algo que pudesse equivaler ao esforço disponibilizado para executar o serviço prestado ou conforme sua gratidão para com Seu Antônio e seus *encantados*. É importante lembrar que ele gastava tempo e materiais para realizar esses serviços, embora alguns ele plantasse, as ervas, outros ele precisaria comprar, como vasilhas e velas.

Também é interessante notar que tanto naquela época quanto na contemporaneidade, a existência de um perfil de sujeitos que procuravam os *trabalhos*, mas que não se importavam em demonstrar gratidão. A importância está apenas em conseguir o almejado, se aproximando dos *encantados* e do espaço da mesinha apenas como um meio temporário que se extingue após conseguir seus objetivos. Neste indício se observa que as sessões de *mesinhas* não eram constituídas apenas de pessoas que tinham veemente devoção pelas *entidades*, e sim interesse estritamente nos benefícios que pudessem adquirir em tais rituais. Essa

---

[200]Valdomiro de Oliveira Sales/Dona Rosa. Porto Velho, 14 de janeiro de 2016.

informação indica que as *mesinhas* constituíam uma zona complexa de encontro de pessoas com diferentes interesses, perspectivas e culturas.

Nesta época, por volta da década de 1970 e 1980, Seu Antônio trabalhava em lavoura e cortava seringa. Dona Rosa, neste período o ajudava trabalhando na lavoura e no pasto. Eles tinham um sítio e trabalhavam em suas terras e nas de outras pessoas. Em suas terras eles plantavam milho, arroz, feijão de fradinho e verduras, eles consumiam uma parte, enquanto vendiam o excedente para comerciantes do Mercadinho do Um de Porto Velho. Seu Antônio não criava animais, apenas começou a criar porcos em 2001, quando já morava no sítio em Candeias do Jamari.

Em termos gerais, o perfil da maior parte das pessoas que frequentavam a *mesinha* do Seu Antônio eram seringueiros que moravam próximos ao seu sítio e mulheres que produziam farinha e vinham vender em Porto Velho. As pessoas que frequentavam a *mesinha branca* de Seu Antônio, eram da classe trabalhador, com poucos recursos financeiros. Alguns eram proprietários de sítios em terras que foram dadas pelo Incra. Os que lá apareciam buscavam cura para alguma dor ou enfermidade (saúde); aparecia gente atrás de emprego ou de dinheiro; outros tinham intenção de arrumar um companheiro amoroso, muitas vezes recorrendo a *amarração*[201]; havia aqueles que apareciam atrás de um *banho*[202] para melhorar a vida ou com objetivo de tirar uma macumba ou uma "coisa malfeita"[203]. Dentre esses *trabalhos* de *macumba*, muitos chegavam com *demanda* de morte e os *encantados* de Seu Antônio agiam em busca de desfazê-los.

Uma pequena fala de Dona Rosa é bem icônica a respeito das pessoas que se dirigiam até sua mesa de cura: "Sempre existiu macumba. Iam pessoas para brigar, para mangar, tinha gente que nem ia lá, dizia que era frescura, que era cachaçada". Além do já descrito, nem todo mundo que aparecia lá acredita ou respeitava, havia gente que desrespeita as práticas/crenças deles e que inclusive chegavam durante as

---

[201]Nesse contexto, recorrer a amarração significa quando alguém procura um *espírito* para que ele "amarre" emocionalmente uma pessoa àquela que fez o pedido. Ainda hoje esse termo possui esse significado nos *terreiros* em Porto Velho. "Amarrar" também pode significar que alguém procurou a entidade para que o alvo da "amarração" não consiga sucesso profissional ou amoroso, ou seja, apenas para prejudicar alguém. Logo, dependendo da ocasião em que é empregada, pode significar coisas distintas.

[202]Esses banhos são muito comuns nos *terreiros* em Porto Velho, assim como no Brasil em geral. São preparados com folhas e ingredientes específicos. Cada banho tem uma função em específico. Pode-se tomar um banho para que "os caminhos se abram" e a pessoa tenha mais facilidade em conseguir dinheiro ou emprego; pode-se tomar um banho para limpar o corpo após ir num cemitério, para tirar os *espíritos* e energias negativas do corpo; também serve para tirar "macumbas" das pessoas.

[203]"Coisa malfeita" é uma outra forma de se referir à "macumba".

sessões para atrapalhar. Outros, por mais que não fossem com o objetivo de xingar, só estavam interessados em beber. É possível perceber que nas *searas* ocorriam demandas tanto no campo espiritual quanto no campo sociocultural. Era um lugar de reunião de familiares, amigos, clientes novos, portanto a religião era também uma grande produtora de interações de sociabilidade entre os conhecidos da região, tal como são os cultos e demais manifestações culturais afro-brasileiras em outras regiões do país (SOUZA, 2005; SODRÉ, 1988) e criando o tom da dinâmica entre os mesmos, mas também apareciam pessoas que não acreditavam e atacavam esses religiosos, portanto, era zona de constante conflitos entre diferentes concepções culturais.

Até o fim da década de 1980, Seu Antônio recebia, no geral, as seguintes entidades: Seu Floriano, Seu Samambaia, Seu Manoel Maior, Mestre Paruá, Mestre Jaru, Cavaleiro Ilso, Rei do Surubim, Pajé, Tango do Pará, o Seu Pedra Rolou, Don Estrela do Mar. Esses são apenas os que desciam frequentemente, pois no decorrer dos atendimentos costumavam descer vários *encantados* dos quais ele nem conhecia. Ele tomava conhecimento dos *espíritos* que *incorporavam* quando as pessoas comentavam após a sessão:

> Os curador não recebia só uma entidade nem duas. Se ele abrir um terreiro aí descia muitas entidades. Não descia só uma não. Descia uma ficava livre, ia embora e vinha outro, ia embora e vinha outra. Ele trabalhava a noite todinha. Às vezes numa noite vinha mais de cinco ou seis entidades.[204]

Quando os *caboclos* desciam, consumiam aluá de milho ou de macaxeira que era preparado por Dona Rosa e pessoas próximas:

> Eles pediam, faziam muita cura, ajudava o pessoal. Aí fumava muito, o cigarro deles, na cabeça dela, era com incenso, era um cigarro cheiroso. Não tinha negócio de cachaça, o negócio da bebida deles era fraca, não era cachaça. Eu mesmo fazia aquele aluá de macaxeira, que é a chica. O povo chama aluá de milho. Fazia, levava pra eles lá. É que a bebida dos caboclos que eu conhecia, era aluá de milho, aluá de macaxeira[205].

---

[204]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 16 de janeiro de 2016
[205]Valdomiro de Oliveira Sales/Dona Rosa. Porto Velho, 14 de janeiro de 2016.

Eram os próprios religiosos que produziam as bebidas dos *encantados*[206], em que não encontrei presente em *terreiros* pelos quais passei, a prática de produzir as bebidas de aluá para os *encantados* consumirem. No entanto, em conversas informais, soube que havia *encantados* que bebiam cachaça. A bebida está inserida na prática da *pajelança*, as vezes até como participante no processo de cura (GALVÃO, 1976; MAUÉS, 1995, LIMA, Z., 1993). Em Porto Velho a bebida também era constante na religião:

> Considerando que um grande número de entidades costuma serem incorporadas pelos médiuns dos terreiros de Rondônia "baixam em terra" embriagadas, quando ocorria de o médium participar dos serviços religiosos após ingerir bebidas alcoólicas, ou ser reconhecido publicamente como bebedor contumaz, havia dúvidas na assistência quanto à veracidade do seu dom espiritual para "incorporar". Especialmente quando as entidades por ele recebidas faziam parte de alguma linhagem de espíritos que "*já chegam bêbados no salão*", ou que já chegam solicitando bebidas alcoólicas à assistência, como acontece com as entidades da prestigiosa linhagem Légua Bogi-Buá, que é muito famosa e muito presente nos terreiros de Rondônia (LIMA, M., 2013, p. 414).

De acordo com a historiadora Marta Valéria de Lima (2013), quando a Federação de cultos afro se instalou em Porto Velho, começou a cecear costumes antigos que havia no Tambor de Mina e na Umbanda. Dentre eles, o da bebida. Dona Rosa informou que dar bebida para quem não estava *incorporado* naquela época era complicado, pois, segundo a mesma, o ser humano é fraco para bebida, não é igual o *encantado*. Por isso, facilmente alguém ficava bêbado e causava confusão.

Ainda sobre o momento de atendimento da *mesinha de cura*:

> Os demais presentes, que estivessem para pedir alguma coisa ou serem curados, ficavam conversando e tomando café, até serem atendidos. Às vezes era servida a janta, porém, não era tão comum isso acontecer. Naquele tempo, antes das sessões só se comia meio dia, para que as sessões fossem começadas de noite. Eles só iriam comer de novo após o término da sessão[207].

---

[206]Diferentemente do que ocorre nos dias atuais em que, com exceção de alguns casos, em todas as festas em que participei as bebidas são compradas em distribuidoras, mercados, bares. No entanto, em uma das visitas que fiz a Dona Rosa e Seu Antônio em 2016, eles me informaram que tinha chicha sendo preparada para um festejo que teria no *terreiro* deles.

[207]Nota de Caderno de Campo. Conversa com o encantado Zé Rufino, em Porto Velho, em agosto de 2016.

Até nos dias atuais eles mantêm essa forma de proceder com relação ao alimento. Isso ocorre porque os *encantados* não descem quando o médium está com estômago cheio ou quando ingeriu bebida alcóolica.

Os *preto-velhos*, como dito anteriormente, não eram tão consultados quanto os *encantados*. No entanto, os *preto-velhos* costumavam descer às segundas-feiras, pois era o dia deles. Quando desciam, essas *entidades* trabalhavam, curavam pessoas e bebiam café amargo e bem quente. Atualmente, os *preto-velhos* só descem quando há festa em sua homenagem e permanecem pouco tempo no *terreiro*.

### 3.4. Sessões amazônicas: a Umbanda vinda do Acre

Por volta do fim de 1970, Dona Rosa começou a ficar ruim e descobriram que o que causara tal enfermidade fora *feitiço* que havia feito contra ela. Seu Antônio e seus *encantados* não conseguiram desfazer esse tipo de *trabalho*, nem as outras pessoas que moravam perto deles. Após comentar o caso de sua esposa para um conhecido, Seu Antônio fora informado de que em próximo a Itapuã do Oeste, “do outro lado do Rio Jamari”, havia um homem que *trabalhava* com *espíritos* e talvez este poderia ajudá-los.

Então, Seu Antônio e Dona Rosa foram até o local informado, era um sítio pertencente a Luiz Muniz, este era o homem que eles procuravam. Ao chegar lá, esse pai-de-santo cuidou de Dona Rosa, tratou dela e desfez o feitiço que fora jogado. Luiz Muniz, ao perceber que Seu Antônio recebia *encantados* e *trabalhava* com essas *entidades*, disse que ele deveria desenvolver sua *mediunidade*. Seu Antônio pensou sobre e decidiu ouvir os conselhos de Luiz Muniz. Este último era oriundo do Acre e morava num sítio em Itapuã do Oeste junto com sua esposa e uma filha.

Como a propriedade não ficava perto do sítio São Marcos, Seu Antônio se mudou para lá junto com Dona Rosa e seus filhos. Eles ficaram morando por cerca de um ano e meio no local, lá Seu Antônio desenvolvia sua *mediunidade*, mas também continuava trabalhando como seringueiro e ajudando no sítio.

Ao falar de como era o lugar em que Luiz Muniz possuía para atender pessoas e *incorporar* com seus *encantados*, Dona Rosa[208] disse: “Lá também era só na palma, não tinha tambor. Não tinha santuário, lá. Era simples, simples”. Havia a presença de

[208]Valdomiro de Oliveira Sales/Dona Rosa. Porto Velho, 14 de janeiro de 2016.

uma mesa, sem nenhuma imagem de santo. Na mesa havia um pano branco e um copo com água. Luiz Muniz também não fazia festa. Em contraste com as *mesinhas de cura* que foram descritas até aqui, a deste sacerdote não apresentava imagem de santo.

Luiz Muniz *trabalhava* durante todos os dias da semana atendendo *clientes* em seu espaço de culto. A maioria dos que o procurava, trabalhavam na mineração na região que atualmente se chama Itapuã do Oeste. Como ele habitava do outro lado do rio, havia um rapaz que ficava na canoa atravessando os *clientes* de Luiz Muniz para que chegassem até à *mesinha* dele. Mas havia vezes em que *clientes* o buscavam para tratar de algum enfermo que não morasse por perto.

O lugar em que ele atendia as pessoas foi descrito como: "A seara dele era aberta. Era na areia, né. Era só coberta, tipo chapéu de palha de babaçu[209]". O chão da *seara* era composto por areia da praia do rio. Ao perguntar o motivo de ser areia retirada do rio, Zé Rufino respondeu-me "É porque ele trabalhava com encante". A areia, por vir da natureza, contribuía para a aumentar a força dos *encantados* que desciam no lugar[210].

Seu Antônio e Dona Rosa caracterizaram a religião de Luiz Muniz como sendo Umbanda. Ele recebia *encantados* como Aço Preto, Seu Pedra Rolou, Boto Tucuxi e João da Mata e também recebia o preto-velho João da Mina. Já *exu* e *erê*, Seu Antônio e Dona Rosa dizem que nunca o viram receber.

Dentre as práticas de cura que Luiz Muniz realizava, havia a cirurgia, utilizando objetos cortantes, que ele executava quando estava *incorporado*:

> Ele com Tucuxi, é o boto, fazia muita cirurgia. Ele cortava, você via o golpe mas você não sentia. Ele cortava assim, a cirurgia do corte não golpeia? Ele cortava, você sentia aquele ardozinho, mas não via nada mais. Ali tinha a mesma dieta do médico, a mesma coisinha, pra você não comer coisa remosa, do mesmo jeito do médico. Você ficava cumprindo a dieta, quando dava um dia ele *(o boto)* vinha na cabeça dele, aí ia lá e olhava[211].

---

[209]Antônio Lobato das Neves/Valdomiro de Oliveira Sales. Porto Velho, 08 de novembro de 2016.
[210]A *pajé* Zeneida Lima (1993, p. 28) oferecera explicação semelhante ao falar do porque as *pajelanças* deveriam ser realizadas à beira de um rio: "A cerimônia deveria realizar-se a céu aberto e à beira d'água. Por força das circunstâncias, quando realizada em recinto fechado, deverá considerar algumas coisas simbólicas como o chão esparzido de areia, o ambiente natural, a terra".
[211]Valdomiro de Oliveira Sales/Dona Rosa. Porto Velho, 14 de janeiro de 2016.

Numa de suas falas, Dona Rosa citou um caso que ocorreu envolvendo o *encantado* de Luiz Muniz e um rapaz:

> Só que o caboclo dele, o Aço Preto era vingativo, ele era malvado. Ele um dia disse pra mim, ainda hoje me lembro, o cara foi lá, se desfez dele, ele disse "Esse não vai vim mais aqui, você vai ver", aí esse cara se perdeu na mata, nas margens do rio, quando acharam ele com mais de mês, já quase morto, sem roupa, sem nada. Aí eu fui e disse pra ele "Compadre Luís aquele homem assim, assim". (*Luiz disse*)"Mas comadre eu não posso fazer nada, ele mexeu com quem não conhece" *(A fala do Luiz)*. Aí eu disse "Oh, compadre, o homem vai vim aqui", "Se vim eu cuido dele" *(resposta do Luíz)*. E foi dito e feito, quando foi três dias a mãe do rapaz chegou com ele lá. Segurando ele, que não se aguentava em pé. Aí eu me lembro que ele pegou um pito da primeira pena, um frango da primeira pena, levou no pilão, socou, aí pegou, botou com pena e tudo na panela. Quando a água quis ferver, ele tirou, coou e deu aquela água pro rapaz beber. Aí o rapaz bebeu, com meia hora ele perguntou assim: "E aí camarada, o que você vai me contar?" ele era todo gaiato o compadre Luiz, "To melhor, em vista do que cheguei, eu to melhor". Aí ele foi lá, pegou outro copo e deu pra ele, aí ele bebeu. Aí ele bebeu. Quando foi de noite ele disse assim "você quer comer alguma coisa?", "É, se aparecer agora eu tô com fome, que eu não senti a fome". Aí ele foi e mandou a mulher dele "Faz uma canja a e traz para esse rapaz". Ela fez a canja e deu pra ele, ele comeu. Quando foi de manhã e fui lá, olhei né. Olhei pra ele "esse homem já morreu", aí ele "A senhora está com medo de eu estar morto, é?", "Eu digo não..." ele "está sim", "porque você chegou feio aqui, meu amigo", aí ele disse "é, eu tava feio mesmo, nem eu tava achando que eu ia viver, mas eu agradeço a Deus, no céu, e a esse homem". Aí depois eu fui lá pra beira do rio, a mãe dele também foi, eu falei "Oh, ele disse umas palavras aí doida, nessa casinha onde ele tá aí, essas palavras foi que derrotou ele", ela disse "Eu já avisei pra esse povo, se não acredita que fique calado".[212]

Assim como ocorria nas redondezas do sítio de Seu Antônio e Dona Rosa, é possível observar a penetração de pessoas que apareciam por lá sem compromisso para com a religião, chegando a ofender pessoas e *espíritos*. Mostra que apesar de muitos procurarem algo, podendo se tornar até devotos, outros apareciam sem demonstrar nenhum respeito. Apesar de estar num sítio e não ser passagem obrigatória no caminho de ninguém, o lugar de culto era alvo de ataques.

> Durante a conversa sobre Seu Luiz Muniz, Dona Rosa disse que o Aço Preto fazia mal às pessoas que falavam mal dele. Citou que certa vez, chegaram três "moleques" e disseram "eu não vou olhar essa putaria lá dentro, vou olhar o barco mesmo. Então eles saíram e foram para o

[212]Valdomiro de Oliveira Sales/Dona Rosa. Porto Velho, 14 de janeiro de 2016.

> mato. Dois deles conseguiram sair apenas depois de muito tempo, estes estava sem roupa. O outro nunca mais apareceu[213].

Este diálogo ressalta pelo menos duas questões. A primeira é que havia certa animosidade com pessoas que não acreditavam nessas práticas e isso parecia ser constante. A segunda questão é que os religiosos (e/ou *espíritos*) não ficavam de braços cruzados. O *encantado* Aço Preto, *incorporado* em Luiz Muniz, revidava as agressões, ao menos no plano simbólico[214]. O sumiço do rapaz fora interpretado com bases na concepção religiosa do grupo e de forma bem específica: foi uma resposta da *entidade* ofendida. Tal situação não era nova. No final da seção anterior fora apresentado que apareciam pessoas para contestar, combater e prejudicar a realização das atividades religiosas. Mas nesse caso acima se percebe que os umbandistas possuíam formas próprias de lidar com os ataques, seja por meio do castigo de uma *entidade* ou de um *trabalho* feito para prejudicar algum inimigo. Se o tratamento de doenças é uma forma peculiar deles viverem no meio em que habitavam, os "castigos", ao meu ver, também o são, pois ditam os contatos desses grupos com demais indivíduos que não possuem a mesma representação do mundo: os agressores, nas duas narrativas, foram penalizados, sendo que no primeiro caso o rapaz teve que se submeter ao tratamento de um *encantado* (*entidade* que fora zombada) para ficar bom.

Outro aspecto a ser observado nas últimas falas apresentadas é que, dependendo do problema de saúde, o enfermo ficava no local até se tratar parcialmente ou completamente. De acordo com o tipo de doença ou infortúnio, a consulta não consistia apenas em ir até o *encantado* receber a reza, tomar o remédio e sair. Havia todo um cuidado assistido, acompanhamento e observação por parte dos responsáveis. E, se necessário, havia estrutura para abrigar pacientes que precisassem dormir ou pousar no *terreiro*.

Mais uma questão pode ser levantada, o *encantado* de Luiz Muniz não tinha restrições quanto a se vingar, ele fez o homem sofrer até ele retornar e se sujeitar a um tratamento, sem ficar constrangido por o que outras pessoas pudessem pensar.

---

[213]Nota de Caderno de Campo. Conversa com Dona Rosa e Seu Antônio, em Porto Velho, em junho de 2016.

[214]Em Porto Velho, há uma lenda em que Mãe Esperança Rita provocou o sumiço de um tenente chamado Fernando. O mesmo invadiu o *terreiro* com dez soldados na tentativa de colocar fogo no loca. O mesmo sumiu após entrar no matagal e nunca mais apareceu. Há quem diga que foram os *encantados* (NOGUEIRA; PIMENTEL, 2010).

Dona Rosa também contou uma situação em que três meninos disseram “Eu não vou olhar essa putaria lá dentro, vou olhar do barco mesmo”. Após isso, eles saíram e apenas dois voltaram e estavam sem roupa. Dona Rosa afirmou que quem fez aquilo fora o Aço Preto.

Foi com o tempo que passou com Luiz Muniz que Seu Antônio e Dona Rosa conheceram a existência de *entidade* com o nome de *exu*. De acordo com Seu Antônio:

> O compadre Luiz recebia exu, exu Chupa Vida. Mas era a coisa mais difícil aquele exu descer na crôa dele. Morei quase dois anos com eles, se eu vi duas vezes na cabeça dele, foi muito. Nunca vi compadre Luiz cortando sangue pra exu, não. Uma vez ele (o exu) desceu seis horas da tarde, pediu cachaça. Aí a mulher do aparelho dele deu copo de café cheio de cachaça. Aí ele pediu sangue. Aí ninguém quis dar sangue. Ele pediu uma agulha pra mulher do aparelho, a mulher deu agulha, dessa de crochê. Ele enfiou a agulha todinha no dedo, espremeu, espremeu, completou o resto da cachaça com sangue. Ele pegou a agulha, jogou na boca do aparelho, mastigou aquela agulha, parecia que tava quebrando assim, um caroço de milho. Começou a estalar aquela agulha[215].

A descrição dessa ação do Exu Chupa Vida de Luiz Muniz é completamente destoante da *mesinha branca* na qual Seu Antônio e Dona Rosa praticavam. Contudo, talvez por não ter sido uma prática constante de Luiz Muniz, o contato com esse saber não foi o suficiente para que após essa estadia, eles começassem a *trabalhar* com exu. De acordo com a descrição, Luiz Muniz praticava uma Umbanda amazonizada (FURUYA, 1994). Seu Zé Rufino contou que:

> Ele assobiava e você vê que respondiam atrás desse muro. Aí ele ia pra lá, você escutava, ele conversava horas e horas com eles. E você discernia a voz dele e a voz do caboclo. Tanto fazia ele tá incorporado como não, eles passavam o que tinha que fazer, e você escutava a voz do caboclo. Era a voz dele e a voz do caboclo[216].

> Se você fosse pras matas com ele, se você não tivesse coragem, você corria. Porque você ia nas mata, o cara assobiava, o cara gritava, o cara batia sacopemba. Se ia no rio, era a mesma coisa. O cara jogava pedra. Se ele tivesse trabalhando aqui só em serviço, você escutava bater uma pedra numa parede dessa[217].

---

[215]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 16 de janeiro de 2016
[216]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 16 de janeiro de 2016
[217]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 16 de janeiro de 2016

Junto às *incorporações* de *exu*, que não eram constantes, Luiz Muniz cultuava os *encantados*. Esses “caras” eram os *encantados*. Os *encantados* jogavam pedras, falavam que dava para escutar a voz deles. Esse relacionamento com as *entidades* se assemelham às relações que os *pajés* possuem com os *caruanas*. Conforme João de Jesus Paes Loureiro (2001, p. 90-91) destacou:

> Na literatura legada à Amazônia, eles aparecem nos textos escritos por naturalistas, explorados em geral, nos relatórios de viagem ou nos relatórios de fiscalização e administração, por meio de expressões como: impenetralidade da região, temores do desconhecido no mato adentro, brenhas, terras-do-sem-fim, inferno verde, paraíso em criação, densidade verde da floresta, labiríntica orografia. Sem as conotações que a consideram região inóspita, exótica e fora da civilização, o homem da região se relaciona com essa realidade natural que lhe é aparente de uma forma distinta daqueles. O homem segue governado pelos sentidos, atento a tudo, sensível aos odores, às luzes, aos sons; às estrelas, às margens, às nuvens, aos ventos; às cores, aos brilhos, à epiderme dos rios; ao tempo e ao mistério das coisas.

Nesse contexto o rapaz que zombou e desapareceu para sempre na floresta devido a ação de desrespeitar aqueles que moram nas matas e nos rios. A região não é um “inferno verde” nem local para temores, caso você conheça o local e saiba se relacionar com o meio. Por meios desses depoimentos é possível constatar a presença do *sfumato*, que cria uma zona impregnada que confunde o real e o imaginário e é a partir dessa forma de apreender a realidade que as ações serão pautadas. Os cheiros, as luzes, o mover dos rios, tudo é matéria-prima para interpretações. O *encantado* habita nesses lugares. Seja para se comunicar, brincar ou se vingar, a atenção e detecção do som pode fazer com que a pessoa identifique os seres que habitam na natureza.

Aliando essa interpretação à de Lígia Monrone Averbuck (1985, p. 112):

> A Amazônia verdadeira, a da floresta, do rio e dos animais, mistura-se à imaginária, tecida pela tradição do indígena, herdada e enriquecida pelo caboclo que aí vive. A floresta imaginária é composta de símbolos oníricos, de mil participações míticas em que homem e natureza coexistem em comunhão com os deuses.

No caso dessa pesquisa, é possível perceber que homem e natureza coexistem e comunhão com a realidade das *encantarias*. As vozes que saíam da natureza era a dos *encantados*. Alguns sons eram provocados por estes seres querendo se

comunicar. Quando Luiz Muniz se aproximava do rio para conversar com os *encantados*, não era apenas esse senhor que distinguia a voz dos “morares do fundo do rio”, mas as pessoas que estavam no entorno possuíam a mesma interpretação dos significados. Estavam todos compartilhando a mesma teia de significados (GEERTZ, 2014) que envolvia rio, floresta, cidades, seres *encantados*, humanos e toda poética presente no imaginário daquelas pessoas.

Seu Antônio considera o Luiz Muniz como sendo seu primeiro pai-de-santo, um homem que ensinou coisas que ele não conhecia e deu banhos e rituais que auxiliaram para que ele desenvolvesse enquanto médium. Após alguns problemas pessoais, Seu Antônio vendeu tudo o que tinha, pegou sua esposa e seus filhos e voltaram para o sítio São Marcos.

Sobre esse pai-de-santo umbandista, é possível perceber, que ele fazia uso de práticas religiosas sulistas, como a *incorporação* com *exus* e ritual no qual essas *entidades* provocavam dor e até sangue do *médium*. Contudo, é possível identificar que essa Umbanda, assim como a de Pai Celso Guimarães, compartilhava de muitos elementos culturais amazônicos. Dentre eles os *encantados* e interação com esses seres que se assemelham com o proceder de *pajés* e sacerdotes do tambor-de-mina. Em diálogo com Yoshiaki Furuya (1994) e Marta Valéria de Lima (2013), entendo que a Umbanda praticada por esse sacerdote era “amazonizada”.

Outra questão interessante é a procedência desse sacerdote. Luiz Muniz era oriundo do Acre, ou seja, assim como Celso Guimarães e Hilton da Veiga Monteiro, ambos provenientes do Amazonas. Esses casos indicam o quão fora contribuindo para a formação da religiosidade afro-amazônica, inclusive a Umbanda amazonizada, o fato das migrações internas da região. Vale ressaltar que o Recreio de Yemanjá contou com grande presença de amazonenses e paraenses também (LIMA, M., 2013).

### 3.5. Sobem as águas da represa, baixam os caboclos em Porto Velho

Até este momento, com exceção das ocorrências da juventude de Maria Amélia, mãe de Seu Antônio, de quando Dona Rosa morava em Porto Velho e do período em que eles foram morar próximo no sítio de Luiz Muniz, as vivências religiosas descritas ocorreram quando eles moravam no sítio São Marcos. No sítio São Marcos seu Antônio viveu até por volta dos trinta e cinco anos de idade, ou seja, até 1986.

Foram forçados a deixar o local devido a construção e ativação da Usina Hidrelétrica de Samuel. Seu Antônio diz que "[...] invadiu os sítios, aqueles sítio baixo, que eram baixo hoje em dia tá tudo debaixo d'água, hoje em dia só tem alguma serra, algum sítio mais alto que está em cima". Ele reclama que além de terem que deixar seus lares e irem para outra região, as pessoas receberam uma "mixaria" que nem de longe compensou o transtorno[218].

A Usina Hidrelétrica de Samuel: "Inundou uma área de 61.000 hectares e expulsou 600 famílias de seringueiros e ribeirinhos. A eles foram feitas inúmeras promessas, mas a maioria não foi cumprida" (PERDIGÃO; BASSEGIO, 1992, p. 2002). Seu Antônio e Dona Rosa reclamam muito dessa desapropriação, eles informaram que o sítio em que foram morar não tinha terra boa para plantar como o anterior.

Devido a inundação do local, eles foram morar num sítio que ficava pouco antes do Distrito de Triunfo, no Km 64, na linha 647. A terra fora batizada de Sítio Santo Antônio. Lá ele morava com sua esposa, seus filhos, sua mãe e seu irmão. Neste lugar eles residiram por aproximadamente vinte anos.

Por volta do início da década de 1990 é que Seu Antônio e seus filhos tomaram conhecimento da existência de festa para *encantados* e de tambores enquanto instrumentos de percussão durante os festejos para estas *entidades*. Nesse tempo também culmina o momento que eles conheceram a Mãe Edite e as interações com pessoas de Porto Velho aumentou.

Seu Antônio disse que: "Aí quando eu vim pro segundo, foi quando eu conheci a Mãe Edite, aí o Seu Risca cismou de eu abrir um *terreiro*, foi quando abri um *terreiro* lá onde eu morava[219]". O Risca é um *encantado* que desce na Mãe Edite e em Seu Antônio e conforme é expresso na fala, o fato do *encantado* da mãe-de-santo "cismar" parece ter sido algo que não foi tão natural, nem algo que havia sido pretendido pelo pai-de-santo anteriormente, já que ele não conhecia esse modelo de *terreiro*.

---

[218]Conforme Francinete Perdigão e Luiz Bassegio (1992, p. 205) constataram, para os atingidos por transtornos advindos da construção da usina, foi pago "Uma indenização irrisória em dinheiro e em duas parcelas. A maioria dos atingidos eram seringueiros que residiam no local há mais de 50 anos e tinham uma situação econômica equilibrada, pois contavam com uma vasta área de extrativismo de látex".

[219]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 16 de janeiro de 2016.

Primeiramente a *seara*[220] que ele criou tinha o nome de Xapanã Rei de Nagô, colocado pelo Caboclo Risca. E aqui começam as transformações da religião de Seu Antônio e Dona Rosa, primeiro com a criação de um nome, já que até então a *mesinha* gerida por ambos não havia tido. No entanto, o nome do lugar foi alterado, Seu Antônio relatou que devido ao fato dele ser filho de Ogum de Beira-mar com Yemanjá, o nome da *seara* deveria se chamar de "São José de Ribamar". É justamente nesse período, no início da década de 1990, que Seu Antônio e seus filhos tomaram conhecimento de tambores em *terreiro*. Aos poucos os dois filhos homens dele foram aprendendo a tocar, tanto por curiosidade quanto por necessidade. É interessante notar que os lugares de culto citados acima não tinham nome, eram chamadas apenas como *mesinha de cura* ou *mesa branca*.

Além dessa transformação, eles começaram a organizar festas para os *encantados*. De princípio, no novo lugar, apenas Seu Floriano recebia festejo. Além dele, o Seu Risca, na cabeça de Seu Antônio, teve duas comemorações festivas na nova *seara*: "Lá eu fazia festa de aniversário de caboclo. Não era só do meu como muita gente fez festa lá [...]. Tinha vez que ia de Candeias até dois ônibus lotado de gente. Lá era a noite todinha[221]".

Seu Antônio não apenas começou a realizar festejos para os *encantados*, mas também principiou as interações de seu *terreiro* tanto com vários religiosos residentes no município de Porto Velho. Os umbandistas da capital passaram a ir em festejos e a realizar alguns *toques* lá, da mesma forma que Seu Antônio e Dona Rosa começaram a frequentar *terreiros* em Porto Velho:

> Eu tive na Fátima, mais de dois anos. Primeiro na Edite, né, aí na Fátima, que a Fátima era só, a gente ajudava ela lá no 4 de Janeiro. Aí depois que fundaram o do Antônio lá no sítio, aí a Marli ia pra lá, a Fátima ia, a madrinha Edite ia. A gente vinha aqui quando era negócio de festa, né, deles, que eu vinha pra cozinhar pra eles[222].

Dona Fátima e Dona Marli são mães-de-santo de Umbanda em Porto Velho. A partir dessa interação, começou a haver um trânsito de pessoas ligadas à Umbanda na *seara* de Seu Antônio e Dona Rosa. Já estes últimos, começaram a visitar outros

---

[220]Na perspectiva desse contexto, a *seara* é um lugar com as mesmas funções que o *terreiro*, porém possui dimensões reduzidas.
[221]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 16 de janeiro de 2016.
[222]Valdomiro de Oliveira Sales/Dona Rosa. Porto Velho, 14 de janeiro de 2016.

*terreiros* da cidade e foram se inserindo no contexto religioso de Porto Velho, de forma a ajudar na realização das festas em outros *terreiros*, como, por exemplo, cozinhar.

Nesse momento, eles afirmaram que já não denominavam o lugar de culto deles como *mesa de cura*, a palavra *seara* ou *terreiro* começou a ser utilizada para a designação do lugar de culto. Já Seu Zé Rufino, que atualmente é a *entidade* que mais *incorpora* em Seu Antônio, só veio ganhar festa em seu nome após este último se mudar para Porto Velho. Somente Zé Rufino e Seu Floriano ganham festejos de aniversário na cabeça de seu Antônio, o segundo apenas festas anuais.

Neste período em que morou no Sítio São João, após ter feito "obrigação" com a Mãe Edite e ter construído a nova *seara*, ele deixou, aos poucos, de receber as *entidades* citadas na seção anterior e passou a receber um novo *encantado*. O Boto Zé Rufino começou a *incorporar* frequentemente em Seu Antônio.

Seu Zé Rufino não foi a única entidade que Seu Antônio começou a receber neste sítio. Ao entrar em contato mais intenso com exu e *pombagira*, tanto ele quanto Dona Rosa conheceram essas entidades mais de perto. Morando no Sítio Santo Antônio, Seu Antônio recebeu algumas vezes o Exu Tranca Rua e a *pombagira* do Cruzeiro. Dona Rosa descreveu como fora sua primeira *incorporação* com *exu*: "Eu tava do lado de fora, a Edite tava lá do lado de fora cantando pra ele, aí eu me lembro que eu cheguei lá, aí não lembro de mais nada[223]".

Esta foi a primeira vez que Seu Antônio *incorporara* com Exu Tatá Caveira. Além deste, fora informada que tinha uma *pombagira*, a Cigana do Egito. Tanto Seu Antônio quanto Dona Rosa, são categóricos em dizer que não gostam de mexer com *exu* nem *pombagira*: "Não gosto de mexer com exu também não[224]". Ao falar de *exu* que pula em fogo e come caco de vidro, perguntei o porquê de eles fazerem esse tipo de ato, Seu Antônio respondeu:

> É prova deles... O exu que faz isso. Quando o caboclo faz isso ele perde sete anos de luz. Não é todo caboclo que faz isso não. Pra ele fazer isso ele tem que cruzar. O Seu Risca uma vez mesmo, na minha cabeça lá no sítio, ele dançou dentro do fogo de álcool. Foi a única vez que eu vi a Rosa falando... esse meu genro que tava aí viu, essa minha filha que tava aí viu também. Ele dançou dentro do fogo de álcool. Foi por causa de uma mulher que tinha lá... Ele desceu sete horas da noite, naquele tempo era cachaça, não era nem cerveja, era cachaça. Aí sentou no chão... começou a beber cachaça, começou a beber,

[223]Valdomiro de Oliveira Sales/Dona Rosa. Porto Velho, 14 de janeiro de 2016.
[224]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 16 de janeiro de 2016

> quando foi duas horas da manhã, essa mulher inventou que tava de pombagira. Ficou bêbada e inventou que tava de pombagira. Ela e outra... aí virou, e virou e mexeu aí começou a tirar a roupa, ficou despida, nua despida. Aí começou dançando no meio salão nua e despida, pra cima e pra baixo, pelada. Aí queria tirar a roupa da outra... a outra não consentiu. Aí seu Risca falou pra elas, disse "Oh, eu não sou caboclo de fazer teste com ninguém. Mas se continuar isso eu vou fazer um teste com você, ver se é pombagira mesmo. Aí a outra disse "É, o que você vai fazer?". Aí diz que ele falou "Se tivesse álcool aqui, eu ia fazer um teste com você, ver se você é pombagira. Ainda vou fazer um teste com você, se você é pombagira mesmo". Aí diz que ela pensava que não tinha álcool lá "É, se tiver álcool pode trazer que eu danço é agora, dentro do fogo"... Aí minha mãe tinha um litro de álcool lá e minha menina falou pra seu Risca "Seu Risca, a vovó tem litro de álcool lá em casa. Eu vou buscar". *Quando a menina chegou com o álcool, a "pombagira" da outra mulher viu e subiu* (pra mim ela tava era bêbada) *e a que tava nua continuo dançando*. Aí ficou só a que tava nua, aí Seu Risca "espirra aí esse álcool todo no meio salão". *Aí o genro dele riscou o fósforo e jogou*. Aí ela pulou dentro do álcool, na hora que ela pulou dentro do álcool, só foi bater lá e pular fora. *Quando pulou fora tava só o fogo, a menina pegou um lençol e apagou o fogo.* Aí diz que ele disse "Boom, a sua pombagira não aguentou o fogo, agora eu que vou dançar". *Ele pulou dentro do fogo e dançou até o fogo apagar. Ela curou mas ainda ficou marcas no pé.* Dançou até o fogo apagar e eu não senti nadinha[225].

Ele associa esse tipo de ato com a perca de sete anos de luz para a *entidade* que pratica esse tipo de ação. É possível observar que após esse contato mais intenso com as práticas religiosas de Porto Velho, um rito como este, tão severo, começou a acontecer. Neste caso, o Caboclo Risca é um *encantado*. O que se vê é um *encantado*, que outrora se dedicava a curar e a auxiliar as pessoas, executando esse tipo de ritual de provação. Ao perguntar o que era *exu*, para Dona Rosa, a mesma respondeu-me:

> Ah, exu é, tudo é. Eu não gosto nem de explicar negócio de exu. O exu é transformado em porco, em..., exu é essas coisas, exu só é coisa ruim. Exu é caveira, é cemitério. *A senhora cultua exu?* Não. Eu zelo eles lá e eu cá. *Lá onde?* Lá na casinha deles. Eu boto vela, boto bebida, pra eles lá, Mas ele lá e eu cá. Nós somos amigos inseparáveis. Não é que eu tenha raiva, é que eu não sou chegada em negócio de exu. Eu nunca fui chegada... Eu nunca fui amante a negócio de exu. Não acho interessante, porque exu faz muito mal[226].

---

[225]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 16 de janeiro de 2016

[226]Valdomiro de Oliveira Sales/Dona Rosa. Porto Velho, 14 de janeiro de 2016.

Tanto Seu Antônio quanto Dona Rosa entraram em contato com essas práticas, já que Mãe Edite, mãe-de-santo de Seu Antônio, havia estimulado que os dois conhecessem *exu*, devido a importância dos mesmos para manter a religião. No entanto, apesar de reconhecerem a existência dos *exus* e saberem que é preciso manter as obrigações do exu em dia para que o *terreiro* fique protegido, ambos mantêm distância de festejos de *exu*. Não vão em outros *terreiros* em dia de festa para *exu* e não realizam nenhuma comemoração para os seus.

Como é possível observar na fala de Dona Rosa, no *terreiro* atual dos dois, eles possuem a casinha de *exu* na parte de frente do *terreiro* e "zela" por eles. Contudo, não gosta e entende que eles fazem mal. A concepção religiosa da Umbanda praticada em Porto Velho, com rituais de exu, conforme Yoshiaki Furuya (1994) ressaltara, que a Umbanda sulista que havia trazido para a Amazônia, transformou a noção espiritual deles. No entanto, devido a grande diferença existente nessas práticas para as quais eles conheceram e cultivaram durante a juventude, houve certa resistência às transformações. Desse modo, eles reinterpretaram a partir de suas teias de significados a presença de *exu* no campo espiritual. Agora eles sabem e reconhecem que *exu* existe, porém, "cada um no seu canto".

Após entrar em contato com os *exus*, fazer o *trabalho* com Mãe Edite e receber *exu* em sua cabeça, tomou maior conhecimento referente a esse *espírito* e da importância que ele tem para o sustento do *terreiro* (coisa que antigamente não era necessário). Então, a partir daí, começou a reservar um lugar para a presença dessas *entidades*, porém fazia apenas o que é estritamente necessário, assim como continua procedendo nos dias atuais.

Além disso, neste segundo sítio não havia pessoas que trabalhassem com *espíritos* próximos deles, assim como havia no Sítio São Marcos. Seu Antônio, Dona Rosa e seus filhos eram os únicos que *trabalhavam* com Umbanda na região. Os outros religiosos que *trabalhavam* com *espíritos* e que apareciam no *terreiro* deles eram residentes na cidade de Porto Velho. Com as festas que Seu Antônio e Dona Rosa começaram a realizar, frequentemente apareciam umbandistas no Terreiro de Umbanda São José de Ribamar.

Há cinco anos atrás, Seu Antônio e Dona Rosa venderam o sítio e vieram morar na cidade de Porto Velho. Seu Antônio construiu a casa e na frente, escorada na parede, construiu um lugar destinado a ser uma pequena *seara*, que hoje é o Terreiro de Umbanda São José de Ribamar.

Neste *terreiro*, frequentam principalmente os familiares, como Neguinha[227], seu esposo e marido. Os filhos de Dona Rosa e Seu Antônio, mas muitos não vão constantemente. Alguns amigos da religião aparecem nas festas. Seu Antônio e Dona Rosa não costumam visitar outros *terreiros*, vão no máximo em três *terreiros* de religiosos conhecidos. Eles fazem isso porque dizem que as práticas religiosas que eles aprenderam é diferente da que observam hoje nos outros lugares, portanto, procuram evitar desentendimentos desnecessários.

As festas realizadas no *terreiro* são apenas para os *encantados*. Eles não realizam comemorações para *exu*:

> Eu boto vela, boto bebida, pra eles lá, Mas ele lá e eu cá. Nós somos amigos inseparáveis. Não é que eu tenha raiva, é que eu não sou chegada em negócio de exu. Eu nunca fui chegada... Eu nunca fui amante a negócio de exu[228].

Isso, colabora para que as práticas dela se diferenciem em muito das demais formas de cultos presentes em outros *terreiros*. Por mais que tenha se transformado, as noções religiosas de Dona Rosa e Seu Antônio, mantêm uma estrutura daquela que eles aprenderam na época em que moravam no sítio. No entanto, em suma, a festa religiosa que há nesse *terreiro* não difere substancialmente das que há em outros da cidade. No próximo “Dia de Festa”, você poderá conhecer um pouco sobre como ocorrem as festas dos *encantados* lá.

[227]Maria das Graças. Ela é carinhosamente chamada de neguinha por todos do *terreiro*.
[228]Valdomiro de Oliveira Sales/Dona Rosa. Porto Velho, 14 de janeiro de 2016.

## 4. QUARTO DIA DE FESTA: SAINDO DA JANELA E ENTRANDO NO TERREIRO

> *Os pés descalços das mulheres batiam no chão de barro, dançando. Requebravam o corpo ritualmente, mas esse requebro era sensual e dengoso como corpo quente de negra, como música dengosa de negro. O suor corria e todos estavam tomados música e pela dança. O Gordo tremia e não via mais nada senão figuras confusas de mulheres e santos, deuses caprichosos da floresta distante. O homem branco batia com os sapatos no chão e disse para o estudante:*
>
> *–Eu caio já na dança... (Jorge Amado, 2008, p. 100)*

> *Durante o momento em que os tambores pararam, para a comida ser servida, passaram alguns filhos-de-santo distribuindo bolo e refrigerante. Peguei um refrigerante e um bolo. Enquanto eu ainda estava comendo o bolo, outra moça passou e me ofereceu outro pedaço de bolo, aceitei. Em um momento em que eu estava observando uns caboclos conversando e reparava nas roupas que usavam, eu estava com as mãos para baixo, segurando o bolo. De repente, chegou uma encantada na minha frente e disse bem alto e com voz firme "Está babujando?". Ela estava séria e eu fiquei sem reação, senti medo, achava que ela estava perguntando se eu estava desfazendo da festa deles. Aí ela ficou me fitando por alguns segundos e falou com meu amigo que estava ao meu lado "Ele não sabe o que é babujar!", ela começou a rir e ele também. Aí comecei a rir meio que sem graça, sem entender. Então a cabocla me explicou que "babujar" é "comer", logo ela estava perguntando se eu estava comendo. Fiquei aliviado e comecei a rir do meu medo. (Leonardo Lucas Britto, 2010)*

Conforme o título desta seção descreve, o convite nesse dia é de que o leitor entre junto comigo no *terreiro,* presencie e participe de duas festas de *caboclos*. A primeira acontece no Terreiro de Umbanda São José de Ribamar, no *terreiro* chefiado por Seu Antônio e Dona Rosa. No segundo *toque*, ocorre o aniversário de 35 anos da Cabocla Braba *incorporada* em Mãe Hóstia, no Centro de Umbanda São João Batista. Mas, aviso que não fui sozinho para esses lugares. Se os *médiuns incorporaram*, cada qual, suas *entidades*, eu também não fiquei sem entrar em *"transe"*. Assim como já deu para perceber desde a abertura da mesa, estive o tempo todo acompanhado por minhas *entidades intelectuais*. Estas me ajudaram, igualmente o *encantado* faz com

seu *cavalo*, dando-me rumos e possibilidades para diferentes problemas interpretativos que emanavam a cada visita ao *terreiro*.

Dentre tantos autores, dois foram demasiadamente impactantes para na minha análise da festa: Muniz Sodré (1988) chamou atenção para que a construção cultural afro-brasileira fosse percebida deixando de lado a perspectiva eurocentrada, rompendo com o cartesianismo e sem se deixar sufocar pelas determinantes da arquitetura ocidental; Eduardo Viveiros de Castro (2002) teve um papel importante ao manusear o perspectivismo ameríndio a fim de entender como os indígenas da Amazônia se percebiam no mundo, compreendiam os animais e a forma como estar entendiam a forma como os animais enxergavam os seres humanos. O esforço desses autores para captar, compreender e expor a complexidade de formas diferentes de ver-viver-atuar-compreender-interagir no meio em que determinados grupos vivem, me estimularam a diminuir minha presunção de conhecimento para escutar, dar valor e entender a forma como meus interlocutores viviam, pensavam, agiam. Entendo que a partir da festa dos *encantados* é possível ter maior noção acerca do modo de viver e de questões relacionadas à forma que os aspectos invisíveis do dia-a-dia tomam forma no momento da comemoração festiva.

Entre, sinta-se à vontade, não precisa tirar os sapatos, e quando a comida for servida, pode repetir se quiser... Ah! Só uma coisa, se tiver com camisa preta, peço que retire, pois, esta cor atrai *espíritos* maus e coisas ruins para o *terreiro*. Por isso que em sessões e festas de *encantados* é pedido que não se vá de preto. Isso pode prejudicar a você ou o andamento da festa. Então, se tiver com camisa preta, é só avisar que pedirei para alguém providenciar uma outra camiseta para você...

### 4.1. Festa Quinzenal no Terreiro de Umbanda São José de Ribamar

No dia 23 de janeiro de 2015 foi realizada um “toque para *caboclo*”, no Terreiro de Umbanda São José de Ribamar. Faz parte da programação deles de a cada quinze dias, organizar uma festa em homenagem aos *caboclos*. Segue uma etnografia da festa que assisti.

Chego[229] por volta das 18:00 no Centro de Umbanda São José de Ribamar e o céu reflete fracamente a luz do sol que se põe. Ao entrar, me deparo com Dona Rosa

[229]Nesta descrição, adoto o presente etnográfico enquanto uma “[...] estratégia discursiva de observação do sujeito e do objeto” (NAGAMI, 2014, p. 2). Essa estratégia vem sendo tomada na

e Seu Antônio que estão preparados para começar a festa. Entro na casa, cumprimento aos dois e sento para conversar. Há alguns netinhos deles andando e brincando do lado de fora do salão de dança. O altar e os assentamentos dos *caboclos* estão, cada qual, com velas acesas. A vela é colocada para "iluminar os caminhos". Acender uma vela para um santo ou *encantado*, é chamar a *entidade* e dar energia para esses *espíritos trabalharem* em prol do sujeito.

Por volta das 18:40, Dona Rosa chamou todos para a novena[230], havia quatro pessoas no quarto em que fica o altar: Dona Rosa, Seu Antônio, a nora deles e eu. Fiquei diante de um altar cheio de santos: Santo Antônio, Maria Aparecida, São Lázaro, São Pedro, etc. A imagem de Jesus estava no centro das demais, acima desta havia uma pomba que simboliza o Espírito Santo. Ao lado do altar há um pequeno assentamento dos *preto-velhos*; encostado no altar dos *preto-velhos*, há um monte formado por pedras, com o orixá Xangô em cima; no lado direito tem um tanque com água, simbolizando o riacho de Yemanjá e com vários *encantados* no seu entorno; e cercando todo o espaço há uma série de imagens de *encantados* esculpidas por Seu Antônio, das quais ele mesmo viu tanto em sonho quanto em suas andanças pelo sítio[231]; bem atrás, de frente para o altar, há um pequeno assentamento de *Cosme e Damião*.

Minha experiência de campo no *terreiro* foi acompanhada pela reflexão de Muniz Sodré (1988, p. 75):

> O espaço sagrado negro-brasileiro é algo que refaz constantemente os esquemas ocidentais de percepção do espaço, os esquemas habituais de ver e ouvir. Ele fende, assim, o sentido fixo que a ordem industrialista pretende atribuir aos lugares e, aproveitando-se das fissuras, dos interstícios, infiltra-se. Há um jogo sutil de espaços-lugares na movimentação do terreiro.

É neste lugar, onde todos falam diversos temas uns com os outros; uns *incorporam*, outros tocam e há aqueles que assistem. Todos participam, até mesmo as crianças que correm pelo recinto. É um ambiente que não possui o mesmo tamanho

---

antropologia desde Bronislaw Malinowski (1978). Minha intenção não é de que esse "presente" da pesquisa perdure *ad infinitum*, mas sim enquanto forma para trazer o leitor para a festa.

[230]A novena é a reza que é feita antes das festas de *encantados*. Nesse caso, a novena ocorreu apenas antes da festa. Porém, quando é em comemoração ao dia de algum santo, a novena é realizada por uma semana, até o dia do festejo. A novena ocorre também no tambor de mina e parece ser forte influência do tambor de mina na Umbanda local (LIMA, M., 2013; LIMA, L., 2011; CARDOSO, 2014).

[231]Na próxima seção abordarei a questão dos *encantados* e as visões que Seu Antônio teve dos mesmos.

do que os olhos cartesianos enxergariam, neste momento, há mais coisas aqui do que visões não instruídas para o espiritual podem constatar. Enquanto a novena é realizada, alguns *encantados* já estão no local, esperando o toque começar para *incorporarem*. Enquanto isso, outros *encantados* estão na *encantaria*, aguardando serem chamados. Os santos estão no céu, escutando a novena para proteger o espaço e os *orixás* estão comandando as *linhas*[232] dos *encantados*.

Essa noção de *terreiro* se conforta na definição de Muniz Sodré, conforme espero que fique mais evidente no decorrer desta seção. Conforme é possível ver nas imagens 1 e 2, não é apenas o cosmos, o céu e os *orixás* que são representados e fixados nesse *terreiro*. Apesar de não viverem mais na zona rural, da floresta não estar a um abrir de porta, o local em que os *encantados* habitam foram trazidos para o *terreiro*. Há desenhos que Seu Antônio fez e pintou, representando os *encantados* e as *encantarias* onde vivem. Na imagem 1, Jesus é tirado do altar com os santos e colocado onde se encaixa segundo a concepção de Seu Antônio, no céu que está acima da terra onde os *encantados* vivem:

> Na Amazônia seus mitos, suas invenções no âmbito da visualidade, sua produção artística são verdades de crença coletiva, são objetos estéticos legitimados socialmente, cujos significados reforçam a poetização da cultural da qual são originados. A própria cultura amazônica os legitima e os institui enquanto fantasias aceitas como verdades. Assim, nesse mundo, os homens, por meio da cultura, passam a usufruir a confiança de estar em seu mundo, expressando uma linguagem poética que vem diretamente da alma, que faz a alma se extravasar como uma fonte incessante, que permite a essa alma nativa se descobrir em um mundo que é seu e no qual funda a compreensão da vida e da natureza nas quais ela está inserida (LOUREIRO, 2001, p. 94).

Por isso que as imagens, algumas das quais Seu Antônio criou, igualmente as pinturas e lugares separados para santos e *orixás*, formam um cosmo, no qual qualquer olho pode enxergar o real e o irreal; o concreto e o simbólico. Onde tudo que é imaginário passa para o visível e interage com o meio e com todos que estão presentes. Neste ponto, entendo que o *terreiro*, enquanto concepção de matriz africana definida por Muniz Sodré, e a cultura amazônica, enquanto percebida por

---

[232]Cada *encantado* desce por uma *linha*. Ao todo, são contadas sete *linhas* que variam de nomenclatura de *terreiro* para *terreiro*. Na próxima seção abordarei esse tema.

João de Jesus Paes Loureiro, encontram uma confluência no Centro de Umbanda São José de Ribamar. Mas para que tudo isso ocorra, é imprescindível rezar, antes...

A novena começa com a oração do “Pai Nosso”, sucedida por “Ave Maria”. Essa sequência foi realizada quatro vezes, com uma oração sucedendo a outra. Dona Rosa era quem puxava as orações e os demais recitavam a segunda parte delas, que está em negrito:

> Pai nosso que estais no céu, santificado seja o Vosso nome, venha nós o Vosso Reino, seja feita a Vossa vontade, assim na terra como no céu. **O pão nosso de cada dia nos dai hoje. Perdoai as nossas ofensas, assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido. E não nos deixeis cair em tentação, mas livrai-nos do mal. Amém**[233].

> Ave Maria cheia de graça, o Senhor é convosco. Bendita sois vós entre as mulheres e bendito é o fruto do vosso ventre, Jesus.
> **Santa Maria, mãe de Deus, rogai por nós pecadores agora e na hora de nossa morte, amém**[234].

Essa sequência é sucedida por uma reza entoada apenas por Dona Rosa:

> Salve Rainha, Mãe de misericórdia. Vida, doçura e esperança nossa, Salve. A Vós bradamos, os degredados filhos de Eva. A Vós suspiramos, gemendo e chorando neste Vale de Lágrimas. Eia, pois, advogada nossa. Esses Vossos olhos misericordiosos a nós volvei. E depois desse desterro, mostrai-nos Jesus, bendito fruto do Vosso ventre. Ó Clemente, Ó Piedosa, Ó doce sempre Virgem Maria. Rogai por nós, Santa Mãe de Deus, para que sejamos dignos das promessas de Cristo. Amém.

Após esta reza, Dona Rosa inicia outra:

> Abençoe esta casa, abençoe esse povo. Que ilumine todos os passos, todas as caminhadas desse povo que rodeia essa casa. Que abençoe a todas as crianças, aquelas que estão no leito de hospital, aquelas que estão na beira de rua, aquelas que não tem nem pai nem mãe. Aqueles velhinhos que estão precisando de um prato de comida, de um prato de pão, lembrai de cada um. Meu Pai, eu peço, Senhor, que proteja, abençoe, que dê a paz e a felicidade a todos.

---

[233]A parte normal é a dita pela dirigente, a Dona Rosa. Em negrito é o trecho rezado pelos demais.
[234]A parte normal é a dita pela dirigente, a Dona Rosa. Em negrito é o trecho rezado pelos demais.

Depois dessas rezas, Seu Antônio faz uma oração, pedindo proteção e benção. Ao fim desta, Dona Rosa começa a entoar uma canção para São Sebastião:

> Nasceste em um berço, do vil paganismo
> A fé de uma santa, recebeu do batismo.
>
> Oh Mártir de Cristo, meu Santo varão.
> Livrai-nos da peste São Sebastião. (Refrão)
>
> Soldado fiel, guerreiro e valente
> Foste transpassado por Onipotente.
>
> Oh Mártir de Cristo, meu Santo varão.
> Livrai-nos da peste São Sebastião. (Refrão)

Em seguida prossegue com outra ladainha:

> Não ter uma dor para no coração lançar. Ensinado por meus olhos, ai que maior são os meus pesar. Senhor Deus, pequei, Senhor, misericórdia. Senhor Deus, te peço pelo amor de Vossa Mãe Santíssima Misericórdia. Ô Maria Mãe de Graça, Mãe da Misericórdia, livrai-me dos gemidos, que a recebemos, na hora da morte. Amém.

A reza é a proteção da festa, é o momento em que se pede para livrar o *terreiro* dos *espíritos* ruins, dos *espíritos* negativos. Neste momento o *terreiro* está sendo fortificado. Jesus fortalece os *encantados* para combater os *espíritos zombeteiros*[235]. A reza perante as imagens, os pedidos aos santos, as ladainhas, são destinadas a pedir proteção para Jesus e os demais santos, para que os enfermos sejam consolados, assim como todo e qualquer necessitado, além também de pedir proteção para o *terreiro* e as pessoas que fazem parte do grupo. Os *encantados* dizem muito acerca da importância de rezar antes de começar, já que a Umbanda é a mesma coisa que o catolicismo, segundo entendimento deles. Não é bom começar a festa sem a novena.

Após o término da novena, Seu Antônio puxa um ponto de Oxóssi. Na metade dele, Dona Rosa começa a tocar o maracá junto:

> Oxóssi na mata é guerreiro

---

[235]Os *espíritos zombeteiros* são almas de mortos que ficam vagando pela terra e onde chegam podem atrapalhar qualquer coisa e podem se fazer passar por *encantados*, mesmo não sendo. Ou seja, esses *espíritos* possuem a capacidade de mentir. Por isso, a reza é importante, pois *espíritos zombeteiros* podem atrapalhar a festa. Na próxima seção discutirei melhor a cerca desses *espíritos*.

Oxóssi na mata é caçador
Oxóssi na mata é guerreiro
Oxóssi na mata é caçador
Oxóssi controlai as linhas
Vem trazer caboclo das matas de Omolokô
Oxóssi controlai as linhas
Vem trazer caboclo das matas de Omolokô.

Enquanto nas orações e rezas anteriores o foco era a benção e misericórdia de Deus, e a benção dos santos, neste momento é possível perceber que a canção se volta para que o caminho de chegada dos *encantados* seja preparado pelos orixás. Em específico, Oxóssi, que é o *orixá* que habita nas matas e controla os *encantados* das florestas; geralmente os *encantados* dessa *linha* são índios, seringueiros, os que foram *encantados* em cobras, em onças, em pássaros, em animais de caça. Esses *encantados* chegarão às "matas de Omolokô" ou seja, o *terreiro*, o salão de dança onde essas *entidades* irão cantar, dançar e se relacionar com os seres humanos em uma de suas diversas formas de realizarem essa interação.

Após isso, o seguinte ponto é entoado enquanto é acompanhado pelo som do tambor, tocado pelo *tambozeiro* Tinoco, filho de Seu Antônio e Dona Rosa. Enquanto isso, a gente se dirige ao salão principal e Dona Rosa, Seu Antônio e a nora deles já começam a dançar.

Oxóssi é a Luz que nos alumeia.
Oxóssi é a nossa estrela guia.
Salve o Rei de Oxóssi
Salve o caboclo real
Salve a Linha de Umbanda
Cidade do Juremá.

Neste ponto se está salvando as linhas da mata, convidando o povo que habita na floresta para participarem da festa. Quem é o povo da floresta? São os *encantados*. A Jurema, citada nesse ponto, concepção deles é uma imensa cidade *encantada*, onde habita uma imensa família de *encantados* da Jurema. Oxóssi é o *orixá* das matas, das florestas e da caça. Muitos dos *encantados* que são índios, são da linha de Oxóssi, na Umbanda.

**FIGURA 1: cantando pontos de abertura[236]**

Foto: Leonardo Lucas Britto, 2015.

O tambor é tocado junto com o acompanhamento do maracá, ritmado por Dona Rosa.

Ele é Rei, é Rei Sebastião.
Ele é Rei, é Rei Sebastião.
Ele é Rei, é Rei Sebastião.
Ele é Rei, é Rei Sebastião.
Se o nosso Rei descer aqui
Vai ao fundo o Maranhão.

Este ponto significa que Rei Sebastião, que está no Maranhão, vem para o *terreiro* de Porto Velho, ao ser invocado. Ele leva força ao *terreiro*, já que o Maranhão é um local de grande irradiação de energia para a Umbanda e para a Linha do Oxóssi. A força que o Maranhão tem é devido à proximidade que possui com Amazonas, tanto o rio quanto o Estado, já que é neste espaço em que está toda a força dos

[236]Em pé está Seu Antônio; tocando tambor está Tinoco e sua filha. Reparar que lá fora tem um senhor e outras pessoas que não estão dentro do *terreiro*. No desenho da parede é possível observar Jesus em um monte e uma *encantada* em terra firme. Na próxima seção essas imagem será discutida.

*encantados*[237]. Sincretizado com São Sebastião. Rei Sebastião e São Sebastião são o mesmo ser, na visão desses religiosos[238]. Para esses sujeitos, a *encantaria* e a Amazônia estão estritamente ligadas. Na Amazônia é onde está a força dos *encantados*. A força que há nesse espaço se dá devido à preservação que ainda há, por causa da multiplicidade de vidas que habitam nessa imensa floresta, por causa das *encantarias* que existem nas matas e rios dessa região.

A disposição no salão não cria um círculo, pois há três pessoas bailando. Porém, em outras festas em que havia mais dançantes, formava-se um círculo no meio. Seu Antônio dançava com pequenos passos na frente do tambor; atrás dele estavam Dona Rosa e sua nora, bailando e cantando.

> Eu abro a nossa gira
> Com Deus e Nossa Senhora
> Eu abro nossa gira
> Ô saravá quem está aqui dentro;
> Ô saravá quem está lá fora.
> Eu abro a nossa gira
> Com Deus e Nossa Senhora
> Aruê quem está aqui dentro
> E sarava pemba de Angola.

Este *ponto* também é de salvação. "Saravá" é uma saudação, segundo a compreensão dos umbandistas deste *terreiro*. Há a chamada para abertura da *gira* com Deus e Nossa Senhora, como já salientado anteriormente, para que tudo ocorra bem durante a festa. A *gira* é a roda de dança, cuja presença dos médiuns, todos com energia, formam um campo de força, impedindo que *entidades* indesejadas adentrem. Em uma festa neste *terreiro*, após o *espírito*[239] sair do corpo de uma moça, ela tornou a chorar. O *encantado* Risca, na cabeça de Mãe Edite, disse que era porque não

---

[237]Este ponto é uma variante de uma versão apresentada por Sergio Ferretti (2013) "Rei, rei, Dom Sebastião, quem desencantar Lençóis bota abaixo o Maranhão", de acordo com esse antropólogo: "[...] é o refrão de uma conhecida toada repetida nos cânticos dos terreiros em homenagem a Dom Sebastião, prevendo uma catástrofe com o desaparecimento do reino deste mundo que seria transformado no reino do outro mundo [...]" (FERRETTI, S., 2013, p. 264). Como se pode observar, a interpretação que se dá neste *terreiro* para esse ponto difere do caso estudado por Sérgio Ferretti e presente no Maranhão.

[238]O culto a Rei Sebastião está presente no tambor de mina, na cura e na pajelança no Maranhão. De acordo com Sérgio Ferretti (2013, p. 270), ele é homenageado no dia de São Sebastião e costuma descer nos *terreiros* "[...] em junho, durante as festas do bumba-meu-boi, em agosto, época do aniversário da batalha de Alçácer-Quibir, ou em janeiro, na festa de São Sebastião". Nesses locais o Rei Sebastião não é o São Sebastião. Talvez devido a analogia da época de festejo de Rei Sebastião com São Sebastião, neste *terreiro* os dois foram sincretizados.

[239]Esse *espírito* é a *encantada* dela. Fazia um tempo que a moça não estava com suas obrigações para com a *entidade* em dia.

estavam fazendo a roda. Segundo esse *encantado*, quando se faz a roda, as *incorporações* ocorrem de forma tranquila e ainda se evita a presença de *entidade* que não fora convidada. Nos mais experientes, dificilmente qualquer *espírito* indesejado *incorporará* na pessoa. Isso pode ocorrer quando a pessoa ainda está iniciando na religião, já que durante esse período de iniciação a sua *crôa*[240] fica mais fácil de ser tomada.

Os *pontos* cantados no início, já no salão de dança, são destinados a abrir a gira[241]. Como se pode observar, há a presença dos santos nos pontos, mostrando que a menção aos mesmos não se dá apenas no momento da reza. Além disso, quando os *encantados* conversam ou atendem alguém em dia de festa, os santos aparecem nas falas dos mesmos. Isso mostra que a presença dos santos católicos não é estanque. Os santos não aparecem apenas no momento da reza para abrir a festa. Eles permeiam todo o momento de realização da mesma, do começo ao fim.

Seu Antônio, já nos primeiros pontos, baila como se tivesse sendo rodeado[242] por algum *espírito*. Ele aparenta estar desequilibrado, passando a mão diversas vezes na cabeça, sem aparentar muita firmeza ao pisar no chão. O *tambozeiro* toca com sua filhinha sentada ao seu lado, uma criança de 4 anos de idade. Enquanto isso, há algumas pessoas lá fora e outros ainda não chegaram.

Ô trovejou relampeou
É raio com risca e trovão.
Ô trovejou relampeou
É raio com risca e trovão.
Ô capim verde e verde cana

---

[240]*Crôa* e cabeça significam a mesma coisa. É a parte da consciência que o *espírito*, ao *incorporar*, toma e é a partir daí que ele terá controle sobre o corpo.

[241]Nos *terreiros* em Porto Velho, se chama de gira a roda de dança destinada a receber os *encantados* por meio de incorporação que se forma no salão. Isso se dá em festa. Mas também já ouvi sendo chamado de gira sessões de cura de *encantados*, que é diferente de festa, porém, nestas havia uma roda de dança, não era apenas cura. De acordo com Olga Cacciatore (1977, p. 134) “etimologicamente o termo port. deveria ser com ‘j’, mas o ‘g’ foi consagrado pelo uso. F. – quimbundo: ‘njila’ – giro”. Ou seja, significa giro, que se relaciona com o círculo que é formado pelo posicionamento dos médiuns no salão. O significado que esse termo, gira, possui em Porto Velho não difere do que a autora elencou em seu dicionário.

[242]Rodeado, sombreado ou irradiado, essas palavras são usadas quando se quer dizer que: 1) uma entidade, seja ela qual for, está rodeando o médium porém ainda não o incorporou, isso pode ocorrer por causa do médium não estar preparado para receber o *espírito* ou então porque a entidade está quase para incorporá-lo, nesse segundo caso se encaixa o que está ocorrendo com Seu Antônio neste momento; 2) Isso pode significar também que o *espírito* não está totalmente incorporado no médium, podendo, assim, este ter leve consciência e/ou lembrança do que o *espírito* está falando e fazendo, já vi isso acontecer bastante com criança ou então com pessoas que não estão habituadas a incorporar, mas nada impede que ocorra com alguém experiente; 3) pode ser também quando o *espírito*, conscientemente, decide rodear a pessoa e até fazer e/ou falar algo como sendo o *cavalo*.

É raio com risca e trovão
Ô Capim verde e verde cana
É raio com risca e trovão.

O ponto acima é do Caboclo Risca, um *encantado* que pertence à *linha* de nagô, ou seja, é africano. Cada *encantado* vive em uma cidade *encantada*. O Caboclo Risca mora no encontro do raio com a pedra, por isso "É raio com risca e trovão".

Ele escreveu o seu nome na areia
Sentiu saudade do Seu Nagô
Os passarinhos de alegre cantador
Caboclo Risca está em terra
Foi seu pai quem mandou.

Seu Antônio dançava até que deu uns passos para trás e se desequilibrou. No processo de *incorporação* com Zé Rufino, Seu Antônio gira em círculos com seus braços abrindo e fechando, com passadas curtas segue o ritmo do tambor. Ele fica assim por alguns segundos até que Zé Rufino assume o *cavalo* de vez. Zé Rufino dança até o ponto terminar e assim que os tambores param, entre a sucessão de pontos, ele urra "Úuuuu, úuuuu", se curvando e, virado para os tambores, dá três palmas dirigidas ao chão antes de se dirigir para o cômodo do *terreiro* em que fica o altar. Após isso, vai até o cômodo em que está o altar, para colocar seus acessórios: chapéu e espada[243]. Por fim, saúda o altar antes de retornar ao salão de dança.

O chapéu e a espada, são acessórios de identificação do *encantado*, já que cada um tem um chapéu diferente e com cores diferentes e há aqueles que não usam chapéu: como os *índios*. No entanto, não servem apenas para isso. A espada é utilizada pelos *encantados* para curar, para benzer, para assessorar uma pessoa possessa por um *espírito* negativo. A espada do *encantado* pode limpar a pessoa de energias ruins ao ser manuseada pelo *encantado*. Por isso, não pode ficar sendo pega por qualquer um.

O ato de Zé Rufino saudar o tambor, a saída e o altar ao chegar tem um significado para eles. Ao salvar o tambor, está pedindo força, pois os tambores da casa possuem energia. Os tambores não podem apenas estar afinados, é necessário

[243]A espada do *encantado* é o pano que ele usa cruzado no corpo.

que ninguém ruim ou com *espíritos negativos*[244] toquem nos mesmos, caso contrário poderá fazer a festa desandar. Ao saudar a porta, significa que se está cumprimentando o *pessoal da rua*, ou seja, os *exus* e as *pombagiras.* São chamados assim por viverem na rua, por causa das oferendas aos mesmos ser feita na rua e também por causa da profissão de muitos deles, em vida, ter sido na rua[245]. São estes a primeira linha de defesa de tudo que é ruim que vem de fora. Se alguém fizer uma *macumba* contra o *terreiro*, os *exus*, se os religiosos estiverem com as obrigações em dia, serão os primeiros a defender o *terreiro*.

No ato de saudar o altar se pede força e proteção a Oxalá e a todos os santos. Os *encantados* precisam saudar todos esses lugares, inclusive Yemanjá, Xangô, Ogum e Nanã, pois é um dever que eles possuem. É também uma forma de se diferenciarem dos *exus* e saber se é um *encantado* que está *incorporado* ou outro *espírito*[246].

Com seu chapéu verde claro, com seu ponto riscado desenhado na frente, em amarelo, e sua espada[247] azul atravessado do seu ombro à sua cintura e segurando um cigarro, Zé Rufino puxa um ponto:

Subi a Serra, as pedreiras de Xangô
Subi a Serra, as pedreiras de Xangô
Trabalho nas sete linhas
Ô saravá meu pai Xangô
Trabalho nas sete linhas
Ô saravá, meu pai Xangô.
Desci a serra fui morar nas cachoeiras
Desci a serra fui morar nas cachoeiras
Salve a linda cachoeira, sarava mamãe Oxum.
Salve a linda cachoeira, sarava mamãe Oxum

Este ponto é do Caboclo Zé Rufino. Todo *encantado*, ao *incorporar*, precisa cantar seu ponto. Esta é uma maneira dele se apresentar, dizer quem é. Neste ponto é descrito o lugar em que Zé Rufino vive. As pedreiras de Xangô significam as pedras das cachoeiras que se completam com as águas de “mamãe Oxum”. A cachoeira é

---

[244]*Espíritos* negativos podem ser de pessoas mortas que alimentaram ódio ou de demônios. A maldade que a pessoa cultiva também faz com que a mesma fique com uma carga negativa. Na próxima seção farei a distinção acerca dos *espíritos* na concepção das pessoas deste *terreiro*.
[245]Alguns *exus* e *pombagiras*, foram criminosos ou prostitutas, embora nem todos, pois há *exus* que são médicos.
[246]Na próxima seção será abordada a diferença do *encantado* para *exu* e demais *espíritos* que existem.
[247]Espada é o nome que se dá ao pano que o *encantado* usa após *incorporar*.

formada tanto por águas, domínio de Oxum, quanto por pedreira, que é o domínio de Xangô. Zé Rufino foi *encantado* em uma cachoeira no Rio Jamari[248].

O tambor segue quente, da mesma forma que o *terreiro* está abafado e os corpos dos dançantes seguem se movimentando. Não há passos coreografados e cada ponto requer que o tambor siga um ritmo diferente, levando quem dança a mudar os passos. Ao conversar com o *tambozeiro*, disse-me que em outros *terreiros* de Porto Velho se usa outros ritmos de toque para o mesmo ponto. Durante outra festa apareceu um *encantado* nesse *terreiro* e ao *tambozeiro* tocar um ponto, a *entidade* disse para acelerar, pois não estava no mesmo ritmo. Isso mostra o quão que as diferenças de terreiro para *terreiro* não se mostram apenas na questão doutrinária ou simbólica, mas até na forma musical.

**IMAGEM 2: Chegou Zé Rufino**

FONTE: Leonardo Lucas Britto, 2015.

Da mesma forma que Seu Antônio, Zé Rufino canta e dança virado de frente para os tambores. Dona Rosa e sua nora estão posicionadas atrás, formando um triângulo. Mas isso ocorre porque o espaço é pequeno e por só haver três pessoas na

[248]Na próxima seção abordarei acerca da história do *encantado* Zé Rufino.

gira, pois após a reforma em que o salão quase dobrou de tamanho e nas festas em que foram bastante pessoas, se formou roda de médium. Quando se forma a roda, diz-se que se forma uma corrente de energia. Isso é muito importante para que principalmente os iniciantes e aquelas pessoas com dificuldade de *incorporação* consigam *incorporar* com seus *guias*.

Em festa em que o Seu Risca está *incorporado* na Mãe Edite, ele fica o tempo todo mandando as pessoas formarem a corrente e canta encostando em quem ainda não incorporou e joga sua espada na cabeça das pessoas para que isso chame os *encantados*. Seu Campineiro, na cabeça de Dona Rosa, sempre dança encostando na Neguinha, para chamar logo Maria Babassueira. Os próprios *encantados* brincam entre si e com os presentes.

Em outra festa ocorreu de uma das filhas de Dona Rosa cumprimentar Seu Campineiro e ele abraçar a moça com uma das mãos na cabeça dela e ela já rodar *incorporada* com uma *encantada*. Quando a entidade faz esse tipo de gesto, é outra forma dele chamar a *entidade*, porém de forma imediata, diferente do modo anterior.

A filhinha do *tambozeiro* sai às vezes do salão, para em seguida voltar: olha para Zé Rufino e vê sua avó dançando, depois sai de novo. Depois de alguns pontos, Dona Rosa *incorpora* e seu *caboclo* urra bem alto “Iôooi, Iôooi”, enquanto isso ele dança girando, tira a presilha que prende o cabelo da mãe-de-santo e se retira do salão de dança andando de costa. Após adentrar no outro cômodo, vira de frente para o altar e começa a girar, no ritmo do tambor, urrando “Iôooi, Iôooi” na frente do altar. Após para de girar, fica defronte para os santos, balançando para a direita e para a esquerda, ainda no ritmo da música, e continua a urrar “Iôooi, Iôooi”, enquanto faz isso, Rompe-Mato saúda os santos. Após saudar, a neta de Dona Rosa entrega o *ato* e a *espada* verde do *encantado*.

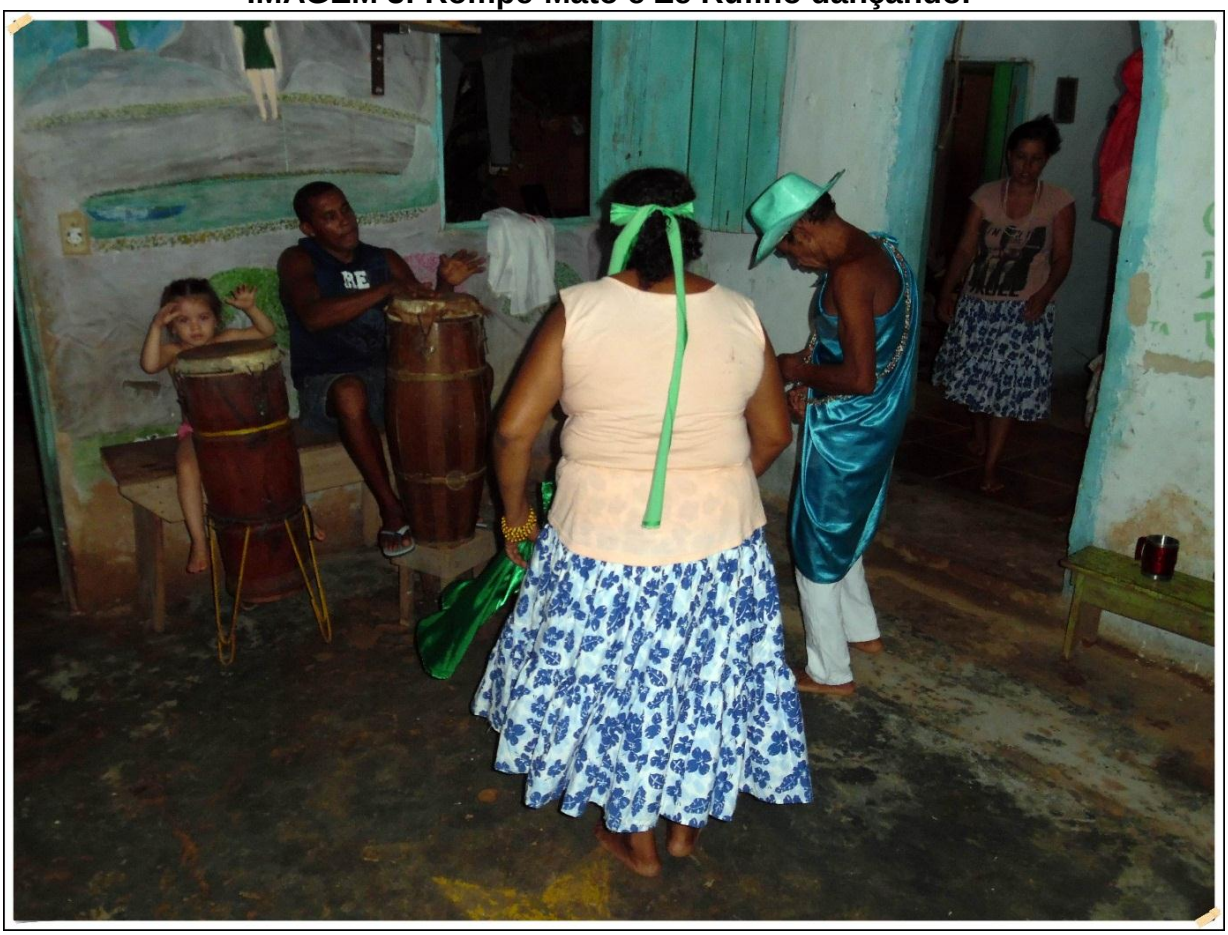
Antes de *incorporar* com Rompe-Mato, Dona Rosa estava com uma camiseta rosa claro e um saião branco com flores azuis. Após a *incorporação*, mesmo sendo *caboclo* homem, ela continua com a saia, acrescida dos adereços do *caboclo*: um ato[249] de cabeça verde, uma espada verde e um pano atravessado de seus ombros até sua cintura, verde. Na maioria dos *terreiros* de Umbanda, quando o *encantado* masculino *incorpora* numa mulher, a *entidade* veste uma calça. Dos *terreiros* de Umbanda que eu frequentei, este é o único que vi tal proceder com relação à roupa.

[249]Ato é o nome do pano que é enrolado na cabeça do *encantado*.

Essa característica de mulher vestir saia independente do sexo da *entidade* e de homem não vestir vestido quando *incorpora* uma *entidade* feminina, é algo que observei em festas que assisti no Barracão de Santa Bárbara, cuja religião é o Tambor de Mina.

Quando *caboclo* Rompe-Mato retorna no salão de dança, o *tambozeiro* deu uma pausa enquanto Zé Rufino estava sentado ao lado da passagem para o cômodo em que fica o altar, em seu banquinho, tomando cerveja e conversando. *Caboclo* Rompe-Mato retorna de costas ao salão, após entrar, se posiciona a frente de Zé Rufino, urra “Iô, iô”. Zé Rufino, por sua vez, levanta-se e urrando “Úuu”, segura na mão direita de Rompe-Mato e ambos batem ombro na saudação. Na ordem: ombro direito depois ombro esquerdo.

**IMAGEM 3: Rompe-Mato e Zé Rufino dançando.**



FONTE: Leonardo Lucas Britto, 2015.

Enquanto isso, a filhinha do *tambozeiro* volta para o salão e seu pai a coloca sentada no banco em que ele está sentado. Ela o vê tocando tambor e tenta tocar um

dos tambores que está a sua frente, ajudando seu pai da forma que consegue. Nisso, Seu Rompe-Mato, que havia *incorporado* em Dona Rosa, segue cantando:

> Caçador, na beira do caminho.
> Ai não me mate essa Coral, na estrada.
> Se ela abandonou sua choupana, caçador
> Foi no romper da madrugada, caçador.
> Ela não tem lar, Ela não tem moradia
> A Jiboia lhe tomou a folha que trazia.

A Cobra Coral à qual o ponto se refere, é um *encantado*. Frequentemente as pessoas cruzam com *encantados* em forma de animal sem se dar conta. Não foram poucas as vezes que Zé Rufino me disse que vê direto pessoas na beira do Rio Madeira, enquanto ele está em forma de Boto. Ele diz que as pessoas nem sabem que estão sendo observadas por ele. Até mesmo eu, após voltar de uma viagem que fiz a Humaitá, ele viu, quando eu passeava de barco. Segundo Zé Rufino, ele era um dos botos que apareceram no rio no momento em que eu estava apreciando a paisagem.

Enquanto Rompe-Mato canta, Zé Rufino alterna entre acompanhá-lo a dançar/cantar e sentar em seu banquinho para beber uma “espumosa”. Após uma pausa, Rompe-Mato me cumprimenta, urrando “Iôooi”, pegando em minha mão direita e batendo ombro, igualmente fizera com Zé Rufino, e retorna a cantar:

> Na minha Aldeia,
> Tem os meus caboclos.
> Na minha gruta tem Cachoeirinha.
> No meu saiote tem Pena Dourada.
> Meu capacete brilha na alvorada.

Durante outra pausa dos tambores, Rompe-Mato vê alguns netinhos de Dona Rosa entrando e saindo do salão, se dirige até uma menininha que está com a mamadeira, a pega no colo e a levanta com as duas mãos, olha para a criança e diz, com uma voz mais grave e rouca, “Boa noite, você me entende? Um beijo”. Então ele a coloca a criança no chão, Zé Rufino está na frente do altar, sem seu chapéu e seu ato. Urra “Úúu”, e sai da cabeça de Seu Antônio para que ele possa ir ao banheiro[250].

---

[250]Quando a bexiga do *médium* está cheia, o *encantado* se retira para que o *cavalo* possa esvaziá-la. Em alguns *terreiros*, quando *espírito* homem está *incorporado* em homem e *espírito* feminino está

Quando retorna ao quarto em que está o altar, Seu Antônio meio que se curva com os braços abertos e Zé Rufino urra “Úúu”. O *encantado* está de volta.

Após cantar alguns pontos, dançar, conversar um pouco, Seu Rompe-Mato entoa um ponto de despedida:

> Eu vou embora
> Vou na cidade da Jurema, eu vou
> Ai ê, Rompe-Mato, eu vou embora.
> Vou na cidade da Jurema, eu vou.
> Ai eu vou, na mata virgem, meu Pai.
> Eu tô, com Deus e Nossa Senhora.

É comum que os *encantados* cantem pontos de despedia quando vão embora, mas não é obrigatório entoá-los. Ao se despedir, ele pede força para Deus e Nossa Senhora, da mesma forma que o ser humano faz. Neste ponto está descrito o local para onde se está indo, enquanto *encantado*, para uma mata, mas não qualquer, é um ambiente que é “virgem”, não foi explorado por homem nenhum, ninguém desmatou nem poluiu, é nesse lugar que esse *encantado* habita, seu *encante*, onde se situa a Cidade da Jurema, lar de vários outros *encantados*[251]. Na concepção destes religiosos, os *encantados* não ficam vagando na terra, como fazem *espíritos desencarnados* perdidos. Os *encantados* podem passar pela terra e por lugares na forma de *espírito*, e fazem isso constantemente, mas eles habitam na *encantaria*.

Enquanto Rompe-Mato entoa, aos poucos vai deixando o corpo de Dona Rosa. Ele tira o pano verde de cabeça e o entrega, junto com sua espada verde, para a nora de Dona Rosa e segue dançando em círculos. Enquanto Dona Rosa, aos poucos, retorna a si, seu corpo treme, se desequilibra, embalado pelo ritmo do tambor. Nisso, sua filha biológica a ajuda para que não caia e retome a sim. No processo de *desincorporação*, ela continua dançando no ritmo do tambor, apesar de desequilibrada e com movimentos mais bruscos e sem um “rumo” aparente, o ritmo não some de seu corpo. Após Rompe-Mato sair, Seu Campineiro desce logo em seguida na cabeça de Dona Rosa e começa a animar ainda mais a festa, cantando alto e dançando de forma que todo o espaço do *terreiro* seja preenchido por seus passos.

---

*incorporado* em mulher, a *entidade* não costuma sair para esvaziar a bexiga. A própria *entidade* se dirige ao banheiro.

[251]Ver na seção anterior a menção à Jurema enquanto cidade.

**IMAGEM 4: Seu Campineiro em terra**

FONTE: Leonardo Lucas Britto, 2015.

Neste ponto, eles alternaram o nome das *entidades* conforme as estrofes eram iniciadas. Este é um ponto de “chamada”, em que por meio da invocação dos nomes dos *encantados* se chama com mais intensidade as entidades. Para o *encantado* descer não é necessário que no momento seu ponto esteja sendo entoado. Contudo, quando o ponto está sendo cantado, a força que a invocação exerce sobre ele é maior. Algumas pessoas *incorporam* facilmente em suas entidades, outras não. As causas para que alguns tenham dificuldade em *incorporar* pode ser desde uma não constância do filho nas obrigações que deve à sua *entidade* até mesmo o fato do *encantado* estar em um processo de se afastar da pessoa.

Ele vem rolando, Seu Jatapecanga
Ai ele vem rolando.
Ele vem rolando até a boca do tambor
Oi chama quem me chamou
Oi chama quem me chamou
Oi chama quem me chamou
Oi chama quem me chamou.

> Ela vem rolando, Cabocla Braba
> Ai ela vem rolando.
> Ela vem rolando até a boca do tambor
> Oi chama quem me chamou
> Oi chama quem me chamou
> Oi chama quem me chamou
> Oi chama quem me chamou.

Após esse ponto, Neguinha acaba de chegar. Enquanto isso, ao perceber a entrada dela, Seu Campineiro entoa o ponto que ela sempre canta:

> Vou chamar Verequete, Vou chamar
> Vou chamar Verequete, Vou chamar
> Vou chamar Verequete, Vou chamar
> Vou chamar Verequete, Vou chamar
> Ai ai ai ai, Averê.

Quando o *ponto* de Averequete começou a ser entoado, Neguinha entrou no salão e ficou dançando enquanto era executado. Em seguida, Seu Campineiro variou o ponto com o nome de Maria Babassueira, que é a *encantada* que incorpora na Neguinha.

> Vou chamar Verequete, Maria
> Vou chamar Verequete, Maria
> Vou chamar Verequete, Maria
> Vou chamar Verequete, Maria
> Ai ai ai ai, Maria.

As letras dos pontos não são fechadas, nem prontas e acabadas. É possível variar, improvisar de acordo com o momento e o exemplo do que aconteceu com este ponto é bem elucidativo quanto a isso. Além disso, tanto a improvisação quanto as constantes repetições que esses versos são repetidos fazem parte dos traços básicos da musicalidade africana:

> Repetir é provocar a manifestação da força realizante. [...]. A improvisação é precisamente a ativação da margem mítica – que permite o confronto de um instante real, imediato, particular [...] com a temporalidade instituída pela vida social e produtiva (SODRÉ, 1988, p. 131).

No ritmo da música, da repetição, da improvisação, dos risos, dos olhares, do suor que começa a escorrer tanto em quem está dançando/tocando quanto naqueles

que apenas assistem, já que o pequeno cômodo está duplamente aquecido: o Sol que passou a tarde toda jorrando raios no lugar e as pessoas presentes com o calor humano. Assim, a partir do que está acontecendo na festa junto com os apontamentos de Muniz Sodré (Ibidem), entendo que a repetição cria um estado atual de manifestação de força realizante, ou seja, chama as *entidades*, convida-as para se fazerem presentes, evoca a energia dos *encantados* e coloca em estado de ativação a criatividade de cada um, no qual a partir do instante de realização devaneante da realidade, se cria uma quebra em relação ao cotidiano no qual esses religiosos não podem expressar suas criatividades a todo momento nem em qualquer lugar; onde os termos da produção do mercado não é coercitivo para guiar cada corpo no rumo ao que dará lucro.

Outra observação é que essa letra é uma variante do que é cantado no Tambor de Mina em Porto Velho[252] (LIMA, M., 2011). Averequete é um *vodum*[253] cultuado no Tambor de Mina e como se pode ver, a exemplo este *terreiro*, há presença de músicas do Tambor de Mina na Umbanda em Porto Velho[254]. Este ponto reforça a tese de que neste *terreiro* se pratica uma Umbanda amazonizada.

Por volta das 21:00 horas, quem quisesse comer estava servida a janta. Era galinha caipira com vatapá, o prato. Mas só come quem não está *incorporado* ou quem sabe que poderá *incorporar* ao longo da festa, pois para receber os *encantados* é preciso estar com o estômago vazio. Em todas as festas eles fazem uma janta, para os convidados comerem e para os *médiuns* se servirem ao término. Os mesmos dizem que os *encantados* são pesados demais para serem recebidos de estômago cheio. Se alimentar antes da *incorporação* pode resultar em mal-estar, vômito, dor de cabeça, falta de ar excessivo.

Quando o Clemi, pai-de-santo de Dona Rosa, chega no *terreiro*, cumprimenta as *entidades* que estavam em terra e já se dirige para a mesa onde está o maracá para ajudar a cantar e a fazer som:

---

[252]A historiadora Marta Valéria de Lima (2001, p. 319) registrou uma variante dessa letra que é tocada no Barracão de Santa Bárbara em Porto Velho “Vou chamar Verequete/ Averê/ Chamá Vererquete/ Averê/ Ai, ai, ai, Averê/ Ai, ai, ai, Averê”.

[253]De acordo com Sergio Ferretti (2009, p. 314), *vodum* é “Uma divindade, em jeje, que corresponde a orixá em nagô. [...]. São considerados intercessores entre Evovodum, o Deus Superior, e os homens. *Incorporam-se* durante o transe nas vodunsis ou filhas-de-santo”.

[254]Além desta minha constatação, há as pesquisas de Marta Valéria de Lima (2013), Luciano Leal de Lima (2011), Hiago de Paiva Cardoso (2013) e Leonardo Lucas Britto (2013) que também apontam algumas relações estreitas que há entre o tambor de mina e a Umbanda na cidade.

Olhei pra cima vi o céu azul
Olhei pra terra e vi jardim de flor
Meu pai me chama, pra que meu pai me quer
Meu pai é rei, da Linha de Xangô
Olhei pra cima vi o céu azul
Olhei pra terra e vi jardim de flor
Meu pai me chama, pra que meu pai me quer
Meu pai é rei, da Linha de Xangô.

Tambor, tambor
Ô vai buscar quem mora longe, tambor
Ô vai buscar quem mora longe, tambor
Ô vai buscar, mas sem demora, tambor.

No primeiro ponto mostra a relação que há entre a natureza e os *encantados*. “Céu”, “terra”, “jardim de flor”. O segundo ponto é de “chamada” para o *caboclo*, nele é expressa a importância que o tambor tem para o ritual. Pois é o som do tambor, mediante a palma da mão que o encosta no couro, juntamente com as vozes, que chama o *encantado*. Em algumas festas, quando alguns encantados estão demorando a descer e é entoado um ponto de “chama” bem animado, os mesmos pesam a mão no tambor e aceleram o ritmo, a fim de que as *entidades* desçam. No fim deste último ponto, é acrescentado uma variação improvisada:

Ô vai buscar, mas sem demora, tambor
Ô vai buscar Babassuê, tambor
Ô vai buscar, mas sem demora, tambor
Ô vai buscar Babassuê, tambor

Mesmo assim, a *encantada* Maria Babassueira não desceu. Essa *encantada* demora demais para descer em Neguinha. Certa vez, Maria Babassueira me disse que estava se distanciando da “matéria em que descia”, mas as causas disso serão vistas quando na seção em que será tratada das concepções religiosas de Neguinha e vivência dela na religião.

Neguinha baila junto aos *encantados* sabendo que a qualquer momento “certa senhora poderia descer em sua cabeça[255]”. Hora ou outra esboça um sorriso, quando Seu Campineiro encosta nela, sabendo que este *encantado* pretende chamar Maria Babassueira em sua *crôa.* Precisou alguns *pontos* serem entoados para enfim a *encantada* descer. Mas quando desceu, trouxe consigo sua animação peculiar.

[255]É a forma que a mesma se refere à Maria Babassueira, ela nunca a chama pelo nome.

Maria Babassueira foi saudar o altar, pegou sua espada e voltou ao salão de dança. Após alguns pontos que estavam sendo entoados, ela puxou o seu e enquanto dançava formando círculos e mexendo sua espada branca conforme o ritmo da música e suas passadas. Quando ela girava, seu saião branco formava um grande disco:

Ê Bá, ê Bá,
Ê Bábaê
Eu sou devota de Bá (Maria Babassuê)
Eu vim no mato e vim na terra
Deixa a terra estremecer
Eu sou devota de Bá (Maria Babassuê)
Ê Bá, ê Bá,
Ê Bábaê
Eu sou devota de Bá (Maria Babassuê)
Eu vim no mato e vim na terra
Deixa os caboclinho descer
Eu sou devota de Bá (Maria Babassuê).

Este ponto é de Maria Babassueira. O “Bá”, é uma menção a Santa Bárbara. Isso significa que onde se lê “Eu sou devota de Bá”, deve-se entender “Eu sou devoto de Santa Bárbara”.

Durante a festa, como só havia um *tambozeiro* (quando Neguinha chegou, seu marido, irmão de Dona Rosa, também apareceu e acompanhou Tonico, seu sobrinho, no tambor em alguns momentos) houve algumas pausas, pois, as mãos de quem toca direto é bem “castigada”.

Nos intervalos os *caboclos* sentam e conversam, aproveitam para beber sua “espumosa” e brincar com as pessoas. Escuto sons de várias pessoas conversando ao mesmo tempo, cada um com assunto diferente com alguém e toda hora Zé Rufino solta uma gargalhada que toma conta do *terreiro*. Quando Maria Babassueira bebe e a bebida de seu copo acaba, fala bem alto “Esse copo está furado”. Após isso, fica olhando embaixo do copo para ver se encontra um furo, aponta para uma parte do copo e volta reclamar que ele está furado. Então ela pede para enxerem seu copo e, após beber tudo, repete a piada. Em outro momento, a bebida novamente acaba e Maria Babassueira pede mais. Ao ver a cena, pergunto se o copo havia furado outra vez, a *encantada* responde: “Pois não é?” e reclama, em tom de brincadeira, que não sabe porque esses copos furam desse jeito.

Os *caboclos* também brincam entre si. Em outro, dos pequenos intervalos que a festa teve, Zé Rufino pede que alguém ascenda o cigarro dele, pois ele não sabe. Então, o Touro[256] veio e, de modo sarcástico, disse “como é que você não sabe acender isso, homem? Tem que aprender!” e continuou “olha, *caboclo* que não sabe servir, não bebe”. Zé Rufino brincando disse que ninguém nunca o ensinou. Então o Touro foi atrás de um isqueiro e disse “Vou te ensinar para você não ficar dependendo dos outros... presta atenção, em!” e mostrou como se acende um cigarro. Seu Touro disse que *caboclo* pode sim aprender a fazer coisas e não pode ficar com receio de que as pessoas falem mal disso, pois “os espíritos também aprendem”.

As brincadeiras são frequentes na festa. Após Maria Babassueira dançar um pouco, ela sentava e fica uns minutos parada até voltar a dança. Sempre nessas pausas, ela fazia alguma piada ou falava sarcasticamente acerca de algo. Quando o *tambozeiro* descansava, ela dizia “Eu desço aqui e o tambor fica parando. Desse jeito eu vou embora”. Já houve festas em que ela chegou dizendo que estava em outra pessoa lá no Maranhão e que após sair de lá foi que chegou aqui no *terreiro*.

Zé Rufino é outra *entidade* que vive brincando. Ele se descreve como uma criança (no fim da adolescência), então brinca muito, se diverte e vive falando dos causos dele com as mulheres. Zé Rufino é um Boto, estes são bem interessados em mulheres, principalmente as “bonitas”. Então ele sempre diz causos dele (enquanto *encantado*) para com as mulheres (seres-humanos) ou então tira sarro dos outros *encantados*, como Zé Raimundo. Uma pessoa disse “Vamos cantar um ponto para Zé Raimundo” e Zé Rufino contestou “Zé Raimundo, esse cabra é feio”, e começou a dar risada.

Os *encantados* e as brincadeiras não ficam dissociados. Há aqueles que são sérios, mas há também os brincalhões. Zé Rufino e Touro brincam demais. Após alguns pontos serem cantados de forma breve e sucedidos por brincadeiras, Zé Rufino começa a fazer alguns “trotes” no Touro. Enquanto este puxa os pontos de forma certa, aquele completa com rimas engraçadas e que não fazem parte da letra. Touro puxa:

> Eu sou filho de Jurema
> Pernambuco é meu...

[256]Este *espírito* é um *encantado*.

Antes do Touro terminar o ponto, Zé Rufino ergue sua voz e canta no mesmo ritmo e sem perder a rima:

Quem te viu correu

Todo mundo começa a rir ao ouvi-lo, então Touro olhou para ele com cara de sarcasmo e disse “Esse Boto é Bode”, com uma leve risada no fim.

Mas é possível ocorrer situações em que pessoas acabam não entendendo a brincadeira, como ocorrera numa outra festa, onde uma moça acompanhou sua mãe neste terreiro. Elas nunca tinham visitado o local, foram porque a mãe da moça era *médium* e ouvira falar bem do *terreiro*. Zé Rufino falou algumas coisas a respeito da vida da moça, até que ela começou a confirmar e se interessar pela conversa. Mas, durante conselhos que o *caboclo* dava, ele também fazia brincadeiras e dava em cima da moça, pequenas cantadas. A moça não gostou muito e começou a demonstrar sua insatisfação. Isso durou até Zé Rufino dizer a ela que ele é assim mesmo, que é um *boto* e esse tipo de *encantado* gosta de mulheres. Zé Rufino ainda é um jovem, é um rapaz e Dona Rosa vive falando para ele controlar a língua, pois nem todo mundo entende as coisas dos *espíritos* e pode falar mal por causa disso.

Após um tempo conversando, um dos filhos de Seu Antônio chegou perto do Zé Rufino e pediu para que o *caboclo* o ajudasse a conseguir uns trabalhos nesse mês. Ele prometeu dar duas caixinhas de cerveja para o *boto*, caso o ajudasse. Zé Rufino não hesitou, perante a promessa disse que iria ajudar, mas que era para ele não perder as chances e que iria cobrar as caixinhas. Dependendo do *encantado*, da intimidade que ele tiver com a pessoa e até mesmo do tipo de conversa, é comum que os *encantados* prometam algo ou quando alguém lamenta por não estar conseguindo trabalhar, eles dizerem que irão ajudar a pessoa. Em uma das festas que fui, ao conversar com Zé Rufino, informei que não estava dando aula, estava naquele momento me dedicando à pesquisa, mas que quando terminasse o trabalho gostaria de dar aula. Zé Rufino disse estaria comigo e me ajudaria a conseguir um emprego.

Conforme procurei delinear no “Segundo Dia de Festa”, os umbandistas, desde o começo do século XX, precisaram lutar contra as adversidades e grupos contrários da forma que encontravam mais acessível. Seja por sincretismo ou por reafirmação da cultura africana, tanto por meio de união para eleger político como por *trabalhos* religiosos. Se no âmbito nacional a situação estava dessa forma, a nível local a

trajetória do povo de santo não fora diferente (LIMA, 2013; MENEZES, 1998). O mesmo é possível observar nesse tipo de relação, na qual as pessoas pedem aos *encantados* e, também, os *encantados* se oferecem para lutar ao lado das pessoas. O antropólogo Clifford Geertz (2004, p. 33) escreveu que:

> Se a célebre afirmação de Durkheim de que Deus é o símbolo da sociedade está incorreta, como acredito que está, ainda permanece correto que tipos particulares de fé (assim como tipos particulares de dúvida) florescem em tipos particulares de sociedades.

Para tanto, a luta contra a desigualdade social e econômica[257], o desemprego[258] se dá, também, por meios religiosos. Neste momento em que os políticos eleitos não escutam os clamores das ruas, das favelas, os *encantados* estão face a face com cada pessoa que está depositando suas angústias e fé nele.

As festas no Terreiro de Umbanda São José de Ribamar vão no máximo até meia-noite. Raras são as vezes que ultrapassa esse horário e quando isso ocorre, o tambor deixa de ser tocado. Eles dizem que essa precaução é por causa de alguns motivos: para não incomodar a vizinhança; para que Dona Rosa e Seu Antônio possam descansar, já que possuem certa idade e a matéria deles não aguenta ficar altas horas incorporados, igual antigamente.

Já no fim desta festa, Dona Rosa colocou um pano branco em cima dos tambores e, após isso, Zé Rufino fechou a “mesa”, ao entoar alguns pontos no altar e depois *desincorporar*. Eles dizem que são necessárias essas duas ações: fechar o tambor e fechar a mesa. Quando se começa a festa, está-se abrindo a mesa; ao término é necessário fechar.

O *ato* branco colocado em cima dos tambores é o manto de Oxalá (Jesus). É importante colocá-lo, para que os tambores fiquem com paz. Já a mesa é fechada para que não entrem *espíritos zombeteiros* ou *eguns*. Caso se encerre a festa e não

---

[257]No começo de 2017, saiu uma reportagem acerca da fortuna das 8 pessoas mais ricas do mundo, cujo dinheiro é maior do que a da metade da população global. Site: http://www.bbc.com/portuguese/internacional-38635398.

[258]Em um quadro com 50 países, o desemprego no Brasil subiu para 11,6% só no trimestre encerrado por julho, situação que colocou o país como o sétimo com a maior taxa de desemprego. Site: http://g1.globo.com/economia/noticia/2016/08/desemprego-no-brasil-e-o-7-maior-do-mundo-em-ranking-com-51-paises.html. Apesar da taxa de desemprego em Porto Velho ter ficado abaixo da média nacional, mesmo assim era preocupante, pois vinha crescendo. Site: http://g1.globo.com/ro/rondonia/noticia/2016/05/taxa-de-desemprego-em-rondonia-e-menor-que-media-nacional-diz-ibge.html.

fechar a mesa, é possível que um *egun* entre e fique vagando no *terreiro*, podendo até se apoderar de alguém que não tenha experiência na religião.

Após o término, os *médiuns* que incorporaram comem e se estende uma longa conversa até eu ir embora. No momento em que me despeço, alguns ainda continuam conversando entre si no *terreiro*.

### 4.2. Ela é Cabocla Braba, mora na beira do mar: festa de aniversário de uma encantada

Hoje é 20 de janeiro de 2016, estou a indo mais uma vez ao *terreiro*. Enquanto desço a rua da Fortuna, em direção ao Centro de Umbanda São João Batista, visualizo a presença de algumas crianças na frente do local, vários meninos sem camisa apenas com short. Eles estão empinando pipa, correndo pra lá e pra cá, alguns estão com bóli[259] na mão, à espreita do papagaio engatar em algum fio e enquanto tudo isso ocorre, os mesmos conversam com risos no rosto e outros com tom de seriedade olhando para a pipa. Acabei de chegar ao *terreiro*, são 17:30, o Sol já não está tão forte e o clima está um pouco fresco.

Logo após o portão da residência de Mãe Hóstia, no lado esquerdo, há um tridente e um quarto pintado de vermelho e três cabeças de touro penduradas na parede. É o quarto de *exu*, local onde está assentado junto às *pombagiras*. São eles que protegem o *terreiro* e no decorrer da festa, estarão cooperando para que tudo ocorra bem, mesmo que ninguém consiga vê-los. Ao lado deste quarto, há outro pintado de branco e cuja porta possui uma cruz pintada, é o quarto das *almas* e de Omolú/Obaluaiê[260]. Após seguir pelo corredor ao lado esquerdo da casa da mãe-de-santo, cheguei aos fundos da casa, onde há um quintal imenso e logo após este, está o *terreiro*. Avisto os filhos-de-santo dando os últimos retoques no barracão e pegando umas folhas (de laranja e de mamão), para serem distribuídas pelo salão principal, onde eles dançarão mais tarde. Estas são dispostas para fins decorativos e também

---

[259]O bóli é uma pedra amarrada em uma linha, frequentemente utilizado para pegar o papagaio engata em árvore ou fio elétrico. Mas também pode ser usado como forma de competição entre duas ou mais crianças, quando se juntam em uma roda e lançam o bóli no meio. Com isso, as linhas se engatam e quem tiver com o bóli inteiro vence. Os outros irão amarrar outra pedra na linha que sobrou e recomeçar a disputa.

[260]Neste quarto são depositadas as *oferendas* a Omolu/Obaluaiê: “Essas *oferendas* são realizadas em proveito de alguém que esteja precisando, por motivos de saúde. É estritamente realizada para curar a pessoa de algo, sem que a *mãe-de-santo* só pode fazer para alguém, nunca para ela” (BRITTO, 2014, p. 87-88).

porque as mesmas contêm energia da natureza, da qual os *caboclos* fazem parte. A primeira filha-de-santo que vejo é Ana Paula, que com o semblante alegre me recebe no local. Ao entrar no barracão, Jânio estava passando pano no chão, assim que me viu me cumprimentou, parecia também bastante satisfeito.

Em frente ao *terreiro*, na parte de fora (no quintal atrás da casa), havia seis mesas com vinte e três cadeiras distribuídas. As mesas estavam cobertas por panos quadriculados e coloridos. Também, do lado de fora, há uma fogueira preparada por Alisson, onde os tambores são colocados em fileiras, do maior para o menor. Os tambores são de couro de animal, por isso precisam ser aquecidos para ficarem afinados[261]. Todos parecem bastante satisfeitos, contentes, uns demonstram certa ansiedade pois cada festa é única e se dedicam ao máximo para que elas fiquem bonitas, organizadas e que nenhum imprevisto ocorra. Cada um colabora para as atividades e serviços de limpeza e enfeite do barracão, como também com dinheiro para adquirir os materiais necessários para limpeza, decoração e alimentação.

Além dos filhos-de-santo, os *clientes* mais antigos e que mantêm algum tipo de ligação com o *terreiro* e os *clientes* atuais, costumam colaborar com algum dinheiro, alimentos ou bebidas. Além destes, os *espíritos* que incorporam na casa contribuem com uma parte do que ganham nas sessões de cura. A *pombagira* Cigana Sete Saias da Praia, que incorpora em Mãe Hóstia, costuma ajudar todo ano com dinheiro. Quando a *entidade* é recompensada por um serviço que presta, tem o direito de decidir o que será feito com a quantia[262].

A festa de hoje é para a Cabocla Braba, *encantada* que *incorpora* em Mãe Hóstia há 35 anos. A festa de aniversário do *encantado* comemora a primeira vez em que *desceu* na pessoa. No entanto, apesar do valor pessoal que há para a sacerdotisa, a satisfação e vontade de que tudo ocorra no mais perfeito possível não é só da "mãe", todos os envolvidos pretendem e se doam para que a festa seja memorável. Por quê? Porque, em primeiro lugar, é uma festa da *cabocla* da *mãe-de-santo* deles, ou seja, é a pessoa que eles amam, respeitam e é a guia *espiritual* e

[261]São poucos terreiros de Porto Velho que ainda utilizam tambor de couro animal. Dentre diversos terreiros que visitei, apenas constatei o uso desse tipo de couro no Barracão de Santa Bárbara e no Centro de Umbanda São João Batista. Os tambores de couro sintético são mais fáceis de utilizar, já que para afinação basta apenas aperta com uma chave. Já os tambores de couro precisam ser colocados em frente da fogueira para esquentar; após afinados, após um tempo sendo tocados, precisam ser colocados outra vez na fogueira, para voltar a afinar.

[262]Todo ano essa *pombagira* ajuda na festa da Cabocla Braba.

secular deles, dá conselhos, acolhe, abriga[263] e briga quando necessário. Segundo porque a Cabocla Braba é muito querida por cada um. As pessoas costumam chama-la de “vó” e o modo dela de agir é como popularmente se credita as ações da avó ideal: que cuida, que se preocupa, que toma as dores do “neto”, que nunca abandona; Cabocla Braba, assim como as avós (do estereótipo, é uma *encantada* que não é nova e também já foi mãe biológica). Terceiro porque o sucesso e a congratulação atinge a todos os envolvidos, é questão de honra ser de uma casa bem cuidada e administrada, cujas festas são boas e memoráveis por parte de quem visita. A questão não está na festa ser com muito ou pouco luxo, mas em que a dedicação e cuidado possam ser percebidos em cada canto, em cada detalhe.

O *terreiro* foi recém pintado, está com as cores vermelho e branco, Mãe Hóstia disse que são as cores de Xangô, seu *orixá*. O teto do barracão está enfeitado com várias tiras largas de TNT[264], cada um de uma cor diferente: amarelo, rosa, vermelho, verde claro. Há, também, diversos vasos de flores utilizados como enfeite que estão pendurados no teto e na parede. As flores são natureza e possuem energia, além disso os *encantados* também são *espíritos* intrinsecamente conectados à natureza, eles habitam nela, por isso as flores não cumprem papel meramente decorativo, mas também servem para deixar o local com mais natureza, com mais energia, mais a cara da habitação dos *encantados*: as *encantarias.*

Em cada altar e assentamento há uma vela acesa: no altar dos caboclos, nas pedras de Nanã, no assentamento de Xangô, no assentamento de Yansã, no assentamento de Ogum (São Jorge), em cima o Itotô e no altar que fica na parte de trás do terreiro, que é onde estão as imagens dos santos, com Jesus em cima e um assentamento de Yemanjá embaixo. A imagem do preto-velho não poderia deixar de estar sem sua vela acesa. Para eles a vela significa que está sendo colocada uma luz para a entidade cuja imagem simboliza, está-se chamando elas para atentarem para a festa e participarem em energia; é também um sinal de respeito para com cada uma, comprovação de que cada espírito foi lembrado.

---

[263]Neste sentido, o abrigo que Mãe Hóstia oferece a quem a procura chega a ser até mesmo de lugar para morar por certo tempo. Desde 2011, presenciei alguns filhos-de-santo com dificuldade para pagar aluguel e que foram morar em algum cômodo do seu terreno e até um rapaz do Acre que ficou alojado por um tempo em um dos quartos do terreiro, até juntar dinheiro e se mudar para o Amazonas. Em troca, os abrigados contribuem para alimentação diária da casa e demais necessidades que o terreiro tenha e que possam contribuir.

[264]O enfeite do teto do barracão com TNT é comum em Porto Velho. Presenciei esse tipo de enfeite em outros terreiros nos quais visitei.

O lugar do *terreiro* todo é (re)criado para que a dimensão espiritual de energia e espíritos amigáveis também sejam convidados a participar da festa, já que de certo haverá *entidades* ruins ou *macumbas* tentando atrapalhar a festa. As diversas cores, as diversas imagens, quadros e assentamentos, as flores, tudo dá impressão de que o local está todo preenchido, para onde a pessoa vai há alguma imagem, há pessoas com roupas coloridas e há *encantados* com roupas segundos suas cores. Neste *terreiro*, as cores sempre são repletas de contraste, dando vida a cada canto.

Há uma mesa em que há umas lembrancinhas e no meio está o bolo de aniversário para a Cabocla Braba. Os presentinhos são copos de plásticos transparentes com terra e uma roda de isopor em cima, tendo flores sintéticas plantadas e trigos; estão cobertas por um tecido de pano. Há algum tempo a mãe-de-santo em conjunto com seus filhos-de-santo começou a confeccionar lembrancinhas para os visitantes. A intenção é de que as pessoas levem uma "lembrança" para sempre que olharem, lembrarem-se da festa.

**IMAGEM 4: O bolo de aniversário[265]**

Fonte: Leonardo Lucas Britto, 2016.

[265]Como se pode observar, os enfeites pendurados são plantas de verdade. No centro da foto está o bolo, que como eles costumam explicar, os *encantados* comemoram aniversário assim como os "pecadores", ou seja, os seres humanos.

Por volta das 20:20, Mãe Hóstia junto com seus filhos-de-santo, se dirige ao altar onde estão as imagens dos Santos católicos, com Jesus Cristo a cima de todos, os santos na parte intermediária e um pequeno assentamento do orixá Yemanjá no pé do altar. A festa é iniciada com uma novena, com o Pai Nosso abrindo as rezas:

> Pai nosso que estais no céu. Santificado seja o Vosso Nome. Venha nosso o vosso Reino. Seja feita a vossa vontade. Assim na terra como no Céu. O pão nosso de cada dia nos dai hoje. Perdoai as nossas ofensas, assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido. Não deixei-nos cair em tentação. Mas livrai-nos do mal. Amém.

Em seguida, o Ave Maria foi rezado três vezes:

> Ave maria cheia de Graça, o senhor é convosco, bendita sois Vós entre as mulheres, e bendito é o fruto do vosso ventre, Jesus. Santa Maria, Mãe de Deus, rogai por nós pecadores, agora e na hora da nossa morte. Amém.

Mãe Hóstia fez três orações, pedindo proteção contra feitiços e ataques de fora, também solicitando proteção para sua *cabocla* (Cabocla Braba), mostrando que Deus é um ser que dá força e direção para os *encantados*, ou seja, essas *entidades* não são entendidas como estando dissociadas de Deus nem sendo independentes a Ele. Nestas orações fica evidente a importância de Deus, de Jesus, dos Anjos e de Maria, para a compreensão de cosmos deles:

> Oferecemos essa prece para Deus e nosso Senhor Jesus Cristo, a São Sebastião, que nos proteja, livre das pestes, livrai das macumbas, dos feitiços, dos olhos grandes, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo.
>
> Oferecemos essa prece para a cabocla, a Deus e nosso Senhor Jesus Cristo dar muita força, muita luz pra Cabocla Braba. Que ela venha no mundo do pecado para a prática do bem, para trabalhar e fazer o bem, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, amém.
>
> Louvado seja nosso Senhor Jesus Cristo (todos batem palmas apontadas para o chão). Quem pode mais do que Deus? (Mãe Hóstia). Ninguém (respondem os filhos-de-santo). Viva a Deus, os Anjos e Maria (Mãe Hóstia). Viva (os Filhos).

Após as rezas, Mãe Hóstia pegou o adjá[266], que estava no altar, balançou-o e do altar se dirigiu ao salão principal entoando um *ponto*. Outros dois filhos pegaram, cada qual, um maracá e o balançavam no mesmo ritmo:

> Aê, Babá, eu vou abrir meu Caicó.
> Com Deus e Nossa Senhora eu vou abrir meu Caicó.

A mãe-de-santo se dirige para o salão principal e seus filhos-de-santo seguiram-na em fila. Mãe-Hóstia saúda os tambores e segue em direção ao altar de Ogum, onde está uma estátua de São Jorge montado em um cavalo, e cumprimenta o orixá. As saudações são realizadas da seguinte forma: se toca no altar com a mão direita e leva a mesma mão para a cabeça, os filhos-de-santo seguem fazendo a mesma ação. Após este último altar, há um "filho" defumando, Mãe Hóstia dirigiu-se até ele, fazendo com que a fumaça atingisse a parte de frente e a parte de trás de seu corpo. A defumação é utilizada para limpar o corpo, livrando-o de mau-olhado, espíritos que estejam fazendo mal à pessoa ou que possam incorporar durante a festa e fazer o *médium* sofrer[267].

---

[266]É um pequeno sino composto por até quatro campânulas (CACCIATORE, 1977). Este sino é utilizado em rituais de Candomblé, mas também, assim como nessa festa, em rituais umbandistas. Em visitas a campo que realizei em alguns terreiros na cidade, vi adjá sendo utilizado em festas umbandistas, assim como nesse terreiro. No entanto, no Terreiro de Umbanda São José de Ribamar, o adjá não é utilizado, pois é associado pelos religiosos do local como pertencente ao Candomblé, ou seja, para os mesmos não faz parte da Umbanda.

[267]A defumação é utilizada antes e durante as festas, mas também é um elemento fundamental para os processos de cura realizada em diversos terreiros na cidade.

**IMAGEM 5: O começo da gira**[268]

Fonte: Leonardo Lucas Britto, 2016

Em seguida, a “mãe” saúda o Itoto, que se localiza no centro do salão. Após este, se dirige para o altar de Xangô e depois para o altar de Yemanjá, saudando-os. Após isso, a “mãe” se dirige para o centro do *terreiro* e os “filhos”, que realizam as mesmas ações que a sacerdotisa, ao terminarem de saudar os orixás seguem-na, formando um círculo no meio do salão.

Quando o ponto termina, todos param de dançar em círculo e Mãe Hóstia diz:

> Salve Rei Sebastião!
> Salve! (responderam os presentes)

Ao terminar a saudação, Mãe Hóstia inicia um *ponto* para orixás.

> Ogum Iara, Ogum Megê
> Olha Ogum Rompe-Mato aê.

[268]Note que os filhos-de-santo estão enfileirados, bem atrás da mãe-de-santo, que segue ditando o ritmo. Perceba que Mãe Hóstia está com um sorriso no rosto.

Eu vi o Sol, eu vi a Lua.
Eu vi a Lua eu brinquei com ela.
Eu Vi o Sol, eu vi a Lua
Meu Pai Oxóssi mora dentro dela.

Antes de Mãe Hóstia começar o ponto para Xangô, abaixa e toca no chão, fazendo movimentos com a mão direita, distribuindo benção para os filhos. Estes se inclinam para o chão, o tocando com a mão direita e passando-a em suas cabeças. Após isso, em fila, dirigem-se para o tambor, saudando-o, e se ajoelhando para tomar benção de Mãe Hóstia. Como Xangô é orixá de Mãe Hóstia, sempre que se canta para esta *entidade* eles precisam tomar benção dela. É uma forma da sacerdotisa consentir proteção e força para cada um, por meio da benção. Mas, também, é um gesto de respeito e reconhecimento da posição hierárquica que possui. Se algum filho-de-santo não tomar a benção nesse momento, é um sinal de desrespeito e se tiver algum visitante, com certeza irá reparar e dizer “Os filhos dessa casa nem tomam benção”, ou então iniciar um questionamento do que levou a pessoa a não tomar a benção: ignorância? Briga? Além da mãe-de-santo, os filhos-de-santo da casa, assim como filhos-de-santo de demais casas que estejam visitando, devem tomar a benção de pais-de-santo que estejam no terreiro assim que chegarem.

Machadinha de cabo de ouro
É de ouro, é de ouro
Machadinha é do cabo de ouro
É de ouro é de ouro
Machadinha de cabo de ouro
É machadinha de Xangô.

Eu adotei Nanã
Eu adotei Nanã,
Eu adotei Nanã Buruquê, eu adotei.

Atoto Obaluiê,
É atoto Obaluaiê
Atoto Obaluaie, atoto euá
Quem ver o velho no caminho toma benção.
Quem ver o velho no caminho toma benção.
O é, o é, é atoto Obaluaiê
O é, o é, é atoto Obaluaiê
É atoto Obaluaiê.

Sempre que se canta para um orixá no qual algum “filho” o possui como dono de sua cabeça, este precisa saudar os tambores e tomar benção da mãe-de-santo. Assim também devem proceder quando se toca para o orixá da mãe-de-santo. No decorrer de todos os pontos, para os orixás, Mãe Hóstia e seus quatro filhos-de-santo andam em círculo no centro do salão e executam danças diferentes para cada orixá. Para cada orixá, uma coreografia é feita.

Há três tambores e dois *ogãs* tocando-os. A Tia, que é uma ajudante da “casa”, toca um instrumento de percussão (perguntar o nome dele). Hora ou outra, dependendo do *ponto* alguém puxa palmas para acompanhar a percussão. Dos que estão assistindo, alguns cantam e outros apenas observam. Durante a cerimônia as pessoas que estão assistindo conversam entre si temas variados, desde situações corriqueiras que ocorreram no dia, colocam alguns assuntos em dia e até criticam alguma coisa que, segundo a concepção de quem enuncia, estaria errada.

Após cantarem para os orixás, mãe Hóstia se dirige até o tambor e diz “Salve São Sebastião!” e puxou um ponto. No momento de cantar para os *encantados* (agora) Mãe Hóstia deixa seus filhos no círculo e foi para a frente dos tambores para puxar a gira e dançar.

Ele é Rei, Rei Sebastião
Ele é Rei, Rei Sebastião
Ele é rei dos encantados na praia do Maranhão
Ele é rei dos encantados na praia do Maranhão.

Rei Sebastião, ele Rei militar.
Rei Xapanã ele é pai guerreiro,
Ele é guerreiro na guma imperial (Conferir este trecho)

O primeiro *caboclo* a descer é a Cabocla Braba, aniversariante do dia, na cabeça de Mãe Hóstia. Enquanto os *pontos* para *caboclos* eram entoados, a “mãe” dançava normalmente até que num instante ela para instantaneamente e dá súbitos movimentos com a cabeça para frente e para trás, mexendo os ombros e se curvando. No decorrer dos movimentos ela emite alguns urros “louru”, até que para de se mexer, cruza os braços nas costas e fica estática até a “Tia” pegar o adjá de suas mãos. Após isso, com uma das mãos continuando atrás das costas e a outra aberta e levantada para o alto, deu uns giros para logo em seguida começar a dançar, com uma mão segurando o saiote e a outra se movimentando junto, acompanhando os movimentos

executados pelo corpo. Quem estava ali não era mais Mãe Hóstia, era a Cabocla Braba.

Após isso, Cabocla Braba se dirige para o quarto onde ficam as roupas e adereços dos *encantados* a fim de se arrumar. Enquanto isso, os tambores não param, da mesma forma as danças executadas pelos filhos-de-santo seguem. Enquanto a festa continua, os que estavam lá para assistir ficam sentados. Conforme os *pontos* são entoados e os "filhos" dançam, os *encantados* começam a *incorporar* em um por um. O segundo a descer é Tupi Aiá. No instante em que Alisson dança, de repente começa a dar pequenos e rápidos saltos para trás até que se curva e urro "Ia, iá, ia, iáaa". O *caboclo*, já incorporado, dá alguns giros com o corpo no mesmo momento em que tira as contas e o barrete de seu filho, para em seguida se equilibrar. Após isso, fica um pouco parado e segue para o quarto para se arrumar.

Diferentemente dos dois *caboclos* anteriores, a Jandira, na cabeça de Jânio, assim que desce não emite nenhum urro, apenas fica girando, gingando o corpo no ritmo do tambor. Em seguida, remove o torso, que encobre a cabeça, e as *contas*, do pescoço de seu filho. Após isso, dirige-se para o quarto.

Enquanto isso, Ana Paula fica sozinha, dançando em forma de travessão, para frente e para traz e puxa um *ponto*:

Ele vem rolando pela beira d'água
Vem arrastado pela correnteza
Ele vem rolando pela beira d'água
Vem arrastado pela correnteza
Banzeiro grande é quem te trouxe aqui
E a Maresia é o seu cavalo
Banzeiro grande é quem te trouxe aqui
Ea Maresia é o seu cavalo.

Sucuri Jubóia, oi quando vem beirando o mar
Sucuri Jubóia, oi quando vem beirando o mar
Olha com incorporou, a sua cobra coral
Olha com incorporou, a sua cobra coral

Quando o seguinte ponto estava sendo entoado, Cabocla Braba volta ao salão, seguindo até a entrada, na direção do lado de fora, e saúda meio que se curvando e urrando "Iouru". Em seguida, se posiciona na direção do Itoto e faz a mesma ação, meio que se curva e urra "Iouru". Após isso, faz o mesmo, saudado os tambores e em seguida começa a dançar a música que está sendo cantada.

Maré maré maré, maré de beira-mar.
Joguei bala no muro pra caboclo não duvidar.
Eu quero ver quem vem
Eu quero ver quem é
Eu quero ver quem vem
Eu quero ver quem é
Eu quero ver caboclo bom é na enchente da maré
Eu quero ver caboclo bom é na enchente da maré

Após o término desse ponto, Cabocla Braba diz “Louvado seja nosso Senhor Jesus Cristo. Quem pode mais do que Deus?”, todos responderam “Ninguém!”. Então, Cabocla Braba puxa um *ponto*.

Boa noite povo, com Deus e Maria
Eu vim saudar, com Deus e Maria
Boa noite povo, com Deus e Maria
Eu vim saudar, com Deus e Maria.

Neste *ponto*, a *entidade* saúda a todos, é como se fosse evocando Deus e Maria, como uma forma de mostrar...

A aniversariante canta e dança. Enquanto isso, os *ogãs* e a filhos-de-santo que estão no salão cantam juntos. Após este *ponto*, Cabocla Braba puxa um *ponto* seu.

Eu sou a Cabocla Braba
Moro nas ondas do mar
Eu sou a Cabocla Braba
Moro nas ondas do mar
Ê faixa encarnada
Sandália branca eu ganhei para guerrear.
Ê faixa encarnada
Sandália branca eu ganhei para guerrear.

Em seu ponto ela diz de onde é, é das águas, lá vive, é o lugar onde está sua *encantaria*. Além disso, ela Cabocla Braba uma sandália branca que ganhou para guerrear, é um adereço que faz parte da personalidade da *entidade*, uma vez que quando *incorpora* em Mãe Hóstia, usa sandália e sempre que sua *canoa* está velha, ganha uma nova. É a única *entidade* da casa que usa sandálias, os outros ficam descalços no *terreiro*. Certa vez ela disse que já a criticaram por isso, pessoas afirmaram que *caboclo* não usa sandália. Contudo, Cabocla Braba retruca, afirma que ganhou a sandália e no ponto dela isso fica claro. Os *pontos* não são simples canções.

Quando entoados eles chamam as *entidades*, além do mais, também descrevem as características de cada *encantado* (sobre o que ele faz, qual sua personalidade, quais seus adereços) podendo esclarecer até mesmo fatos da vida dos *encantados* quando estes eram seres vivos. Quando se conversa com um *encantado*, frequentemente a *entidade* embasa alguma afirmação em um *ponto* de umbanda.

**IMAGEM 6: Cabocla Braba em terra**

Fonte: Leonardo Lucas Britto, 2016

Conforme os *pontos* eram entoados, outros *encantados* que havia se retirado retornaram para o salão. Então, Cabocla Braba, enquanto a música rola e os tambores são tocados, começa a cumprimentar a todos que estão no salão. Ela abraça, beija de um lado e do outro no rosto da pessoa e passava para o próximo, até visitar a todos. Enquanto isto, os outros *caboclos* não dançam girando em círculo como seus *cavalos* no começo da festa. Eles se distribuíram, voltados para a frente dos tambores e dançam.

Após um tempo, Cabocla Braba sai do salão principal e vai para o local do *terreiro* em que fica sua cadeira. Ao sentar, fica conversando com quem se dirige até ela. Vez ou outra, Cabocla Braba, sentada, puxa um *ponto* e canta parte de outros

*pontos*. Enquanto isso, fuma seu *pito* e toma sua *espumosa*. Enquanto isso os outros *caboclos* seguem dançando no salão principal. Nisso, ocorre uma situação inusitada, a “tia” começa a se debater e a dar pequenos pulos, era um *caboclo* que tenta incorporar nela. Tiraram as contas que ela carrega no pescoço. Após isso, o *caboclo* dela ficou dançando na frente dos tambores. Na hora pensei que era a primeira vez que este havia *incorporado*, pois nunca a vi nem escutei falarem que ela era *médium*. Ao *descer*, o *caboclo* dela dançava meio sem jeito, mas depois fui informado de que ela já recebia esse *caboclo* fazia tempo, só que não quis se desenvolver como *médium* de *incorporação*, então raramente ele se manifesta nela.

Jandira se dirigiu para frente dos tambores e puxou um *ponto*:

> Mais uma rosa no jardim apareceu
> Eu sou Jandira e vim salvar os filhos meus
> Mas eu vim na minha aldeia
> Eu sou Jandira e no meu ponto eu não bobeio
> Mas eu vim na minha aldeia
> Eu sou Jandira e no meu ponto eu não bobeio

Nisso, Jandira já comunicava a todos que era uma índia, habitava numa aldeia antes de se *encantar* e, em tal condição continua sendo índia. Jandira, na linha que desce na Ana Paula, é uma cabocla, forte, de poucas palavras, mas de sábios conselhos. É bastante observadora e bem zelosa. Não gosta de brincadeiras e nunca a vi dizer palavras sem sentido ou brincadeiras sem que houvesse lição de moral no fundo. Neste *ponto*, fica expresso qualidade da *cabocla* de não “bobear” em seu plugar de atuação, pois é representada como uma índia que se *encantou* e leva com seriedade suas ações na Terra. Zé Raimundo, que é um *caboclo* que incorpora em Mãe Hóstia, sempre que desce faz muitas piadas e brinca com todos. As vezes faz piadas com duplo sentido com a Jandira. Apesar dessa *entidade* ser séria e não aprofundar as brincadeiras de Zé com outras piadas, a reação dela faz com que a situação seja mais engraçada, pois a Jandira demonstra vergonha e estado de desconcerto perante as brincadeiras. Essa situação deixa esses momentos mais engraçados. Ela não repreende o *encantado* nem briga e sua ação de “timidez” complementa as brincadeiras.

Enquanto esse *ponto* é cantado, outro rapaz, visitante, incorpora uma *entidade*. Ele se aproxima um pouco da *gira*, fica meio que andando em círculos até que começa

a meio que se curvar e urrar “Iá, iááa” e fica acompanhando os *pontos* que são cantados, agindo dessa mesma forma.

Após alguns pontos, a Cabocla Ita dirige-se para a frente do tambor e começou a cantar

> Cabocla não tem caminho para caminhar
> Caminha por cima da folha, embaixo da folha em qualquer lugar
> Okê Caboclo
> Cabocla não tem caminho para caminhar
> Caminha por cima da folha, embaixo da folha em qualquer lugar
> Okê Caboclo.

Neste ponto se observa que os *caboclos* chegam de qualquer jeito no lugar em que precisam estar, não importa se os filhos-de-santo não querem incorporar, se os cavalos não querem ir para a festa ou se há pessoas na vizinhança que não gostam e deixam claros seus preconceitos. “Caminha por cima das filhas, por baixo das folhas, em qualquer lugar”, não significa que eles só chegam vindo por esses lugares, antes que a natureza é o fio condutor da conexão deles do lugar em que estão, a encantaria, para com o lugar em que os homens vivem. “Okê” é uma saudação aos caboclos, significa que os caboclos estão sendo chamados e saudados. É comum ver em festas em que os encantados demoram para descer, os ogãs ou ekedis dizerem “Okê caboclo”.

> Na minha aldeia mora uma cabocla
> Dizem que é homem mas eu sou mulher
> Na minha aldeia mora uma cabocla
> Dizem que é homem mas eu sou mulher
> Sou eu a cabocla Ita de penas cinzentas
> Moro na aldeia de Tampindaré
> Sou eu a cabocla Ita de penas cinzentas
> Moro na aldeia de Tapindaré

Em seu *ponto*, Cabocla Ita reafirma que é uma mulher, que mora numa aldeia e é uma cabocla índia, cuja residência fica numa aldeia chefiada por Tapindaré. Tapindaré é outro encantado. Ita é uma cabocla muito doce, meiga, que conquista as pessoas apenas com seu olhar e seu modo de falar. Aparenta ser tímida, pois sua audácia fica escondida por sua meiguice, no entanto se alguém puxar conversa ela apresenta a todos que também é boa de oratória.

Após um tempo, quando o outro ogã sai e apenas Rogério fica tocando, um dos *encantados* se retira da *gira* e começa a tocar tambor. Na estrutura da festa, os *ogãs* ou *tambozeiros* batem tambor e os *encantados* dançam. Porém, não é incomum ver *encantados* tocando tambor em algumas casas de Umbanda, isso se dá principalmente quando no dia não comparecem poucos *tambozeiros* ou quando os *encantados* sentem vontade de brincar nos tambores. Não são todos os *caboclos* que sabem tocar e até hoje só vi *encantados* homens tocarem, ainda não presenciei *encantadas* femininas tocarem tambor.

Quando os *caboclos* descem no *terreiro*, cada um tem seu momento para se dirigir até a frente do tambor e cantar seu *ponto*. É o momento da *entidade* se apresentar, dizer quem é e suas características. Após cada um ter entoado seus *pontos,* é geralmente a hora em que os tambores já esfriaram e desafinaram, pois os tambores aqui são de couro de animal e precisam ser esquentados na fogueira. Quando isso ocorre, os *caboclos* saem do salão principal, vão cumprimentar quem ainda não cumprimentaram e sentam-se em seus lugares para conversarem e beberem suas *espumosas*. Esse é o tempo que os *tambozeiros* têm para descansarem, pois a mão começa a doer, mas antes, levam os tambores para a fogueira.

Quando os tambores silenciam e o salão principal fica sem *encantados* dançando e cantando, algumas pessoas ficam sentadas dentro do *terreiro*, perto de Cabocla Braba, outros se dirigem para as cadeiras distribuídas pelo lado de fora do *terreiro*. Nesta festa desceram os seguintes *caboclos*: Cabocla Braba (Mãe Hóstia), Tupi Aiá (Alisson), Jandira (Ana Paula), Pena Azul (Jânio), Ubirajara (tia), Ita (Jamara) e mais outros dois *caboclos*, um era um *boiadeiro* e outro era um *encantado*.

Após poucos minutos após a dança no salão ser pausada, a comida é servida. Enquanto isso as pessoas conversam animadas. Os assuntos são diversos. As pessoas conversam entre si, colocam assuntos em dia, contam causos corriqueiros, piadas, etc. O teor da conversa não é necessariamente religioso. Os *caboclos* também conversam entre si, falam de coisas que aconteceram com seus cavalos ou de algum causo que ocorreu entre os próprios *encantados* em alguma outra festa. Não é incomum os *encantados* tecerem piadas acerca de alguns presentes no local também. A Cabocla Braba sempre dá conselhos, alguns pedem para ela não deixá-los no cotidiano, “olhar” por eles. Ela também costuma contar muitas histórias que ocorreram em *terreiros* de Porto Velho e que presenciou. As crianças brincam e conversam, hoje

estão bem comportadas (mas há festas em que ficam bem “energizadas” e os adultos precisam chamar suas atenções).

**IMAGEM 7: Os encantados também sentam e jogam conversa fora[269]**

FONTE: Leonardo Lucas Britto, 2016

A comida é servida, a “tia” é quem cuida da cozinha e alguns *caboclos* da casa ajudam a servir os pratos para os presentes. O cardápio de hoje é: arroz, macarrão com maionese e frango cozido. Para quem toma refrigerante, é servido; quem toma cerveja, também fica à disposição. Mas as pessoas não bebem muita cerveja, pois Cabocla Braba diz que terreiro não é bar e não permite que latinhas e mais latinhas sejam entornadas pelos visitantes. Sobre as *caboclas* servirem alimentos, a Cabocla Braba diz que não é errado, pois no passado os filhos-de-santo *incorporados* (com os encantados) ajudavam a construir *terreiros* e a carregar materiais de construção. Além disso, os *caboclos* sabem fazer remédios, e fazem, e sabem servir pratos, pois já

[269]Sentados da esquerda para a direita: Tupi Aiá, Pena Azul, Cabocla Ita e Jandira. A senhora que está em pé é a Tia, a ekedi da casa, está cuidando da cozinha. Os *encantados* estão sentados, mas após um tempo bebendo cerveja e conversando, eles passam pelas mesas conversando com alguns dos presentes.

foram seres vivos. Contudo, a mesma informou que já questionaram o fato dos *caboclos* trabalharem neste *terreiro*. No entanto, a ajuda destes na organização é imprescindível, uma vez que a casa não conta com grande número de pessoas que não incorporam.

Além da comida, há um peixe servido para a Cabocla Braba. Ela come uns pedacinhos e convida os outros caboclos para pegarem um pedaço. Eles cortam e usam as mãos para manusear o pedaço até a boca. Ela diz que peixe é comida de *caboclo*, de índio. Ela fala que já a criticaram dizendo que *caboclo* não come[270] nada. Mas a *encantada* informa que isso eles podem comer, o que não pode é colocar um pratão e ficar comendo. Mas comida de índio, de gente que vive na floresta, eles podem sim, afinal de contas, eles são índios.

Após todos terem comido, a digestão ter sido feita, o papo gostoso ser compartilhado e os tambores estarem quentes, os *ogãs* colocam estes últimos nos lugares e os *caboclos* são chamados a retornarem ao salão de dança. Neste momento, os *encantados* vão cantar os pontos, vão dançar até o tambor esfriar e por consequência desafinar.

Ê tubarão peixe-baleia
Virou navio no mar
Ê tubarão peixe-baleia
Virou navio no mar
Virou, virou,
Virou deixa virar
Virou, virou,
Virou deixa virar.

Se matar o boi, o mocotó é meu
Se matar o boi, o mocotó é meu
Para pagar a carreira seu légua
Que seu boi me deu.
Para pagar a carreira seu légua
Que seu boi me deu.

Caboclo baia, caboclo baia
Caboclo baia dendê
Caboclo baia, caboclo baia
Baia aqui que eu quero ver
Caboclo baia, caboclo baia
Caboclo baia dendê
Caboclo baia, caboclo baia

[270]De fato, este é foi o único terreiro que fui em que os *caboclos* comiam pedaços de peixe, toscana, farinha d'água, paçoca. Nos outros, os *encantados* apenas tomam cerveja.

> Baia aqui que eu quero ver
>
> O leão bradou lá nas matas do Sul
> Seu pai chegou a aldeia e deu seu nome de Penacho Azul
> O leão bradou lá nas matas do Sul
> Seu pai chegou a aldeia e deu seu nome de Penacho Azul.

Pontos que foram cantados na primeira etapa foram entoados e outros que não foram cantados foram trazidos nessa segunda etapa. Nesses pontos é possível observar a ligação dos encantados com a natureza: “mar”, “matas”. A relação deles com os animais está bem presente: “leão”, “tubarão” “peixe-baleia”, já que essas entidades são encantadas em animais e como os animais são parte-constituintes da natureza, não há como não ter relação com esses seres. Além disso, o caráter de disciplina dos encantados fica bem evidente: “E tubarão peixe-baleia, virou navio no mar”, “Para pagar a carreira seu Légua, que seu boi me deu”, ou seja, eles também dão imprensadas nas pessoas e precisam ser acalmados e/ou satisfeitos.

### 4.3 Distanciamento e aproximação

De acordo com Rita Amaral de Cássia, a festa está presente na sociedade brasileira desde períodos coloniais, contudo, os brasileiros, aos poucos, se apropriaram da festa, controlada pelo Estado e a Igreja, e empregando seus sentidos, suas subjetividades, criando seus usos a partir de suas culturas (AMARAL, 1998, p. 11).

Em seu estudo sobre as festas no período colonial brasileiro, Mary Del Priore (2000, p. 9), ao refletir a respeito dos significados da festa, dissertou que:

> O tempo da festa tem sido celebrado ao longo da história dos homens como um tempo de utopias. Tempo de fantasia e de liberdades, de ações burlescas e vivazes, a festa se faz no interior de um território lúdico onde se exprimem igualmente as frustrações, revanches e reivindicações dos vários grupos que compõem uma sociedade. Mas o tempo fáustico da festa eclipsa também o calendário da rotina e do trabalho dos homens, substituindo-o por um feixe de funções. Ora ela é suporte para a criatividade de uma comunidade, ora afirma a perenidade das instituições de poder.

Ou seja, o momento da festa é quando as fantasias e as ações reprimidas ou malvistas pela sociedade podem ser apresentadas e vividas por quem festeja. É

quando a comicidade e o riso podem figurar no rosto de cada um em conjunto com o som sem fim, sem a necessidade de silêncio e seriedade. O tempo da festa eclipsa os ditames do dia-a-dia, onde o que cada indivíduo é, cotidianamente será substituído por funções validadas em um determinado grupo. Dependendo da festa, os valores sociais podem ser legitimados, contestados e/ou conformados a partir da ótica do grupo. Isso varia de festa para festa.

Conforme salientou Rita de Cássia (2008, p. 265):

> A vida nas cidades ocidentais, marcadas pela cultura judaico-cristã, é vista então, simbolicamente, como o afastamento do homem de Deus e do paraíso (sempre descrito como bucólico, campestre, imagem logo associada ao meio rural). [...]. Quase todos os autores que estudaram a cidade viram nela a tendência ao afastamento da religiosidade, especialmente quando o capitalismo e sua consequente racionalização do tempo e das relações sociais impregnassem o modo de vida de seus habitantes. Mais ainda nas cidades industriais.

No entanto, a mesma pesquisadora, ao analisar o Brasil, afirmou que:

> No brasil, contudo, em termos empíricos, as coisas não se passaram absolutamente assim. A cidade brasileira mostrou-se profundamente religiosa, festeira e criativa em termos de alternativas de convivência com a tendência homogeneizante da cidade (AMARAL, 2008, p. 256)

O que corrobora com a reflexão de Vagner Gonçalves (2008, p. 122) acerca de como o pensamento mágico e/ou religioso não se opõem à urbanização: “O desenvolvimento urbano não é necessariamente obstáculo ou impedimento ao pensamento mágico”. A cidade de Porto Velho é um exemplo. Basta andar poucas esquinas pelos bairros e igrejas evangélicas começam a ser avistadas. Em dias de determinados santos já passei por procissão de carros com a imagem do santo em uma camionete e um som alto tocando músicas e anunciando o evento. Quando adolescente algumas vezes passei por vasilhas com farofa e bebida, na época não sabia, mas ao conhecer lembrei que havia avistado oferenda para exu nas ruas. Nos córregos que ainda existem na cidade ou no Rio Madeira, são colocadas oferendas para *encantados* ou *orixás* das águas.

No dia 31 de dezembro de 2013, houve um encontro do povo de santo que costuma ter, para celebrar o novo ano, dar as oferendas a Yemanjá e fazer pedidos. Neste dia muitos umbandistas e candomblecistas se reuniram na Praça da Estrada

de Ferro Madeira Mamoré, cantaram alguns *pontos*, em roda, dançaram e depois se dirigiram para a vila da candelária, onde foram para a beira do rio, em umas pedreiras, e fizeram suas oferendas.

Ou seja, mesmo sendo uma religião muito discriminada e com forte resistência social acerca das oferendas ou “despachos”, os umbandistas e candomblecistas na cidade de Porto Velho continuam usando-a.

No caso das festas que ocorrem na cidade, o mesmo princípio é válido. Por questão de tempo, foco e espaço, me restrinjo apenas a abordar as questões relacionadas às festas nos *terreiros* a fim de entender melhor as etnografias apresentadas nas duas seções anteriores.

Nos *terreiros* de Umbanda em Porto Velho, a festa faz parte da religião. Enquanto na igreja evangélica há os cultos e eventos de jovens, retiros e aniversários; na Igreja Católica há as missas e demais comemorações de dias de santos. No *terreiro* não há “cultos” na forma como o cristianismo concebe. O culto na Umbanda é prestado, ou melhor, é vivido no dia-a-dia, a cada vez que uma pessoa vai ao *terreiro* e acende uma vela ou encontra com um *encantado*. Há, também, as *sessões*, que são reuniões próprias para tratar *clientes*, fazer *trabalhos*, curar pessoas e também desenvolver os *médiuns*. Além destas, os umbandistas fazem festas.

Conforme visto “ontem”, quando Seu Antônio e Dona Rosa viviam no sítio, até se mudarem para o último sítio, não realizam festas para os *encantados*. As festas passaram a ser feitas depois que tomaram conhecimento das mesmas na cidade de Porto Velho e começaram a realizar para seus *encantados*. Antes disso, eles só faziam *sessões*, que no geral tinham dias fixos para ocorrerem, mas atendiam sempre que chegava alguém doente ou precisando de um *trabalho*.

Já no “Segundo Dia de Festa”, Mãe Hóstia disse que quando ela começou a frequentar *terreiros* não chamavam de “festas”, mas sim de “toque” e os toques não eram realizados para *entidades* específicas, mas sim em dias, como dias de santos. Luciano Leal de Lima (2011), tentou reconstruir o que seria o calendário do Terreiro de Samburucu. Em todas as 15 festas levantadas, sempre havia um santo católico como representante da festa. A historiadora Marta Valéria de Lima (2001), ao estudar o Barracão de Santa Bárbara, levantou apenas festejos realizados para santos sincretizados com voduns, para preto-velhos coletivamente ou então para os *encantados* que são chefes do Barracão.

Contudo, atualmente, e provavelmente fora algo que já tenha começado pela década de 1970 ou 1980, os *toques* ou festejos para *entidades* específicas parece ter surgido e aumentado. Pai Celso de Guimarães também realizava festas para santos católicos com a *descida* de *encantados*. Uma diferença talvez tenha sido uma festa realizada para Exu 7 da Lira e Rainha Bonbogira, que ocorrera dentro de uma semana de festejos para São Sebastião no ano de 1977 (LIMA, 2013). Então, em suma, não se caracteriza como sendo uma feste específica para determinada entidade.

Atualmente, há muitas festas em *terreiros* de Umbanda que são específicas para comemorar o aniversário de *encantados*. E não são apenas os *encantados* dos pais-de-santos que recebem homenagens, mas os filhos-de-santo quando possuem certa condição ou quando as *entidades* pedem, também realizam festejos para seus *caboclos* que ocorrem no *terreio* ao qual pertencem.

Abaixo montei um calendário das festas específicas que ocorreram no ano de 2016 no Terreiro de Umbanda de São José de Ribamar e no Centro de Umbanda São João Batista.

**Quadro 2: Calendário de Festas no Terreiro de Umbanda São José de Ribamar**

| Mês | Dia | Comemoração |
|---|---|---|
| **Janeiro** | 20 | São Sebastião (Oxóssi) |
| **Março** | 19 | Festa do Seu Floriano |
| **Abril** | 23 | Toque para São José de Ribamar (Ogum) |
| **Maio** | 14 | Toque para Preto-velho |
| **Junho** | 23 e 24 | São João |
| **Junho** | 29 | São Pedro |
| **Julho** | 13 | Festa do Zé Rufino |
| **Setembro** | 27 | Festa de São Cosme e Damião |
| **Dezembro** | 08 | Toque para Yemanjá |

Fonte: Leonardo Lucas Britto. 2016

**Quadro 3: Calendário de Festas do Centro de Umbanda São João Batista**

| Mês | Dia | Comemoração |
|---|---|---|
| **Janeiro** | 20 | Festa da Cabocla Braba |
| **Março** | 19 e 20 | Festa para Zé Raimundo |
| **Maio** | 08 | Dia das mães |

| | | |
|---|---|---|
| **Junho** | 20 a 24 | Festa de São João |
| **Julho** | 01 | Festa de São Pedro |
| **Julho** | 23 | Festa do Caboclo Tupi |
| **Agosto** | 22 e 23 | Festa de Pombagira |
| **Agosto** | 27 | Festa do Boiadeiro da Jurema |
| **Outubro** | 23 e 24 | Festa do Caboclo Sete Flechas |

Fonte: Leonardo Lucas Britto, 2016

Como se pode observar há festas para homenagear os santos, mas há festejos próprios para congratular os *encantados.*

No primeiro quadro há festas específicas para *encantados*, duas no primeiro quadro, sendo que há ano em que eles comemoram o aniversário do Caboclo Risca, subindo para três, e no segundo há quatro festejos. No segundo quadro, Caboclo Tupi, que incorpora em um filho-de-santo de Mãe Hóstia, teve pelo segundo ano uma comemoração do seu aniversário. Já o Boiadeiro da Jurema, pela primeira vez pediu para sua filha fazer um toque em sua homenagem.

Enquanto os festejos para santos são para homenagear aqueles que nominam o evento e todos os *encantados* em geral que descem. Os toques realizados para um *caboclo* destacam uma *entidade* dentre as demais para receber as honrarias, embora todos os outros *encantados* acabem participando, o destaque fica especialmente para um. O que parece diferir das práticas que havia nos *terreiros* de antigamente, onde não se destacava um *encantado* dentre os demais no momento da comemoração.

De acordo com Marta Valéria de Lima (2013, p. 354-355), ao analisar entrevistas de alguns sacerdotes, entendeu que

> [...] antes do Candomblé e de sacerdotes vindos “de fora”, havia em Porto Velho essa prática de os membros dos terreiros auxiliarem uns aos outros durante os *festejos grandes*. Porém, a partir do momento em que a cidade cresceu, e que houve um afluxo muito grande de pessoas que não se conheciam umas às outras e que concorriam entre si no mercado de bens simbólicos, essa solidariedade foi desaparecendo e foi surgindo o hábito de ir aos terreiros para *observar* o que se passava.

O cenário religioso em Porto Velho fora sofrendo modificações conforme o tempo passava e novas levas de migrantes chegavam na região com outras práticas

religiosas, com saberes diferentes que havia no local. A questão da solidariedade entre os membros de terreiros diferentes é uma delas.

No “Segundo Dia de Festa”, Mãe Hóstia informou que em dias de festejos as pessoas de um terreiro iam em conjunto para o outro. Fato que não ocorre nos dias atuais, dada as distâncias geográficas que existem entre os *terreiros,* pois muitos não possuem carro, então ficam à mercê de ônibus, mas as festas geralmente não possuem horário fixo para terminar e os ônibus na cidade rodam até as 00:00 horas. Uma saída são os táxis, que alguns utilizam, mas estes saem caro demais e não são todos que usam: alguns racham a corrida entre várias pessoas. Outro meio de aqueles que moram longe irem são os moto-táxis, por serem mais em conta, mas mesmo assim é difícil pois dado o grande número de festas em *terreiros* na cidade (nisso incluo as de Umbanda, Tambor de Mina e Candomblé), fica difícil pagar para ir em todas.

Com isso, pelo menos nos *terreiros* de Umbanda pelos quais visitei, se torna quase inviável todos os membros de determinada casa de culto irem a outro. Embora os convites sejam feitos, não são todos os que podem. Mesmo assim, constatei em muitas festas a presença de pessoas oriundas de diferentes *terreiros* no mesmo local. Mas em nada se assemelha com o descrito durante da década de 1980 e anterior.

No começo da década de 1970, ocorreram algumas ações que tentaram unificar os *terreiros* de Rondônia, sendo que a culminância disso ocorreu no dia 2 de janeiro de 1977, com a criação da Federação Espírita Umbandista de Rondônia – FEUR[271], sendo a primeira federação de cultos afro-brasileiros da região (LIMA, 2013).

Dentre as diversas implementações que esta federação trouxe, e que não havia nas religiões de Tambor de Mina local, está a formação doutrinária e ritualística dos *médiuns*, que consistiam em “[...] sessões, iniciações, festejos, encontros e exames de consagração” (Ibidem, p. 409). Ou seja, trazendo mais modificações para as práticas locais e concentrando toda a análise da federação. Com isso, criou-se uma moralização e controle dos usos e costumes nos espaços de culto afro-brasileiros em Porto Velho (Ibidem). A partir dessas ações:

---

[271]Por questão de tempo, espaço e foco, não tenho pretensão de desmiuçar a FEUR neste trabalho. Apenas ressalto pontos que considero importantes para minha análise acerca dos festejos atuais nos *terreiros* de Umbanda da cidade. Para uma leitura detalhada acerca das ramificações dessa federação e demais impactos sociais e culturais para Porto Velho, sugiro a leitura da tese de doutorado de Mata Valéria de Lima “Dos tambores de Averequete aos tambores de Oxalá” (2013).

> [...] a FEUR adquiriu maior respaldo junto às comunidades e grupos religiosos afro-brasileiros de Rondônia e à sociedade, conquistando melhores condições para dar sequência às ações de unificação das práticas religiosas e doutrinárias que vinha empreendendo (Ibidem, p.412).

Conforme a historiadora Marta Valéria de Lima pesquisou, além de tudo isso, houve o incremento de um novo estilo de festejo, o Encontro dos Orixás de Rondônia, cuja primeira edição ocorrera dia 12 de julho de 1977, reunindo cerca de 600 pessoas. Este evento já tem uma configuração diferente dos festejos tradicionais. Ele não ocorre em função da comemoração de um santo, mas sim em função de unir os religiosos e apresentar as práticas, *entidades*, para a sociedade e políticos.

A partir disso, minha tese é a de que o fato de nos dias atuais haver festas específicas para determinadas *entidades,* ocorreu devido a influência direta dessas transformações no cenário religioso da década de 1970 e 1980. Uma vez que as expressões religiosas afro-brasileiras estavam se transformando, a Umbanda trouxe para a região uma dinâmica diferente da que os *mineiros* estavam acostumados e o Candomblé aumentou ainda mais as diferenças (LIMA, 2013). Além disso, a organização de festas específicas para *encantados* contribuem para a construção da importância dos mesmos tanto para os religiosos quanto para a sociedade.

Voltando para a questão da quantidade de festas contidas nos dois calendários apresentados, estes foram os dias nos quais ocorreram festejos em ambos os *terreiros* ao longo do ano de 2016. Contudo, estas não foram as únicas. Os *toques* apresentados no calendário são os mais fixos, ou que se pretende que sejam, já que quase todo ano eles são realizados salvo quando aparece algum problema tornando inviável a realização de alguma delas. Além destes *toques*, no Terreiro de Umbanda São José de Ribamar, houve ao longo do ano realizações de festas na maioria dos sábados a cada quinze dias. Já no Centro de Umbanda São João Batista, houve pequenos toques para *encantados* em algumas quartas-feiras do ano, estas foram destinadas a desenvolver os *médiuns*.

Além dessas comemorações, no dia 08 de outubro teve um *toque* no *terreiro* pedido por uma mulher para que os caboclos do Seu Antônio a protegesse. Dia 28 de janeiro de 2017, Dona Rosa deu uma festa para Seu Risca da Dona Edite, em homenagem, gratidão e reverência para com a mãe-de-santo de Seu Antônio. 07 de novembro de 2016, teve um toque para caboclo devido à realização do assentamento

da Jurema Branca do Alisson, fora feita uma oferenda à cabocla e a mesma fora assentada no altar do *terreiro*.

Logo, além do calendário regular, o número de toques ao mais do que triplica. Além disso, há as sessões para *encantados* que ocorrem regularmente durante o ano, no Terreiro de Umbanda São José de Ribamar, o dia em que Zé Rufino costuma descer com frequência é na terça-feira para atender, mas a qualquer dia que alguém chegar precisando de ajuda, o *encantado* costuma trabalhar na *cabeça* de Seu Antônio. Já no Centro de Umbanda São João Batista, o dia de trabalho ocorre durante a sexta-feira, dia em que a Cabocla Braba desce para atender aos *clientes*. Mas também na quarta-feira o Zé Raimundo está em terra e dependendo do caso, pode atender, mas é raro ele *trabalhar*, ele desce mais para beber, conversar e para os *caboclos* dos filhos-de-santo descerem e serem desenvolvidos.

Como já deve ter ficado evidente, as *festas* que ocorrem nos terreiros são várias e a organização delas não são menores do que a quantidade. Principalmente os *festejos* que já possuem regularidade como as comemorações de santos como São João, São José de Ribamar, etc, e das *entidades* de mais prestígio e com mais tempo de incorporação, como Seu Floriano, Zé Raimundo, Cabocla Braba, são os momentos mais aguardados pelos membros dos *terreiros*.

Conforme o sociólogo Jean Duvignaud (1983, p. 25) sublinhou:

> A festa não é, em verdade, o exercício irracional com que a queriam rotular apenas porque não correspondia às categorias mentais de um mundo paralisado pela idéia da funcionalidade ou da rentabilidade. Afinal de contas, conforme dizia Hegel, se a realidade é irracional, muito bem, devemos nesse caso inventar uma conceituação irracional...

Tal afirmação ganha melhores tons ao se destacar alguns exemplos. Alguém, contra a afirmação de Jean Duvignaud, pode indagar “Por que os filhos-de-santo de mãe Hóstia se dedicam tanto a preparar a festa para a Cabocla Braba?”. Essa pergunta apesar de fazer sentido para alguém de fora, inexiste para os umbandistas, uma vez que a Cabocla Braba é como uma avó para os filhos-de-santo do *terreiro*. Eles possuem histórias e mais histórias de conselhos que receberam da *entidade*, das curas que obtiveram e das vitórias no dia-a-dia.

Além disso, o sucesso de uma festa bem organizada na qual todos acabam elogiando não recai apenas na mãe Hóstia enquanto sendo uma boa sacerdotisa e na

Cabocla Braba, como uma *entidade* forte (embora isso ocorra e seja importante), mas também a cada um que se dedicou. Para eles é uma satisfação que a festa vá bem, pois é o nome do *terreiro* do qual são membros que será bem falado. A satisfação é coletiva. O que ocorre durante a festa, às vezes, se torna assunto por meses. Os próprios *encantados* comentam festas memoráveis. Conforme o antropólogo Sergio Ferretti (2006, p. 82) constatou "Comentar a beleza e a organização de uma festa constitui uma forma de valorizar e prestigiar o grupo que a organiza".

Da mesma forma, se tudo der errado, se a bebida acabar antes do tempo, se a comida não tiver boa, se a decoração cair durante a festa, tudo isso recairá sobre todos: na mãe-de-santo enquanto incapaz de manter tudo em funcionamento e dos filhos-de-santo enquanto incapazes de cumprirem com suas funções.

Dona Rosa, em 28 de janeiro de 2017, deu uma festa para o Caboclo Risca da Mãe Edite (e não foi a primeira vez). O motivo foi que ela respeita essa mãe-de-santo e tem um grande carinho pela *entidade*. Dona Rosa arcou com os gastos e com a organização e Mãe Edite nem é sua mãe-de-santo, é sim a de seu marido, Seu Antônio. Mas para Dona Rosa é uma satisfação levar Seu Risca, assim como os convidados que o mesmo chamar, para seu *terreiro* e dar um *festejo* que será, caso não haja erros, bem falado pelos demais.

Conforme Pierre Bourdieu (1998, p. 8) escreveu acerca do dom:

> [...] quem dá sabe que seu ato generoso tem todas as chances de ser reconhecido como tal (em vez de parecer uma ingenuidade ou um absurdo) e de obter o reconhecimento (sob forma de contradom ou de gratidão) de quem foi beneficiado, sobretudo porque todos os outros agentes que participam desse mundo e que são moldados por essa necessidade também esperam que assim seja.

Ou seja, no aspecto social, esse "presente" não é em vão. Traz retornos, reforçam laços de companheirismo, de amizade, de devoção. No entanto, é importante que essa questão não fique enquadrada como restrita a causas e efeitos a nível de reconhecimento, como se tudo fosse para se fazer notado por terceiros. Dar uma festa para uma *entidade* movimenta energias no plano espiritual que transcendem e muito a esfera do reconhecimento por outros. No dia 20 de janeiro de 2017, Alisson, um dos filhos-de-santo de mãe Hóstia, arcou por conta própria o *festejo* de aniversário desta *cabocla*. Por que ele fez isso? Fora por ter conseguido vencer

uma causa na justiça e recebido o dinheiro que aguardava, fez por gratidão à *entidade*. Nesse ponto o nível do código cultural precisa ser ressaltado.

É como na piscadela descrita por Clifford Geertz (2014), enquanto uma ocorre devido uma motivação biológica, a outra é resultado de uma ação cultural, há uma mensagem que está sendo passada. Enquanto um cristão, ao receber uma benção de Deus, poderá orar e agradecer ou então fazer um jejum em secreto (o jejum pode ser antes de ter a dádiva). Na Umbanda há outras formas desse agradecimento se expressar. Uma delas recai quanto a “bancar” um *festejo*. No caso do Alisson, fora uma gratidão à *entidade*. Já Dona Rosa, foi por gratidão à tudo que mãe Edite fez.

Para continuar nessa trilha por entre as festas, é de fundamental importância lembrar da reflexão de alguns estudiosos sobre das danças e comemorações afro-brasileiras para se compreender melhor o modo como a festa umbandista ocorre.

A respeito do som, é marcante a forma como a síncopa criada pelo estilo de som formado pelos instrumentos de percussão permeia os meandros da festa. A síncopa é:

> [...] a ausência no compasso da marcação de um tempo (fraco) que, no entanto, repercute noutro mais forte. [...]. Tanto no *jazz* quanto no *samba*, atua de modo especial a síncopa, incitando o ouvinte a preenche o tempo vazio com a marcação corporal – palmas, meneios, balanços, dança. É o corpo que também falta – no apelo da síncopa. Sua força magnética, compulsiva mesmo, vem do impulso (provocado pelo vazio rítimico) de se completar a ausência do tempo com a dinâmica do movimento no espaço (SODRÉ, 1998, p. 11).

Esta mesma síncopa presente no samba, também ocorre no *terreiro*, ao toque dos atabaques ditando o ritmo das músicas e da dança. Durante os festejos, alguns dos que assistem batem palmas por conta própria ou então ficam em pé, dando pequenos passos ou mexendo o corpo. Alguns dos quais fiquei sabendo depois, estavam na sua primeira visita a uma festa de terreiro, nem eram da religião e estavam batendo palmas ou mexendo a cabeça discretamente. O mesmo ocorreu comigo, já que nos primeiros anos de visita ao *terreiro*, procurava não cantar, mas o pé ficava no automático, acompanhando o ritmo. Até que nos dias atuais, não só o pé, mas o corpo todo precisa se balançar (e olha que danço muito duro), as palmas são quase que automáticas e não consigo evitar de cantar os *pontos* junto com todos. De acordo com Muniz Sodré (1998, p. 20):

> O som, cujo tempo se ordena no ritmo, é elemento fundamental nas culturas africanas. Isso se evidencia, por exemplo, no sistema gêge-nagô ou ioruba, em que o som é condutor de axé, ou seja, o poder ou força de realização, que possibilita dinamismo da existência.

Ao perguntar sobre a importância do tambor no *terreiro*, Zé Rufino me explicou que:

> O terreiro que existe tambor, tambor não toma banho, tambor não tem defumação, tambor não bebe, tambor não come. Tambor não tem força. O tambor ele é um vivente igual um ser humano. Ele tem boca, ele chama, ele rufa. O tambor é a firmeza dum terreiro desse. O tambor é quem vai buscar todo mundo lá no fundo. O tambor abala o mar. Ele abala o mato. Ele abala as pedreiras. Ele abala as ruas. Ele abala o mundo inteiro. Ele é quem vai chamar tudo aquilo ali. Um tambor para ter força ele também tem que ser zelado[272].

O tambor, que é o principal instrumento no *terreiro*, não serve apenas para dar ritmo e produzir som, ele possui uma função espiritual, possui energia, tem o poder de aproximar *entidades* quando está sendo tocado para este fim, traz os seres do fundo do mar, das florestas. O tambor chama os *espíritos* que estão longe e faz com que energias circulem pelo *terreiro*. Se ele não for zelado, se não tomar banho, não tiver reza, se qualquer um tocar o tambor, o mesmo perderá sua força e poderá atrapalhar o festejo. Da mesma forma, não é de qualquer jeito que se pode tocar o tambor, é necessário que os corpos estejam limpos, ou seja, não ter tido relação sexual na noite anterior nem no dia da festa. Em uma das *festas* que assisti em um terreiro, enquanto o tambor estava sendo tocado o couro rasgou. Uma senhora que estava ao meu lado disse baixo “Ele está com o corpo sujo”. O corpo sujo faz com que o couro rasgue. Por isso, o tambor, no terreiro, não é meramente (embora isso também seja importante) um instrumento rítmico.

O som do terreiro tem sua base na música africana trazida ao Brasil pelos escravizados. O choro, na música brasileira, é o que mais se aproxima da síncopa existente no jazz, devido a valorização de instrumentos de sopro como saxofone e clarineta, “Mas a síncopa brasileira teve maior influência institucional no samba, possivelmente devido à maior proximidade dessa forma musical com os *terreiros*” (Ibidem, p. 26).

---

[272]Conversa com Dona Rosa, Zé Rufino e Maria das Graças. Porto Velho, 14 de junho de 2016.

E as formas de participação na dança em *terreiros* ocorre de forma similar a outras danças de matrizes africanas no Brasil, como o tambor de crioula, onde:

> O processo de aprendizagem é espontâneo e informal. Realiza-se principalmente através da convivência entre pessoas que pertencem ou se identificam com o grupo social que cultiva o Tambor de Crioula. É comum se observar hoje em dia nas festas, do lado de fora da roda de dança, crianças tentando aprender, imitando tocadores, cantadores e dançantes (FERRETTI, 1981, p. 4).

Ou seja, o processo de aprendizagem se dá pela convivência, pela repetição, pelo erro, pela imitação, da mesma forma como ocorre nos *terreiros*. Vide aquele momento na *festa* em que a filha do *tambozeiro* está sentada ao seu lado, imitando seus gestos. Por algumas vezes, fui convidado a tocar no Centro de Umbanda São João Batista. No Centro de Umbanda São João Batista, um dos *ogãs* que está começando, tenta tocar quando há dois outros tocando juntos. Ele toca baixinho e tenta seguir o ritmo. O mesmo se dá para quem não sabe dançar. As crianças, por vezes, ficam olhando, algumas tentam alguns passinhos no seu canto. Não há ensaios, da mesma forma que no Tambor de Crioula não se ensaia, conforme Sergio Ferretti (1981) afirmou.

Tanto no samba antigo quanto no Tambor de Crioula, há durante a execução das músicas a possibilidade de improvisos, de brincar, de intervenção de quem está cantado (SODRÉ, 1998; FERRETTI, 1981), o mesmo ocorre nos *terreiros*. Nada impede que uma *entidade* transforme algumas letras, improvise, ou faça, no momento adequado, o que Zé Rufino fez, para brincar com o Touro. Além disso, quando um *encantado* canta seu próprio *ponto*, se faz da seguinte forma:

> **Eu sou** Cabocla Braba, **moro** nas ondas do Mar.
> **Eu sou** é Cabocla Braba, **moro** nas ondas do Mar.
>
> Ê, facho encarnada.
> Sandália Branca, **eu ganhei** pra guerrear.
> Ê, facho encarnada.
> Sandália branca **eu ganhei** pra guerrear

Este *ponto* é da Cabocla Braba, enquanto canta, os outros *encantados* seguem-na da seguinte forma:

> **Ela é** Cabocla Braba, **mora** nas ondas do Mar.

> **Ela é** é Cabocla Braba, **mora** nas ondas do Mar.
>
> Ê, facho encarnada.
> Sandália Branca, **ela ganhou** pra guerrear.
> Ê, facho encarnada.
> Sandália branca **ela ganhou** pra guerrear

Isso ocorre naturalmente enquanto os *pontos* são entoados. Os *pontos*, conforme já informado no "dia anterior", são importantíssimos para o andamento das *festas*. Eles evocam presenças, saudações, energias. Há *pontos* negativos, cuja carga espiritual é pesada e não são aceitos em toques para *encantados*. É por meio dos *pontos* que os *encantados* se apresentam a todos, que eles demonstram facetas morais de seus pensamentos, que é possível perceber a origem das *entidades* e o que elas podem fazer. É por meio dos *pontos* que os *encantados* são convidados à incorporar, que os *orixás* são saudados e é com eles que a festa ganha um tom de melodia que dará contornos aos passos, às danças, aos corpos suados, aos pés descalços, participando da (re)criação do ambiente, contribuindo para que a *festa* não seja alguma comemoração qualquer de fundo de quintal.

Está dado o ambiente perfeito para que pessoas angustiadas sintam-se aliviadas; para que aqueles que foram contemplar, sintam-se felizes; para que os que estão cansados de tanto trabalhar possam queimar mais calorias se movimentando em uma completa (re)criação do lugar:

> Como todo ritmo já é uma síntese (de tempos), o ritmo negro é uma síntese de sínteses (sonoras), que atesta a integração do elemento humano na temporalidade mítica. Todo som que o individuo humano emite reafirma a sua condição de ser singular, todo ritmo a que ele adere leva-o a reviver um saber coletivo sobre o tempo, onde não há lugar para a angústia, pois o que advém é a alegria transbordante da atividade, do movimento induzido (SODRÉ, 1998, p. 21).

É por isso que pouco a pouco os *médiuns* começam a despedir-se de suas consciências para que os *encantados* assumam o comando. Para os que não são *médiuns*, está (re)criada uma situação única, na qual humanos se encontram face a face com *espíritos incorporados* para conversar, brincar, se distrair, pedir conselhos, ajudas e até terem doenças curadas.

Para Mircea Eliade (2010, p. 80) "Na festa reencontra-se plenamente a dimensão sagrada da Vida, experimenta-se a santidade da existência humana como

criação divina". Assim como este autor, entendo, a partir das observações de campo, que o aspecto sagrado[273] da vida é ressalto no decorrer da festa e é dado a conhecer a todos que dela participam. De repente, por estar lá, as pessoas estão de frente para seres que em outras condições não veriam. É como Carlos[274] comentou comigo, ao falar que na festa ele tinha a oportunidade de conversar com *espíritos* que existem, mas que não são vistos nas ruas, que outras religiões negam a existência e que muitas pessoas nunca ouviram falar. Neste momento a fé na convicção de que todos são parte de algo mais complexo que nem a ciência toca, é fortificada.

Ao abordar a festa no Candomblé, Rita de Cássia Amaral (2008, p. 264) salientou que:

> A festa mostra o que o grupo é e pensa. [...] as festas constituem uma ruptura na obrigação do trabalho, uma liberação dos limites e constrangimentos da condição do homem: é o momento em que se vive o mito, o sonho. O momento em que o homem recebe um deus em sua casa, às vezes em seu próprio corpo." (AMARAL, 2008, p. 264)

Sim, durante a festa de Umbanda essas análises podem ser encontradas em cada canto do *terreiro*, já que lá está acontecendo algo que quem está passeando no Porto Velho Shopping não está vendo nem sentindo. No Teatro Estadual Palácio das Artes de Rondônia[275], apesar de todas as emoções, sensações, reflexões, distrações e todos os "ões" que os presentes estão sentindo, ninguém está vendo os *pontos* cantados criando formas enquanto saem da boca de cada um que os entoa. Quando o Caboclo Sete Flechas chega, o mesmo e todos cantam:

Ererê, ererererererururuá

---

[273]Conforme o próprio Muniz Sodré (1988) ressaltou, as religiões africanas não fazem distinções entre sagrado e profano, mas é possível classificar o *terreiro* como abrangendo a ambas, uma vez que ele não se encontra "separado", muitas vezes está dentro do *terreno* de morada do sacerdote, por vezes funcionando até mesmo como uma extensão da mesma, como ocorre com os dois *terreiros* que estudei nesta pesquisa e com outros pelos quais visitei.

[274]Nome fictício, pois o senhor com quem conversei pediu para que eu não colocasse o nome dele, com receio de que os patrões evangélicos soubessem.

[275]Não é intenção desmerecer os sentimentos e tudo que borbulha durante uma peça de teatro. Sou amante de teatro e procuro apenas fazer uma comparação para contrastar o estado de *espírito*, mas não entro no mérito de dizer qual vivência é mais "verdadeira" ou "melhor". Conforme o próprio Mircea Eliade (2010) ressaltou, o tempo "sagrado" possui diferenças em relação ao "tempo profano". Conforme Constantin Stalinavski (2014) enfatizou, para se criar uma personagem para uma peça de teatro, emoções, fé, sentimentos, memórias, imaginação, viver o que está sendo dito e até sentir são e precisam ser evocados para se criar um personagem. A memória afetiva de momentos tristes ou felizes, podem provocar sentimentos tão reais quanto o do momento recordado. Então, minha intenção não é de deslegitimar esse lado do teatro, da peça, dos atores.

> Auê ê Orixá, Caboclo Sete Flechas no gongá.
> Oi savará Seu Sete Flechas, sendo ele o rei das matas
> Sua taquara é pesada, e as suas flechas mata.
> Saravá seu Sete Flechas, ele é o rei das matas.
> Sua taquara é pesada, e as suas flechas mata.

O *encantado* que é um índio antigo, chegou ao *terreiro*. Respeitado por todos, tido como um grande feiticeiro, ninguém quer que Sete Flechas fique com mágoa de si, pode ser perigoso. No *ponto* a força e a extrema pontaria do *encantado* é ressaltada. Como não sentir temor por um *caboclo* antigo que, igual a letra ressalta, “as suas flechas mata”?

> O espaço do sagrado negro-brasileiro é algo que refaz constantemente os esquemas ocidentais de percepção do espaço, os esquemas habituais de ver e ouvir. Ele fende, assim, o sentido fixo que a ordem industrialista pretende atribuir aos lugares e, aproveitando-se das fissuras, dos interstícios, infiltra-se. Há um jogo sutil de espaço-lugares na movimentação do terreiro (SODRÉ, 1988, p. 75).

No *terreiro*, durante o momento da *festa*, cria-se uma forma de ser reverente, de participar, de contemplar, de viver o instante. Se durante a missa ou um culto evangélico se prima para que todos façam silêncio para que se escute o padre ou o pastor; se as pessoas que ficam lá fora estão “perdendo” o culto; se os momentos de levantar, sentar, cantar, são bem definidos e não se pode extrapolá-los sem deixar de provocar inconveniência. No *terreiro*, há pessoas que passam boa parte da frente lá fora, há umas que nem entram, só ficam sentadas nas cadeiras em volta do lugar. Enquanto os *tambozeiros* tocam, piadas e risadas podem ser evocadas; o próprio *caboclo* pode fazer uma pequena pausa para tecer algum comentário que levará todos ao riso.

Enquanto a música rola, as pessoas costumam conversar, batem palma e tecem algum comentário referente ao que ocorreu durante a semana ou para cutucar quem está do lado para criticar sutilmente algo que esteja acontecendo. Até mesmo um leve flerte ou primeira aproximação para um envolvimento futuro pode começar na festa. Quem está lá fora, o *encantado*, após descer, vai lá cumprimentar, puxar conversa. Quem está dentro, será cumprimentado em algum momento. Pessoas que nunca foram em um *terreiro* na vida, podem *incorporar* um *caboclo*, caso seja *médium*, e será reconhecida como sendo de verdade.

De acordo com Rita de Cássia Amaral (2008, p. 264) “[...] a festa é o momento em que a identidade dos grupos se expressa plenamente”. Os valores, a forma como agir no mundo, os significados concernentes às questões espirituais e a forma de lidar com os *espíritos* por parte dos umbandistas ficam acessíveis para quem está visitando.

Em uma visita que fiz a um *terreiro,* um *encantado* começou a puxar conversa comigo, falamos acerca do andamento do *festejo*, perguntei sobre quem ele era, e após certo andamento do diálogo:

> [...] o caboclo da família de Légua perguntou se eu tinha algum emprego, respondi que não. O mesmo falou que iria fazer eu arrumar um emprego, que ele me daria. Disse que era para eu fazer mais dois concursos, em um deles a aprovação chegaria[276].

Situação que se assemelha ao que ocorrera na festa em que um rapaz pede para Zé Rufino para conseguir um dinheiro que em troca daria umas caixas de cerveja ao *caboclo*. Pois é assim que os *encantados* atuam na vida das pessoas, eles ajudam. É como Zé Raimundo me disse uma vez, que quem precisa hoje, poderá ajudar amanhã e quem ajuda hoje, poderá ser socorrido amanhã.

Mas nem tudo é ajuda ou compreensão 100%, há momentos em que alguns atingem o limite da paciência e alguns *encantados* são bastante explosivos e dificilmente, como se diz, “levam desaforo pra casa”:

> Já pelo fim da festa no Terreiro T, pouco antes da 00:00 da noite, só tinham pessoas do *terreiro*, pessoas de confiança, os visitantes já haviam ido embora. Cabocla G[277] distribuiu algumas lembrancinhas, e no meio da conversa com os outros *caboclos*, começou a discursar:
>
> Mas é assim mesmo. Eu tô gostando disso aí, porque vocês são da casa. Vocês zelem a casa de vocês. Que a minha neta [mãe-de-santo] zela da casa dela, do puteiro[278] velho dela. Vocês tão zelando daquilo que é de vocês. Ninguém grita, ninguém pia, ninguém nada. Porque pra cobra [uma pessoa falsa, que quer enganar ou que desfaz], tem o cacete do Caboclo W. Bate bem na cabeça... [dá umas risadas e conclui] ...da cobra, né. Ó, três índios [apontou para Caboclo L, Cabocla M e Cabocla N], a cobra tá aqui, ó, dá assim. A cobra se mata o que? Firmeza! Entendeu? “Ah, porque dona Cabocla N a senhora é assada!”, “Ah Cabocla M, tu é cozida!”, “Ah, porque Caboclo L, tu é cru!”. Vocês vão fazer o que? Vai dizer pra Mãe Selina? O que vocês

[276]Caderno de campo. Festa de Umbanda na casa do pai Clark. Setembro de 2014.
[277]Coloquei nomes fictícios em todos os *encantados* e pessoas dessa citação.
[278]Puteiro é uma forma de se referir a casa.

> têm que resolver, resolva na casa de vocês! A casa de vocês é aqui, não vão dizer pra mãe-de-santo amanhã nem depois, não. Resolva mesmo. Que eu teja, Caboclo W ou Caboclo Z teja, vocês que têm que resolver o problema de vocês, porque é a cada deles, dos filhos e dos caboclos.

O motivo da Cabocla G falar isso é porque recentemente ela foi em um outro *terreiro* com os filhos-de-santo dela, e sem ela saber, uma pessoa desfez dos *encantados* de seus filhos-de-santo. Ela ficou sabendo só após chegarem em casa. Mas antes disso, em outras festas no próprio *terreiro*, teve uns visitantes que criticaram os *caboclos* da casa de Mãe Selina e a informação chegou aos seus ouvidos. E, antes da fala, ela enfatizou que o *terreiro* era responsabilidade de todos e que cada *caboclo* dos filhos-de-santo deveria tomar atitudes perante situações adversas, que não era para eles recorrerem sempre à mãe-de-santo ou aos *encantados* da mãe-de-santo. É por isso que nessa fala ela repete, falando "O que vocês têm que resolver, resolva na casa de vocês!", se referindo ao *terreiro*.

A cobra é usada como metáfora para descrever uma pessoa falsa ou que ataca por trás, logo, devido ao "grau de periculosidade", é necessário ir direto onde se resolve a questão. No caso, é tudo alegoria, pois é necessário ter "firmeza" para encarar e fazer o que se deve para vencer a "cobra", logo, se eles forem insultados, não devem ficar com a boca calada nem abaixar a cabeça, mas sim fazer o que acharem que precisa na hora.

Durante os *festejos* não são apenas as fronteiras do "sagrado" para o "profano" que ficam escancaradas, permitindo que haja trocas, passeios, conexões. As fronteiras das confusões, dos desentendimentos, das brigas, ficam todas abertas. É um conglomerado de pessoas, embora todas estejam alegres, pode ser que alguém pise no calo de um, outro falte com respeito com a pessoa errada. Isso pode desencadear uma série de ocorrências.

De acordo com Marta Valéria de Lima, ao analisar o controle que a FEUR tentava colocar aos *terreiros*, apareceu a questão de agir contra as brigas e confusões durante os cultos, escreveu que quando esta federação começou a trabalhar em prol do seu projeto "Era comum haver dissabores nos terreiros em decorrência de excessos de consumo de álcool. Em nosso trabalho de investigação encontramos registros de episódios violentos, inclusive com armas de fogo" (LIMA, 2013, p. 412).

Tentando evitar situações como essa, potencializadas pelo consumo de álcool, Mãe Hóstia e suas *entidades* controlam as cervejas. Para quem bebe, é oferecida

cerveja, mas fica restrito a uma ou duas latinhas. Durante uma festa, o Caboclo Zé Raimundo acabou pedindo para um homem bêbado sair do *terreiro*:

> [...] apareceu um homem bêbado no terreiro e foi cumprimentar Zé Raimundo. Por sua vez, o *encantado* o expulsou, e disse que lá não era lugar para chegar bêbado e continuar bebendo. Depois que a situação acalmou, ele me disse que tem gente que acha que terreiro é para ir beber, como se fosse um bar. Mas que não é assim. Tem bebida e eles servem, mas não é para se embriagar e nem para chegar embriagado no local[279].

Mas não é toda situação em que alguém aparece bêbado que vai ser expulso. Depende se a pessoa está atrapalhando ou incomodando as pessoas. Da mesma forma, Dona Rosa não gosta de bebida e procura deixar entrar o mínimo de bebida no *terreiro*, apenas o suficiente para os *caboclos*. E pessoas bêbadas não são bem recebidas. Dependendo da pessoa, eles até deixam ficar mas se não for para causar confusão. Agora, se ficarem bagunçando, mandam embora sem delicadeza nenhuma.

Da mesma forma ocorre com pessoas com roupa curta. Se pede que ninguém vá nu(a) para o *terreiro*, ou seja, com shortinhos, com mini saia em que tudo aparece, coisas do tipo. Cabocla Braba já impediu que meninas do bairro entrassem no *terreiro* com roupas dessa forma, ela disse “Aqui não é puteiro para entrar nua!”.

Os *encantados* são muito brincalhões, mas não é de qualquer jeito que se brinca. Há pessoas que são mais íntimas, por isso já usam um linguajar mais despojado para se referir a alguns *encantados* como “esse muleque..”, ou então dizem “esse vagabundo...”, podem se referir a *encantados* como “você é um atoa...”, mas não é de qualquer jeito e nem a todo momento. Durante um festejo de 2015, um *médium* de Umbanda fora até o *terreiro* Z e após só estar as pessoas da casa, Cabocla X[280] reclamou dele, pois

> Ela disse que quando Bruce[281] foi cumprimentar ela com um cigarro na mão, ela disse “O que é isso?” e reclamou do cigarro. Bruce respondeu “Que isso mulher, está apagado”. Ela enfatizou que ele não tem respeito pelas entidades, que ele nem cuida das entidades dele.

---

[279]Caderno de Campo. Festejo de São João Batista, junho de 2015.
[280]Optei por deixar em secreto para não expor questões que são internas de um *terreiro*, é melhor que não se saiba que disse nem de onde foi enunciado.
[281]Bruce é um nome fictício que coloquei para não expor ninguém.

Nesse caso o motivo de desentendimento fora o cigarro na mão. Muitos *encantados* não gostam de cumprimentar alguém que esteja com o cigarro na boca ou na mão. O que Bruce poderia ter feito, era colocar o cigarro em algum apoio e abraçar a cabocla com a mão livre. No entanto, ele, por ter ido algumas vezes seguidas lá, achava que já tinha intimidade e que poderia tomar certas liberdades que vira outras pessoas tendo. Zé Raimundo, certa vez, contou um fato ocorrido com ele:

> Zé Raimundo disse que certa vez, durante uma festa em um terreiro em que ele era convidado, estava rezando em uma mulher, então, um negão bem alto se aproximou dele e disse "Quando terminar aí, reza no meu pau". Zé Raimundo disse que no mesmo instante desceu a mão na cara do rapaz que este saiu levando as mesas. Ele disse que não é como outros caboclos, não gosta desse tipo de gracinha[282].

Mas situações como estas, apesar de não serem comuns, eu nunca presenciei algo nessas proporções, podem ocorrer e há relatos de acontecimentos parecidos. Contudo, entendo que é possível enxergar para essa situação enquanto uma reafirmação do *encantado* enquanto ser poderoso, viril, guerreiro, com quem não se pode "brincar". Não é que não se pode brincar, é que não se pode "insultar", muito menos com "piadas humilhantes". Uma situação dessa faz com que os assistentes percebam que o *encantado* além de forte, é de palavras. Como um Jacaré, Zé Raimundo não brinca, é fatal quando quer.

É comum algumas *entidades* se referirem a uma sacerdotisa como "Aquela puta", mas isso é porque a *entidade* tem uma relação com a pessoa, elas se conhecem bem, uma chama a outra assim. Agora, isso não significa que eu posso fazer o mesmo. A mesma coisa ocorre com o riso. O riso é algo que chama muito a minha atenção no *terreiro*, pois ele é bem presente, juntamente com as brincadeiras. Mas isso não significa que todo mundo fica o tempo todo gargalhando. No que se refere ao riso, o sociólogo Dagoberto José Fonseca (2012, p. 28) escreveu que:

> O riso do afro-brasileiro, como o do povo no período medieval-renascentista, expressa a integração entre os mundos sagrado e profano, impresso com autenticidade, originalidade e vigor nos espaços e nos momentos privilegiados de sociabilidade do povo, ou seja, nas festas [...].

[282]Caderno de Campo. Festa de São João, junho de 2014.

Ele é uma forma a mais de fazer com que se crie uma "[...] relação com o social e com o cosmo ao gerar a energia que impulsiona a vida dos homens [...]" (Ibidem, p. 28). As expressões alteram a percepção das pessoas, fora a própria Cabocla Braba que um dia me contou que quando alguém chega e faz elogio a uma pessoa, dizendo "Nossa, como você está bonita", ou então "Que sorriso lindo", "O que aconteceu de bom para você estar tão radiante?", já levanta a pessoa, já a deixa alegre, confiante[283].

O riso é um convite: quando uma pessoa chega e a *entidade* recebe com um sorriso; o riso é um elogio: quando se enaltece alguma qualidade de alguém e o *espírito* conclui com um sorriso; o riso pode amenizar a chamada de atenção: quando o *encantado* e em seguida lança um sorriso de compreensão com a falha do outro; o riso é satisfação: quando os *tambozeiros* estão tocando e se divertindo com os solos que fazem; o riso volta a ser convite: quando na despedida o *caboclo* diz adeus e estampa um riso no rosto por causa da sua presença na festa dele.

Os *encantados* fazem piadas com os outros, mas também brincam consigo mesmos. Eles provocam risadas nos outros a partir do deboche a si próprios. Muitos deles falam algumas palavras erradas, pois eles não sabem como falar nossa língua direito, então eles riem do próprio erro, como quando Zé Rufino, ao falar do computador, disse "como é o nome daquele negócio que vocês usam para fazer conversador? É aquele preto, quadrado. Ah! O comprutadô? [Dá gargalhadas] Como é que diz?". Ou então quando em uma festa, quando um *encantado* desceu, pensei que era o Zé Rufino, mas não era. Só depois de um tempo fiquei sabendo que era o Sete Flechas, aí "Assim que cumprimentei o Zé Raimundo disse que achava que o Sete Flechas era ele. Este me indagou com sarcasmo "E eu sou tão feio assim?" e começou a rir[284]". Eles gostam de serem motivos causadores da risada, mas é óbvio que ninguém pode chegar e puxar a cadeira do *encantado* para que o mesmo caia e seja motivo de gozação, há formas para isso acontecer.

O clima na roda de conversa é como se todo mundo tivesse o mesmo status, todos fossem amigos conversando descontraidamente, contando piadas, hora ou outra surge um assunto sério, o *encantado* dá conselhos, mas qualquer um presente pode se manifestar e corroborar com a animação. Os *encantados* tiram brincadeiras com outras pessoas, as vezes insinuando que um homem é homossexual ou fazendo outras piadas de cunho sexual, tirando uma "onda" com algum presente acerca do

[283]Caderno de Campo, Sessão de Caboclo no Centro de Umbanda São João Batista, 2016.
[284]Caderno de Campo. Festa de São João, junho de 2014.

órgão sexual masculino da pessoa ser incapaz de fazer sua “tarefa”. Há *encantados*, como no caso de Zé Raimundo, que exaltam sua virilidade:

> Em um momento, em que estávamos conversando com Zé Raimundo, este *encantado* foi perguntado se tinha alguma mulher, ao passo que como resposta soltou: “eu tenho vizinhas, mulher não. Quer coisa melhor? É só ir na casa e depois sair”. As pessoas em volta deram risadas e Zé Raimundo continuou contando causos cômicos que já ocorreram em momentos em que esteve incorporado em Mãe Hóstia[285].

É essa a forma deles agirem e se expressarem, de forma descontraída e sem criar uma áurea de “sacralidade” e seriedade, como se fossem seres intocáveis. Muito pelo contrário, eles são bem tocáveis, até demais a ponto de pessoas discutirem com *encantados* e os próprios *encantados* discutirem entre si.

Situações como essas poderiam levar alguém a desconfiar da importância *espiritual* que esses seres possuem para os religiosos. Mas é necessário não enxergar essa religião a partir da ótica ocidental-cristã, mas sim a partir da ótica dos religiosos. O antropólogo Rane Willerslev (2015, p. 29) encontrou “irreverência”, e risadas de uma etnia indígena perante uns *espíritos* e se questionou:

> Devemos dizer que os Yukaghir perderam a fé em sua ideologia animista ancestral como resultado de um duradouro impacto soviético “moderno” em seus modos de pensamento, com a implicação de que suas brincadeiras com os espíritos refletem uma crescente fala de crença neles?

Da mesma forma como este autor, não entendo que isso seja uma questão de falta de fé. Entendo que seja uma questão de estilo, uma vez que o próprio *orixá* Exu do Candomblé, fazia travessuras tanto com outros orixás quanto com seres humanos (PRANDI, 2001). Então, esse jeito de lidar com essas *entidades* parece muito com a forma como as *entidades* africanas eram compreendidas e também da religiosidade do caboclo amazônico, uma vez que, o *pajé incorporava* e se relacionava com *encantados* que eram chamados de *companheiros do fundo* (MAUÉS, 1995; GALVÃO, 1976), ou seja, eram “companheiros” mesmo, não eram “santos”. Até porque os *encantados* são seres humanos que se *encantaram*, não foram beatificados como os santos católicos, mas sim transformados em animal-humano-espírito.

---

[285]Caderno de Campo. Festa de São João, junho de 2014.

Além disso, penso que a constatação de Rane Willerslev (2015, p. 32-33) no que concerne ao caso estudado poderia valer para o caso dos *encantados*: “As relações jocosas dos caçadores com os espíritos permitem àqueles escaparem dos perigos latentes da dominação espiritual total”. Não penso que o caso estudado por este antropólogo é como a dos *encantados*, mas entendo que este ponto de vista, talvez se encaixe na forma como os umbandistas se relacionam com os *encantados*. Ora, ninguém é obrigado a obedecer aos *encantados* e podem inclusive divergir da opinião de alguns. Além disso, tem a questão da falsa incorporação, ou seja, quando a pessoa finge que está incorporada e da *incorporação* parcial, quando a pessoa tem consciência que está com a *entidade* e tenta controlá-la, como já foi abordado anteriormente. Nesse caso, esse recurso seja uma forma de não “cair” nas artimanhas de pessoas que queiram usar sua *mediunidade* em proveito próprio ou até a algum abuso do *espírito*. Mas, preciso ressaltar que não é comum ver pessoas insultando os *encantados* e nem ferindo o caráter de sagrado que eles possuem. O riso não abole o status de *entidade* do ser.

A festa do *encantado* é um momento de alegria, todos do *terreiro* precisam se dedicar para que ela ocorra. É necessário: cerveja, comida, água, refrigerante, limpar o lugar, arrumar os enfeites, muitas vezes pintar de novo o barracão, trocar telhados quebrados, concertar torneira, as vezes comprar roupas novas para os *guias*, arrumar as cadeiras, mesas, servir os convidados, limpar tudo depois da festa. As vezes as preparações começam semanas antes da festa acontecer. Conforme Rita Amaral de Cássia (2010, p. 267) escreveu acerca das festas no Candomblé:

> A perspectiva da realização de uma festa mobiliza uma série de recursos econômicos e simbólicos, dentro e fora do terreiro, além de recursos humanos. Ela começa a ser preparada muito antes do dia marcado para sua realização, seja uma festa simples ou não.

O mesmo vale para as *festas* na Umbanda. Quem chega encontra tudo arrumado, muitas vezes é tudo bem simples, mas é um simples que dá meio mundo de trabalho. Isso é apenas para falar em questões materiais que se relacionam ao dinheiro. Mas há o aspecto simbólico também. Dona Rosa, em todas as festas de Santo que realiza, faz uma novena, cuja duração é de nove noites antes do dia da festa. Então são nove dias se preparando espiritualmente e se fortificando para que ocorra tudo bem.

Mas há casos de *médiuns* que não gostam muito de *incorporar* durante as *festas*, como no caso de Neguinha, que *recebe* uma *cabocla* do Maranhão, Maria Babassueira. Ela ajuda Dona Rosa e vai constantemente no *terreiro*, ajuda quando pode em algo, assim como seu esposo, mas ela não gosta de perder sua consciência para que *espírito* a ocupe. Mas isso é algo que desde a juventude ela faz. Seu pai biológico, que era um pai-de-santo do Maranhão dava conselhos a Neguinha:

> Ele conversava muito comigo: minha fia, não faça isso porque eu não mando nesse pessoal. Eles dominam a gente até onde eles querem. A gente pensa que domina, mas a gente não domina, eles que dominam a gente[286].

E as vezes chega inclusive a se questionar a respeito da existência dos *encantados*:

> Ah não sei, porque a gente por um lado tem aquela fé, por outro lado tem muita gente sem vergonha pra mentir, aí faz a gente desacreditar. Eu as vezes não acredito nem em mim mesmo. As vezes meu marido briga comigo, que meu marido fala muito também, Rosa também as vezes fala que eu falo muito, mas não é, porque tem vez que eu fico assim pensando, né, naquela balança 'Ah isso não existe"[287]

Neguinha sofre de um problema no coração, frequentemente passa mal e as *incorporações* desgastam muito seu corpo, ainda mais porque tem também problema na coluna, pois os *encantados* possuem energias e quando descem, dançam, bebem e forçam muito a matéria. Mas apesar disso, ela paradoxalmente sabe e desconfia ao mesmo tempo que Maria Babassueira já a ajudou em momentos que mais precisou. Quando perguntei se alguma vez ela recorreu à *cabocla* que desce na sua *cabeça*, respondeu que pediu "Pra uma senhora chamada Maria [começou a rir]. Eu pedi, eu apelei pra ela. Eu não sei se ela fez ou não fez, sei que eu fui atendida. Diz que a gente tem que fazer as coisas com fé, né, que eu tava tão aperreada[288].

Neguinha não gosta de falar o nome "Maria Babassueira", se refere à *cabocla* apenas como "aquela senhora" ou expressões parecidas. Mas ao mesmo tempo, é grande amiga do Zé Rufino e conversa muito com ele. Percebo o caso desta senhora como interessante, pois é um exemplo de que dependendo das pessoas há gradações

---

[286]Maria das Graças Nascimento. Porto Velho. 16 de janeiro de 2016.
[287]Maria das Graças Nascimento. Porto Velho. 16 de janeiro de 2016.
[288]Maria das Graças Nascimento. Porto Velho. 16 de janeiro de 2016.

de fé, de crença, de confiança, de entrega. Como ela disse, ela estava tão “aperreada” e naquele momento a *encantada* parecia uma ajuda possível, então, porque não tentar?

Mas também há pessoas, como Dona Rosa, que fazem de tudo e acreditam sem dúvida que os *encantados* existem. De acordo com esta sacerdotisa, os *encantados* gostam muito de receber festas realizadas pelos humanos:

> Porque o Seu Zé Raimundo, ele gosta de fazer dança pro pessoal. Pra ele, aquilo ali, é uma festa mesmo, é uma animação pra ele. Ele bebe e fuma.... aí você fica olhando, caboclo é igual um filho de, igual um homem... e gosta de bebida, cachaça[289].

Durante esta seção, afirmei que a festa escancara as portas do sagrado e do profano. Também, depois, acrescentei em nota que nas religiões afro-brasileiras, o sagrado e o profano não são bem delimitados e possuem zonas intensas de contato, conforme demonstrado por Muniz Sodré (1988) e acredito que no decorrer dessa etnografia isso tenha sido desenhado. Sergio Ferreti (2006) elaborou um quadro, contendo as categorias de Sagrado em oposição ao Profano e a Obrigação em Oposição à Brincadeira.

Para Sérgio Ferretti (2006), esses domínios não se isolam em campos distintos, ou seja, ocorre um jogo de oposição e complementariedade entre sagrado e profano; entre obrigação e brincadeira; entre sagrado e brincadeira; entre profano e obrigação; entre sagrado e obrigação; e entre profano e brincadeira. Ao meu ver, a festa de Umbanda escancara essas portas, que a *priore* são entendidas como estanques e fechadas, contudo, se analisadas na ótica do *terreiro*, uma precisa da outra. Uma faz com que a outra tenha movimento e a festa seja viável. Não significa que não haja o sagrado nem o profano, mas que na vivência de cada fiel, as fronteiras são (re)criadas, a ponto de que é preciso que o pesquisador interprete onde e até quando cada uma aumenta e/ou recua (OPIPARI, 2009), isso porque, determinar esses “limites” como estanques, é, também, engessar determinada crença a um escopo de variantes.

Por isso que o riso durante a festa não é um riso qualquer, mas um riso que na sua subjetividade, coloca esses quadros estanques, de sagrado, profano, brincadeira e obrigação, para movimentarem-se e formarem um todo que roda igualmente a *gira* de Umbanda. Para completar o quadro, ocorre que os *encantados* são *espíritos* de

---

[289]Valdomiro de Oliveira Sales/Dona Rosa. Porto Velho, 14 de janeiro de 2016.

seres vivos. Eles são seres humanos que se encantaram e que após virarem *entidades*, podem *incorporar* em seres humanos. Mas a qualquer momento um *encantado* pode voltar a se tornar um ser vivo, ficando destituído de seus poderes e privilégios de *entidade*.

Confuso com a questão dos *encantados* serem vivos e poderem deixar de ser *encantados*, voltando para sua condição primária? Então recomendo que não falte ao próximo “Dia De Festa” e permita-se encantar com essa festa.

# 5. QUINTO DIA DE FESTA: A POÉTICA DOS ENCANTADOS QUE ENTRELAÇA CIDADES, FLORESTAS E RIOS E ENCANTA OS VIVENTES

> *Mais adiante uma pajelança*
> *No escuro a um canto do rancho*
> *Pajé assobia comprido fiu... fiu*
> *Chamando o mato.*
> *– Mato! Quero minha onça caruana Maracá te chama*
> *Onça chegou Saltou Entrou no corpo do Pajé*
> *– Quero tafiá Quero fumar Quero dança de arremedar (Raul Bopp, 2010, p. 62)*.

> *Existe mais olhos na água do que cabelo em terra (Seu Antônio).*

Olá, este é o último dia e já sinto o sentimento de saudade apertar meu coração. Para aguentar a emoção, contarei com a ajuda de alguns para este momento. Primeiramente, deixarei o comando para o *encantado* Zé Rufino. Quem conhece Zé Rufino? Então, esta é a oportunidade de conhecer um Boto de Rondônia que vive passeando pelos rios amazônicos, cantando as moças e brincando pelos lugares que passa. Se a partir da cultura amazônica os *encantados* são entendidos como seres que povoam a natureza e agem na vida daqueles que cruzam seus caminhos, porque aqui neste "festejo de *encantados*" a situação seria diferente? A partir da história deste *encantado*, entendo que será possível compreender melhor o que são essas *entidades*, como se transformam no estado que se encontram e as teias de significados tecidas a partir de rios e florestas por um imaginário poetizante.

Nas vezes em que você foi à beira do Rio Madeira, avistou algum boto na água? Alguma vez, ao passear de barco, teve a sensação de que o boto que dava saltos estava olhando para você? Pois eu te digo uma coisa, pode ser que um Boto já tenha te espiado mesmo. Se você é mulher e gosta de festa, possivelmente já tenha dançado com um Boto; se for um homem que gosta de farra, eu te questiono, como sabe que nunca este com um Boto-fêmea nesses lugares onde rolam som alto, muita dança, bebidas variadas e muito namoro? Pois é, na segunda subseção será o momento ideal para refletir acerca dessas questões e pensar duas vezes antes de dançar indistintamente com sujeitos ou então observará com mais atenção os botos e demais animais que cruzam seu caminho: pode ser um *encantado*.

Mas do que adianta prosear com Zé Rufino e não visitar a *encantaria*? O que? Você pensou que era impossível visitar a moradas dos *encantados*? Bom, existem

alguns sujeitos que já foram lá, por isso, estas pessoas, assim como os *próprios encantados* e religiosos que já ouviram narrativas referentes a esses lugares, estarão aqui para explicar o que são e como são as *encantarias*. Se você nunca se percebeu dentro de um devir, este será o momento para embarcar nesse constante estado de vir a ser a partir da poesia exalada pelo imaginário das culturas amazônicas (DELEUZE, 1997; DURAND, 2001; LOUREIRO, 2001)

### 5.1. A história de um boto encantado em Rondônia: Zé Rufino

> Ô mamãe, choveu no mar, mamãe
> Relampeou no Mar
> Mané garoa
> Rufino foi trabalhar
>
> Ô mamãe, maré, maré
> Ô maré, Madeira Mar
> No tombo da maré venho
> No tombo torno a volta
> No tombo da maré venho
> No tombo torno a voltar

Ao perguntar para Zé Rufino sobre sua origem, o *encantado* começou cantando este *ponto*. Nesta letra fica estabelecido a ligação que essa *entidade* tem com as águas. Nela é possível perceber que é pela água que o *encantado* vem (chega ao terreiro/à dimensão dos vivos) e vai (volta para a *encantaria*/para a dimensão dos *encantados*). No entanto, após cantar, Zé Rufino me disse que quando começou a *incorporar*, as pessoas diziam que ele era um *caboclo* cearense e uma das evidências disso era que em seu *ponto*, citado acima, há menção ao mar. Por isso, por um bom período, muitos diziam que ele não era da Amazônia. Porém:

> Quando seu Antônio veio pra cá, foi quando o filho do caboclo Roxo. O filho de caboclo Roxo é encantado no Rio. Então, na mesma aldeia, no mesmo encante que eu vivo, o Caboclo Roxo também mora. Foi quando eu cheguei na seara, aí eu cantei [...]. Foi o único caboclo que chegou e disse “Olha, vou falar uma coisa pra vocês, esse caboclo ele não é encantado no cerrado, não é encantado no Iracema. Esse caboclo, onde ele é encantado, eu também tenho um lugar. Nós somos encantados numa encantaria só”. Ele foi e disse onde sou encantado, eu sou encantado dentro do Rio Candeias na quarta cachoeira[290].

[290]Zé Rufino incorporado em Antônio Lobato das Neves, Porto Velho, 01 de março de 2016

O Caboclo Roxo citado, é bem conhecido em Porto Velho e a pessoa que o *incorpora* também é respeitado e conheceu muitas pessoas antigas na religião. Por isso, quando essa *entidade* diz algo acerca da religião, é respeitada e é levado em consideração o dito. Outro fator importante a se considerar é que esse Caboclo Roxo vive, segundo a fala, no mesmo rio em que Zé Rufino se *encantou* e habita, o que faz com que a informação dada seja respeitada, uma vez que Caboclo Roxo disse que Zé Rufino habitam no mesmo lugar.

> No meio do rio tem dois faróis
> Tem dois caboclos encantados
> Um é filho de Caboclo Roxo
> Caboclo velho malvado.

Este *ponto* de Caboclo Roxo estabelece a ligação destes dois *encantados*. O segundo *caboclo* que o *ponto* cita se refere a Zé Rufino, cuja *encantaria* é a mesma do Caboclo Roxo. Porém, o *ponto* de Zé Rufino informa a ligação que essa *entidade* tem com o mar, ao invés do rio. Isso se dá porque, segundo este *encantado*, ele, em sendo um boto, viaja por todos os rios da Bacia Amazônia e chega ao Oceano. Quando ultrapassa a fronteira da água doce com a água salgada, se transforma em um golfinho. O inverso ocorre ao retornar para a água doce. Zé Rufino diz que sempre vai para o Oceano e que vive viajando pelos rios amazônicos, principalmente o Rio Madeira.

Não são todos os *encantados* que gostam de conversar sobre a vida que tinham antes de se *encantar*, e os que falam não costumam dar muitas informações. No entanto, Zé Rufino fez um relato bem extenso e com bastante detalhes sobre sua vida, que acaba se cruzando com antepassados de Seu Antônio:

> Minha mãe foi uma grande curandeira no tempo dessa estrada que vocês andam aí, que vai pro Mato Grosso, que vai pra não sei aonde, naquele tempo a gente chama de ‘picada”. [...]. Aí, era general Rondon [...], que tinha um negócio de linhas telegráficas. Aí era no tempo dos seringais. Quem ia pra lá entrava tudo de canoa, de lancha. Aí a gente ia lá pro Jamari. A gente ia lá pra onde o Seu Antônio nasceu, que era no Jaru. Entrava São Carlos, chegava na cachoeira de Samuel onde hoje é a barragem. Lá todo mundo desembarcava. Naquela época Porto Velho aqui não existia. Porto Velho aqui não tinha nada, era só mato. Todo o lado de seringal era na cachoeira de Samuel. Ia para Ariquemes, que nesse tempo eram os papagaios. Que a aldeia plantada eram os papagaios, aldeia dos índios que era Ariqueme. A aldeia dos índios que era Ariqueme, depois que tiraram os índios

> Papagaios, só o nome dos índios mesmo que é Ariqueme. Lá a lancha deixava todo mundo, aí subia em costa de animal. Aí ia pra Seringal, ia pra seringal do Seu Castro, ia pra Seringal do Rio Pardo que era do Humberto Besnneby, aí o Seringal Nova Vida que era outro seringal grande que era do Maçal, ia para o Seringal Setenta que era do Finado Ricardo Catanhede, aí Jaú era do finado, Rio Pardo era do finado Ricardo Catanhede, o Setenta e um era do finado Ricardo Catanhede, o Ariqueme era do finado Ricardo Catanhede, o Corralim era de Raimundo Ferreira. Aí ia de Ariquemes até chegar em Urupá. Aí já ia tudo de, naquele tempo chamava de cowboy, que ia tudo na costa de animal, a mercadoria ia tudo na costa de animal[291].

Zé Rufino, sua mãe Dona Joaninha e seu pai, são cearenses. Eles vieram para a região quando Zé Rufino ainda era criança. O motivo da migração foi que seu pai viera cortar seringa. Contudo, o mesmo não viveu muito, enquanto Zé Rufino ainda era menino, já na Amazônia, seu pai faleceu, deixando ele e sua mãe sozinhos. Zé Rufino cresceu em um contexto marcado pelo que estudiosos considera como sendo o formador da cultura amazônica (LOUREIRO 2001; TOCANTINS, 1988; TEIXEIRA, 2002), com seringais a sua volta, rios como estrada, lombo de animal para se locomover e a grande presença de indígenas. Nos depoimentos é possível perceber diversas memórias e vivências de pessoas que constituíram esse período:

> Aí a mãe do Seu Antônio era “meninasinha” de 14 anos. Aí foi quando a minha mãe se casou nesse seringal aí pra dentro, do Candeia. Aí ficou viúva, ela trabalhava. A minha mãe trabalhava com Mestre Isidoro, Manuel Maior, todos esses caboclos. Ela era uma curandeira de verdade, ela uma curandeira que se você, se ela morasse lá no Candeias, na hora que você adoecesse aqui, na hora que você adoecia aqui ela sabia lá e ela já vinha com o remédio certinho do que era pra fazer. Ela era da Umbanda Sacaca, mesa de cura. Aí ela pegou conhecimento com a avó do Seu Antônio. Aí arrumou, foi morar lá perto da avó do Seu Antônio. Aí ela que curou um feitiço na cabeça da avó do Seu Antônio. Uma “rabo de saia” botou na avó do Seu Antônio, porque ela queria o avô do Seu Antônio. Aí foi quando ela ficou viúva, arrumou marido. Porque toda vida os espíritos, a mesa de cura foi desacreditada. Nem todo mundo acredita. Isso não é só agora, não, isso é desde o começo do mundo. Desde o começo do mundo que muita gente faz crítica, faz mangarro, faz risadagem, desfaz. Só que antigamente, os de antigamente eles tinham força, eles desenvolviam mensagem com os próprios guias, eles sabiam o que ia acontecer com eles, com os outros[292].

---

[291]Zé Rufino incorporado em Antônio Lobato das Neves, Porto Velho, 01 de março de 2016
[292]Zé Rufino incorporado em Antônio Lobato das Neves, Porto Velho, 01 de março de 2016

A mãe de Zé Rufino era uma curandeira que se relacionara com seringueiros. Essa senhora atendia pessoas que tivessem com *feitiço* e também atuava na cura de doenças de quem a procurava. Era chamada de curandeira e o lugar em que atua é tido como *mesa de cura* ou *Umbanda Sacaca*, que teria como característica o trabalho com *mestres encantados*, com ausência de *exus* e *pombagira*s. Essa forma de culto, se assemelha à forma como Seu Antônio conheceu e praticou seu culto aos *encantados* na época que habitava no sítio. Dentro dessa reconstituição da vida de Zé Rufino, é possível constatar similaridades entre a religião e a forma de prática desenvolvida por sua mãe com a o contexto no qual Seu Antônio cresceu.

De acordo com informações cedidas por Dona Rosa e Seu Antônio, a mãe deste último nasceu por volta de 1919. Informação que confere ao ser contrastada com a data de nascimento de Seu Antônio, 1951, sendo que sua mãe teria por volta de 32 anos de idade. Isso significa que por volta de 1933, a família de Zé Rufino tomara contato com o que viria a ser a família de Seu Antônio. Portanto, em meados da década de 1930 é aproximadamente o período histórico ao qual o *encantado* situa sua narrativa.

Além dessas informações, é indicada a aversão que um dos esposos da mãe de Zé Rufino tinha para com a religião dela e são expressos alguns ataques pelos quais os membros das mesmas passam e descrédito conferido aos *espíritos* por meio de violências.

> Eles tinham aquela força que não tinha porcaragem na cabeça que hoje em dia. Um guia de uma linha de Sacaca, um encantado não chega perto de uma, porque que não chega, porque quando chega tem sangue derramado, cortado sangue, sangue derramado e encantado não pega em sangue. Antigamente o encantado chegava, pegava o filho, ele levantava, não precisava ficar botando isso isso, botar aquilo, ele já levantava cantando. Se tinha um pai-de-santo, as vezes pegava aquela pessoa aí ia na folha de erva, ia dando banho, fortificando aquela crôa. Esse negócio de corta bode, de corta galinha, corta isso, não existia. Negócio de exu não existia, pombagira também não, boiadeiro nem se falava. Só encante, Jurema e pessoal das águas: Yemanjá, Mamãe Oxum. Mamãe Oxum das águas doce e Yemanjá do mar. Os curandeiros antigos tinham essa comunicação com os guias. Tinha vez que chegavam a conversar com os guias da forma que estamos conversando aqui. Eles tinham esse poder. Hoje em dia não tem mais ninguém que faça isso, porque só existe porcaragem na cabeça dos filhos. Aí ela ficou viúva, arrumou um marido que o cara não acreditava, Vitório, o nome dele era. Esse Vitório não acreditava. Quando o guia dela descia, que era dia de quarta feira-feira, como hoje, aí ele botava os pés na parede. Aí ele

> começou a judiar. Ele ia cortar seringa, aí saia de manhã cedo, passava o dia todinho perdido dentro da estrada. Quando dava de tarde que ele se espantava, que tava no pé da primeira seringueira, só tinha cortado a primeira. Ele ficava no pé, rodando a seringueira. O dia todinho não cortava uma seringueira. Aí quando ele ia, cortava a estrada todinha. Naquele tempo eles botavam um saco com a seringa mesmo, para não vazar a seringa. Eles amarravam aquele sacão com duas a três latas dessa grande dentro daquele saco, 20 litros, 30 litros de leite, amarrava na boca e botava na corda. Aí ele vinha com aquele sacão e quando andava a pé, trupicava sem saber o que. Aí caiu o saco, partia, derramava o leite todinho. Chegava em casa todo grudado, leite de seringa todo derramado. Ia caçar ficava dois, três dias perdido. Aí ele e se chegou os guias dela. Eles desciam, ele que atendia. Ele servia cachaça para os guias que bebiam, ele que fazia, naquele tempo os guias não fumavam esse cigarro, naquele dia tinha um incenso, o alecrim o incenso que era próprio para isso[293].

Em continuação, Zé Rufino contrasta aquela religião, a qual Seu Antônio procura seguir, com o Candomblé e as práticas candomblecistas utilizadas por umbandistas na cidade de Porto Velho. O fato da "força" daquela época ser maior nos curandeiros do que é hoje em dia, é porque naquele período histórico não havia, na região, o Candomblé para ser utilizado sangue de animal e outras práticas que muitos candomblecistas fazem ao realizarem a *feitura*[294].

Além disso, Zé Rufino cita o caso de outro padrasto que teve e que não respeitava as crenças religiosas de sua mãe. Demonstrando caso de intolerância e violência contra a esposa. Neste relato, é possível ver o que aconteceu com Vitório, que após tanto resistir e desfazer dos *espíritos*, acabou cedendo perante a pressão que as *entidades* fizeram.

De acordo com Zé Rufino:

> Eu era criança (nessa época). Aí sempre ela dizia para a mãe de Seu Antônio. Ela era madrinha da mãe de Seu Antônio. Ela sempre dizia "Olha, esse menino não é meu. Esse menino, quando tiver com 18 anos vai embora, ele é um curador, é um trabalhador, mas não pra receber. Ele vai ser um curado na cabeça dos outros. Ele vai incorporara, vai se encantar"[295].

Na biografia do *encantado*, é possível perceber um processo semelhante que ocorrera com Seu Antônio, em que desde a barriga fora traçado seu destino e sua

---

[293]Zé Rufino incorporado em Antônio Lobato das Neves, Porto Velho, 01 de março de 2016

[294]A feitura é um ritual de iniciação, quando o santo é assentado na cabeça da pessoa e a mesma começará, a partir daí, a incorporar a *entidade* (Opipari, 2009).

[295]Zé Rufino incorporado em Antônio Lobato das Neves, Porto Velho, 01 de março de 2016

ligação para com os *encantados*. Desde pequeno sua progenitora sabia qual seria seu destino. Essa fala revela o modo como a religião da época em que Seu Antônio a conheceu e da forma como ele entende que é a correta, se organizava com as pessoas, relacionando-se face a face com as *entidades* e com o destino sendo traçado desde antes de nascer por *espíritos* e/ou *curandeiros*, muito semelhante ao que ocorre(u) em cultos aos *encantados* na Amazônia (GALVÃO, 1976; LIMA, Z., 1991; MAUÉS, 1995)

O atual esposo da mãe de Zé Rufino, foi para Manaus e após um tempo levou sua família para a região onde hoje é conhecida como Candeia do Jamari, onde se dedicou a cortar seringa. Ao chegar na região, após pegar algumas mercadorias, o padrasto de Zé Rufino estava atravessando alguns artigos encomendados, onde se localiza a quarta cachoeira do Rio Candeias. Neste ponto, Zé Rufino foi atraído e *encantado* neste local que até hoje é sua casa "Foi quando eu fui envolvido pela Mãe D'Água e até hoje estou por aqui. Pulei na água[296]". Zé Rufino relatou que não estava consciente, não fora por vontade própria na direção das águas. Foi a Mãe D'água que o chamou, ela que o fez seguir. Nesse caso, Mãe D'Água é o mesmo que Oxum ou Mamãe Oxum, uma *orixá* cujos domínios se estendem pelas águas doces e cachoeiras.

Soltei meu barco no tombo da cachoeira
Soltei meu barco e deixei as águas levar
Soltei meu barco no tombo da cachoeira

No tombo da cachoeira não deixei ele virar
No tombo da cachoeira não deixei ele virar

Rema, rema, remador
Quero ver você remar
Quero ver você remar
E não deixar o barco virar.

No momento em que o *encantado* entoou este *ponto*, percebi a emoção poética que surgiu do encontro do tom de voz em conjunto com a letra. Este é o momento em que foi poeticamente narrado o instante em que um menino, que mal sabia de muito a respeito da vida, deixou esta dimensão da existência para se tornar um com *encantados* milenares, com outros *espíritos* que habitam as águas amazônicas,

[296]Zé Rufino incorporado em Antônio Lobato das Neves, Porto Velho, 01 de março de 2016

tornando-se, desta forma, um *encantado* e dar contornos ao *sfumato* da cultura amazônica (LOUREIRO, 2001), conectando ser vivo e espírito, criando meios para que o ser que vivia “inteiramente” no mundo “real”, se mudasse para o mundo “surreal” e/ou “espiritual”. Um menino que se tornava uma *entidade*, sem perder sua condição de criança, de jovenzinho, de ser humano, de vivo.

Ao pular na água, ele já não estava mais consciente, jazia sob influência da Mãe D’Água que o levou. Após esse acontecimento, um jovem cearense de 18 anos que de ser humano foi transformado em *encantado*, cuja residência passou a ser uma das cachoeiras do Rio Candeias e os rios amazônicos sua eterna estrada pela qual passeia na forma de um boto:

> Venho de longe de uma cachoeira
> Vim das pedreiras onde as águas rolam
> As águas que rolam nas cachoeiras
> Vem das pedreiras do meu pai Xangô
>
> Meu pai Xangô é dono das pedreiras
> Mamãe Oxum é dona das cachoeiras
> Sou Zé Rufino, moço encantado
> Num lindo remanso, numa cachoeira.

Neste *ponto*, Zé Rufino apresenta suas ligações com os *orixás*. Ele desce pela linha de Oxum, cujos domínios se estendem pelas cachoeiras e águas doces. Mas ele também possui ligação com Xangô, que é um *orixá* que reina nas pedreiras e são nas pedreiras que as nascentes de água se localizam. Além disso, as cachoeiras são formadas por pedreiras, por isso a ligação também com Xangô. No Terreiro de Umbanda São José de Ribamar, assim como em outros, há uma imagem de Xangô que fica acima de um amontoado de pedras. Já é possível compreender a intrínseca ligação que há entre este *caboclo,* a natureza e essa dimensão da *encantaria* que é (re)vivida e/ou (re)atualizada no *terreiro*, onde, conforme pontuou Muniz Sodré (1988), é um lugar que cria, junto com os indivíduos, a cultura do grupo.

Após se *encantar*, Zé Rufino transformou-se em um ser que não morreu, ainda é vivo como qualquer outro homem, mas que, contudo, não vive na dimensão dos vivos como outrora. Seu lar é a *encantaria* e a terra é o lugar no qual ele vem para se relacionar com os humanos, seja por meio de trabalho, festas ou uma simples

conversa. De acordo com o *encantado*, após sumir na cachoeira: “Passou três dias, procuraram, procuraram e procuraram, não teve jeito de me encontrar[297]”.

Se por um lado, Zé Rufino desapareceu na cachoeira, e as pessoas que o conheciam o procuraram sem êxito, por outro lado ele não deixou de existir. Agora, sendo um com a natureza, *encantado* em um boto, podendo viajar livremente pelos rios amazônicos e *incorporar* em pessoas, começou uma nova jornada “Comecei arriar no Pará. Aí do Pará, foi quando eu vim pela primeira vez aqui no Seu Antônio[298]”. E na *crôa* de Seu Antônio ele desce até os dias atuais. Neste pai-de-santo, Zé Rufino *incorpora* pela linha de Oxum, que é a dos *Sacacas* das águas. Esta é uma linha de curadores, são *espíritos* que são exímios manipuladores da arte de tratar de qualquer enfermidade.

Desse modo, Zé Rufino é um *espírito* de um *homem* que é *homem-animal-natureza*. Ele não é uma dessas coisas separadamente, mas se apresenta aos seres humanos em uma das formas, podendo, inclusive, aparecer no contorno de espírito-homem, sendo visível, mas sem possuir matéria. Contudo, também pode ser avistado enquanto forma de homem, sendo visível, estando com matéria e podendo ser tocado. Mas mesmo assim não abando seu estado de *homem-animal-natureza*. Sua existência é se tornando algo. Dentro da água, na *encantaria*, Zé Rufino fica metade humano e metade boto, *homem-boto*, *humano-animal*. A circunstância a qual o *encantado* se encontra é o de devir:

> Devir é jamais imitar, nem fazer como, nem ajudar-se a um modelo, seja ele de justiça ou de verdade. Não há um termo de onde se parte, nem um ao qual se chega ou se deve chegar. Tampouco dois termos que se trocam. A questão “o que você está se tornando?” é particularmente estúpida. Pois à medida que alguém se torna, o que ele se torna muda tanto quanto ele próprio. Os devires não são fenômenos de imitação, nem de assimilação, mas de dupla captura, de evolução não paralela, núpcias entre dois reinos (DELEUZE, 1998, p. 10).

Zé Rufino não era um boto, era/é um filho de um casal que migrou para Rondônia com a intenção de conseguirem uma vida digna. No percurso de sua existência, seu pai faleceu e sua mãe se casou com homens que não a respeitavam com inteireza. Ele auxiliava no sustento da casa, ajudando descarregar mercadorias

---

[297]Zé Rufino incorporado em Antônio Lobato das Neves, Porto Velho, 01 de março de 2016
[298]Zé Rufino incorporado em Antônio Lobato das Neves, Porto Velho, 01 de março de 2016

e no serviço no seringal. Era um jovenzinho que acabou se *encantado* por já ter sido escolhido pela *mãe-d´água* antes de nascer. Mas ao se *encantar*, tornou-se um animal sem deixar de ser humano. Ele não imita um boto. Ele é um Boto. É um Boto diferente dos outros botos. É um *boto-animal*, mas é um *boto-humano*. Isso faz dele um Boto, um *encantado*. Em diferentes formas de viver nessa condição, essa *entidade* se apresenta de formas distintas, sendo um constante devir[299].

A partir do entendimento do *encantado* enquanto um devir e do rio (em outros casos a floresta) enquanto *locus* que abriga onde ocorre essa transformação, é possível entender o rio amazônico para a cultura amazônica enquanto um fluxo. Conforme alguns autores pontuaram, os rios amazônicos são como estradas, eles fazem parte da locomoção, da exploração econômica, do imaginário do homem amazônico (LOUREIRO, 2001; TOCANTINS, 1988). Mas o rio também é um fluxo em potencial:

> Um fluxo é algo intensivo, instantâneo e mutante, entre uma criação e uma destruição. Somente quando um fluxo é desterritorialização ele consegue fazer sua conjugação com outros fluxos, que o desterritorializam por sua vez e vice-versa. Em um devir-animal, conjugam-se um homem e um animal, sendo que nenhum deles se assemelha ao outro, nenhum imita o outro, cada um desterritorializando o outro e levando para mais longe da linha.

Dessa forma, os rios não são apenas o meio no qual fará com que migrantes, cujo intento é a exploração da borracha, tenham suas referências de estrada e de vida transformadas. Os rios podem modificar drasticamente a vida de uma pessoa, criando uma forma peculiar de desterritorialização da vida para em seguida reterritorizalizá-la em outra direção, em outra dimensão, igualmente ocorreu com Zé Rufino. Ou seja, levando-o para a *encantaria* a fim de viver como um *encantado* e não como um ser humano. Cria-se uma fissura no espaço-tempo levando o ser para outro lugar, para a cidade dos *encantados*. Nesse momento, paro, lembro das palavras de João de Jesus Paes Loureiro (2001, p. 84) quando escreveu que:

> É por intermédio dessa espécie de *sfumato* existencial que o homem teogônico da Amazônia resgata para seu mundo de rios e florestas o sentido original de uma poesia da existência. Devaneio que é uma

[299]Jerônimo (2014, p. 225) constatou o *devir-boto* a partir da influência que o animal causa no corpo humano e do que o ser humano causa no corpo do boto. Sendo assim, há um *devir-boto*, onde ambos se cruzarão e influenciarão em diversos aspectos da vida.

> verdadeira meditação ontológica. É como se esses trabalhadores das águas ou da terra que povoam a região assumissem uma atitude tropicalmente platônica.

De fato, é a partir desses termos que Zé Rufino é totalmente crível para Seu Antônio, Dona Rosa, seus filhos e os frequentadores de *terreiros* em Porto Velho. É um jeito diferente de compreender não apenas a existência, mas também os fatores que cercam a vida e os mistérios não acessíveis a todos. É o que há fora da caverna, quando se torna possível ver o que há fora, enquanto para os de dentro são apenas sombras: “Soltei meu barco no tombo da cachoeira, soltei meu barco e deixei as águas levar”.

## 5.2. Há um boto olhando para você: transformação dos encantados ou o devir poetizante

Nesta seção, a intenção é entender o que são os *encantados* a partir da concepção dos umbandistas que participaram da pesquisa e levando em consideração a relação dessas pessoas para com as *entidades*.

De imediato, é importante tomar o exemplo de Zé Rufino para explicar o processo no qual um ser humano *encantou-se*. Assim como Zé Rufino, qualquer um pode passar por esse processo. Para que isso ocorra, basta que um *encantado* ou um *orixá* que toma conta de alguma *encantaria* queira levar o sujeito e *encantá-lo*.

A premissa básica do entendimento do que significa o *encantado*, é que esse *espírito* é um ser que não morreu. Ele é uma pessoa que desapareceu, de forma que não voltará mais para casa como outrora fazia, pois passou para a categoria de *espírito*:

> O encantado, eu posso te dizer que é vivo de corpo e alma. Porque o encantado, qualquer um de nós pode ser o encantado. Tem acontecido de muita gente cair n’água “Ah, a cobra comeu fulano”, desapareceu, ninguém achou o corpo dele, ninguém achou. Muitos não é bicho que come. Ele cai e se encanta. O encantado, se uma pessoa cair n’água e se encantar, quando ele cai em água o corpo dele se transforma em qualquer um animal. Se transforma numa cobra, se transforma num boto, se transforma num jacaré, se transforma num peixe. Ele fica naquele encante... Então, assim, ele é o mesmo aquele que tava aqui[300].

[300]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 16 de janeiro de 2016

Quando se *encanta*, além de continuar com sua forma humana, o sujeito será *encantado* em um outro ser vivo. De acordo com Pai Edjakson:

> Todos os guias eles têm a forma, a sua forma da natureza. Um é boto, um é garça, um é arara, outro é onça, outro é cobra, outro é uma harpia, outro é um beija-flor, outro é um bem-te-vi e assim por diante. Mas os guias que se manifestam como boto, como animais da natureza, é assim, o Seu Sete Flechas, ele é um guia antigo. Seu Manoel Légua Bogi Buá que é um boto; A dona Braba que é uma Boiuna, uma cobra gigante; O seu Pena Branca, que é o Caboclo Pena Branca que é uma garça, né; o que mais, tem João da Mata, Seu João da Mata que é um bem-te-vi; e tem outros, muitos outros. Tem Seu Zé Raimundo, ele vai ficar chateado comigo, mas ele, a forma dele é um jacaré gigante[301].

> O encantado eu posso te dizer que é vivo de corpo e alma. Porque o encantado, qualquer um de nós pode ser o encantado. Tem acontecido de muita gente cair n'água "Ah, a cobra comeu fulano", desapareceu, ninguém achou o corpo dele, ninguém achou. Muitos não é bicho que come. Ele cai e se encanta. O encantado, se uma pessoa cair n'água e se encantar, quando ele cai em água o corpo dele se transforma em qualquer um animal. Se transforma numa cobra, se transforma num boto, se transforma num jacaré, se transforma num peixe. Ele fica naquele encante... Então, assim, ele é o mesmo aquele que tava aqui[302].

Dos seres vivos que já anotei que os *encantados* podem se transformar, há: boto, peixes, jacarés, cobras (cobra coral, jiboia, sucuri, boiuna), touro, pássaros (garça, beija-flor, arara, bem-te-vi), onça, toco de árvore, planta. Da mesma forma que não deixam de serem seres vivos ao passo que viram *espíritos*, eles se *encantam* em animais sem deixarem de ser homens e mulheres. Zé Rufino me informou que na *encantaria*, a cidade em que os *encantados* habitam, eles tornar-se, no aspecto físico, metade pessoas e metade o animal em que foram *encantados*. Vivem igual a *sereia* que aparece para as pessoas, a metade de cima é mulher e a metade de baixo é um peixe[303]. Acontece com o *encantado* o mesmo definido por Guiles Deleuze enquanto sendo um devir:

---

[301]Edjakson Jorge Tenório. Porto Velho, 30 de novembro de 2013.
[302]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 16 de janeiro de 2016
[303]Nota de Caderno de Campo. Conversa com Zé Rufino e Neguinha, em Porto Velho, em janeiro de 2016.

> Devir não é atingir uma forma (identificação, imitação, Mimese), mas encontrar a zona de vizinhança, de indiscernibilidade ou de indiferenciação tal que já não seja possível distinguir-se de *uma* mulher, de *um* animal ou de *uma* molécula: não imprecisos nem gerais, mas imprevistos, não-preexistentes, tanto menos determinados numa forma quanto se singularizam numa população (DELEUZE, 1997, p. 11).

Eles não estão determinados nem confinados a um formato, mas sim num devir de formas onde as mesmas influenciam na existência do *boto-homem-natureza*, ou então do *jacaré-homem-natureza*, dependendo do animal no qual a pessoa se *encantar*. Além disso, ao se *encantarem*, esses seres acabam tendo suas formas humanas preservadas enquanto permanecerem nessa condição. Conforme Mãe Edite afirmou:

> É uma entidade, é um espírito. Não é espírito de Allan Kardec. Ele tem a sua personagem. Por exemplo, ele. Tipo assim, esse menino vai ali, aquilo ali é uma água, ele vai lá. Aquela água, eu entendo por ai. Ele vai ali naquela água, ai ele se afoga, ai ele vira um encantado. Ai toda vez que ele vem, ele vem bebezinho, ele vem dessa forma. Se ele se encantar com essa roupinha, ele descer na sua cabeça ele vai dizer 'ai eu queria uma camisinha branca'. Eu to te dando só um exemplo. Por onde eu entendo é assim. 'Ai eu queria uma camisinha branca, ai eu queria uma cueca assim'. Ele vem dizendo, porque ele se encantou com essa roupa[304].

É por isso que Zé Rufino ao *incorporar* em Seu Antônio costuma usar apenas uma bermuda, sem colocar camisa, pois foi desse jeito que ele se *encantou* e era esse o modo como ele gostava de se vestir. Na primeira imagem, se observa que ele está com calça na festa, mas isso porque Dona Rosa insiste que ele use calça, por causa das visitas. Contudo, quando ele *incorpora* durante o dia de semana ou em alguma *sessão*, esse *caboclo* usa apenas uma bermuda e sua *espada* azul. Nesse mesmo sentido, a Cabocla Braba, que *incorpora* em Mãe Hóstia, utiliza sempre uma sandália branca, conforme diz em seu *ponto* "[...] sandália branca ela ganhou pra guerrear".

Outra questão que Mãe Edite explicitou em sua fala é que o *encantado* não é um *espírito* de Alan Kardec. Ao dizer isso, quis informar que essa *entidade* não é *alma* de morto, mas sim um vivo. Na Umbanda eles acreditam que há outros seres em forma de *espíritos*, como: *exus, pombagiras, preto-velhos, erês*[305]*, eguns*,

---

[304]Maria Edite do Nascimento. Porto Velho, 17 de agosto de 2013.
[305]Com exceção de alguns *erês*, pois há *erês* que são crianças *encantadas*.

*zombeteiros*. Apesar de cada um destes terem suas especificidades, todos são *almas* de mortos.

Os espíritos *zombeteiros* são *almas* de pessoas que morreram, geralmente de modo bem grave, um assassinato cruel ou com exacerbado ódio e/ou desejo de vingança no coração da vítima. Por isso, são *espíritos* que ainda não encontraram paz e ficam vagando pela terra, criando confusão, arrumando brigas e perturbando as pessoas:

> Qualquer uma alma se transforma num caboclo. O espírito, que os encantados chamam de espírito zambeteiro, o zambeteiro entra dentro dum tambor, dança a noite todinha na capa de um caboclo e nem é todo caboclo e nem pai-de-santo que percebe... Os curador antigos, só no baiar dele eles descobriam que não era um encantado[306].

Conforme o nome já explica, *zombeteiro* é aquele que zomba, engana, atrapalha, não possui a mesma seriedade que um *espírito* deveria ter para com determinadas práticas religiosas. Tanto Seu Antônio, como Dona Rosa e Neguinha, afirmaram que pelos *terreiros* de Porto Velho já viram muitas *almas zombeteiras* se passando por *encantados*. Isso ocorre pelo fato dos sacerdotes não saberem distinguir a diferenças dos tipos de *espíritos* ou conhecerem pouco os *encantados*. Enquanto isso acontece, o *zombeteiro* começa a *incorporar* constantemente no *médium* até começar a aprender os *pontos* do *encantado* pelo qual ele está se passando e atender pelo nome do usurpado. Porém, este nunca aparecerá na forma de animal, nem entrará numa *encantaria*.

Outra questão interessante de se levantar é a questão do “mistério”. Sempre ocorre um espanto da parte dos seres humanos. Como visto na história do Zé Rufino, todos procuraram, mas ninguém o encontrou. De acordo com as falas acima, o sujeito desaparece, as pessoas comentam o que pode ter acontecido, formulam hipóteses (“a cobra comeu fulano” ou então que o jacaré deu um fim no indivíduo), mas são poucos os que descobrem a causa real do sumiço.

Conhecer a forma como surge um *encantado* é importante para se compreender esses seres. Contudo, não posso prescindir de levantar informações acerca do que esses *espíritos* fazem. Conforme Dona Rosa assegurou:

---

[306]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 16 de janeiro de 2016

> Os encantados eles não gostam de fazer o mal. Eles gostam de fazer o bem. E eles não concordam o filho fazer o mal, nem o filho viver na safadeza, eles não gostam. Se é pro filho viver na safadeza, eles mesmo diz que prefere tirar. O filho tá aqui, cai. O médico diz "foi um colapso", "foi isso, aquilo", não foi. Foi ele mesmo que levou o filho[307].

Já o *ogã* Sérgio, enfatizou o papel crucial que os *encantados* tiveram em sua vida:

> Na vida espiritual eles me ajudaram demais. Aqui eu aprendi as coisas né. Tipo assim, tem gente que é incrédula, não acredita nas coisas né. Então, aqui é uma escola. A pessoa só vem aqui quando tá precisando mesmo e tá naquela luta e não consegue resolver as coisas e aqui no terreiro a gente ensina como eles me ensinaram. Fazer uma reza e tal, "meu filho, não é assim. Tem que fazer isso, isso e isso". Então eles me ajudaram muito nessa parte e vão continuar me ajudando, conselhos[308].

Marinêz enfatizou bem a capacidades de sabedoria que esses seres possuem, a partir do qual dão conselhos e ajudam a aqueles que os procuram a vencer:

> Ele reza. Dá passe. Dá conselhos. Tenta encaminhar, o, como eles falam né, o pecador pra ter força, vigor, de conseguir alcançar os seus objetivos, sair daquele obstáculo de vida. Ter uma paz de espírito, né. Pra poder ser encaminhado, nessa terra. É assim que eles fazem[309].

Ao ser perguntado acerca da importância da existência dos *encantados* em sua vida, Seu Antônio me contou que:

> A importância dos encantados eu acho que seja uma missão e uma, uma missão que nasci com ela, carrego, uma proteção né. Quem sabe zelar um encantado, quem tem uma devoção por um encantado, o encantado é uma coisa que, o cara que sabe zelar um encantado, o encantado defende muito em vida. Muitas pessoas que lutam com ele, ele é um grande batalhador por uma pessoa que sabe cultivar eles[310].

Eu poderia deixar essas falas falarem por si mesmas, contudo, vou intervir para sintetizá-las e as linkarei com a observação que realizei em campo. Na vida desses

---

[307]Valdomiro de Oliveira Sales/Dona Rosa. Porto Velho, 14 de janeiro de 2016.
[308]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 16 de janeiro de 2016
[309]Marinêz Marques dos Santos. Porto Velho, 20 de novembro de 2013.
[310]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 16 de janeiro de 2016

religiosos, os *encantados* são *entidades* que batalham pela pessoa que pede ajuda[311]. Eles auxiliam, dão conselhos, impedem que *macumbas* ou qualquer trabalho de *magia* seja lançado contra seus protegidos.

Em pesquisa anterior, analisei as práticas de curas realizadas nos *terreiros* e as concepções dos religiosos em relação às mesmas. Na ocasião, percebi três concepções referente ao que pode causar doença na pessoa: 1° Causas Materiais: apenas médicos podem curar ou remediar, como Aidis, determinados cânceres, e outras doenças; 2° Causas Espirituais: apenas pessoas que entendem do mundo espiritual podem agir e auxiliar, um *médium*, pai-de-santo ou *encantado*, são doenças relacionadas a *encosto* de *espírito* maligno, *macumba*, mal olhado, entre outros[312]; 3° Doenças que tanto médicos quanto sacerdotes e *encantados* podem curar: em geral são infecções, gripe, determinados tumores, dor de cabeça, entre outros, pois podem ser solucionados com rezas, remédios caseiros e os próprios *espíritos* dizem que o médico pode curar[313] (BRITTO, 2014).

Então, os *encantados* trabalham bastante com cura. Muitas pessoas os procuram sararem, para descobrirem o que está acontecendo com elas, para terem uma vida melhor, livre de incômodos que prejudicam na existência. No geral, esses tratamentos ocorrem nos dias em que há sessão de cura, cada *terreiro* possui dia e horário marcado para atender os *clientes.*

Mas os *encantados* não são procurados apenas para resolução daqueles problemas. Há sujeitos que vão atrás desses *espíritos* para fazer *macumba* contra alguém; para prejudicar a vida de algum inimigo; outros em busca de conseguir um *trabalho* para trazer de volta um(a) ex-namorado(a) ou conquistar um novo amor; há quem os procure para “abrir portas” para arrumar emprego; os *encantados* podem fazer com que uma empresa dê certo; e há pessoas que aparecem com a intenção de realizar um trabalho *espiritual* para alguém morrer.

Quanto aos *trabalhos espirituais* para matar alguém ou *macumbas* para prejudicar a vida de alguma pessoa (seja espiritualmente, financeiramente,

---

[311]Não necessariamente os encantados ajudam apenas quem pede ajuda. Já ouvi relatos de gente que não pediu auxílio, mas que foi ajudada por esses *espíritos*.

[312]Nesse ponto, as doenças como cânceres, podem ser causadas por um *trabalho* maligno realizado por alguém. Se essa for a causa do aparecimento dessa enfermidade, o indivíduo precisará contar da ajuda da *entidade*.

[313]O mesmo que escrevi na nota anterior vale para esse caso. O médico só poderá ajudar significativamente se a dor de cabeça, por exemplo, for uma causa natural ou decorrente de outra enfermidade. Se o motivo da dor de cabeça for um *trabalho* realizado para prejudicar o sujeito, será necessário contar com ajuda espiritual especializada.

amorosamente ou socialmente), não são todos os *encantados* que fazem isso. Se uma *entidade* fizer isso, ela perderá 7 anos de luz. No que se refere aos *trabalhos* para prejudicar alguém, já presenciei *encantados* fazerem, contudo, os religiosos disseram que isso não é bom e atrai energias negativas para a *entidade*, o *terreiro*, os *filhos-de-santo* e o *pai-de-santo* ou a *mãe-de-santo* e, igualmente, para o *cliente.*

Além das curas, os *encantados* costumam orientar muito as pessoas. Costumam aconselhar a estudar, trabalhar e informam da importância de ser honesto. Inclusive eu recebi estímulo e orientações:

> O Pena Verde estava em terra, na cabeça de Pai X[314]. Conversei um pouco com ele, ele perguntou se eu estava bem. Respondi que sim, mas andava muito cansado com os estudos e não tinha tempo para descansar. Ele disse para eu continuar pois atualmente poucos são os jovens que querem estudar, muitos preferem festas e outras coisas ao invés de se prepararem para o futuro, pois eles não pensam no futuro, apenas no agora[315].

Esses conselhos são constantemente ditos para as crianças e jovens. Cabocla Braba, na cabeça de Mãe Hóstia, frequentemente se compadece de algumas crianças vizinhas que ao invés de estarem em casa estudando, permanecem na rua até tarde da noite, sujeitas a contatos com drogas e crimes. No fim de 2016, uma menina fora assassinada perto do Centro de Umbanda São João Batista, Cabocla Braba ficou bastante triste e com pena, disse que se ela tivesse seguido o caminho dos estudos ao invés da criminalidade, poderia estar viva com a família. Disse que morre de medo que as crianças que andam no *terreiro* se percam na vida, por isso ela faz o que pode para protege-los e ensiná-los.

> Pra mim os encantados, eu tenho eles como um guia, um defensor de mim. E tenho eles como um encante mesmo, um homem e uma mulher que mora nas águas. No meu pensar, né, pra gente ter mais, eles se chegar mais da gente, a gente chegar mais próximos dele, nós temos que fazer as obrigações e penitências, né. Se não zelar, não tem como o cara ter. É a mesma coisa com Deus: se a gente for um mal espírito na terra, como bandido, Deus não ama, né, Deus não dá aquela força. Então, se for um bom filho que faz as obrigações, reza e tenha seu próximo como seu irmão, pra Deus ele é um filho. Deus abençoa ele porque na terra ele tá fazendo aquela caridade, a mesma caridade que

[314]Não citei o nome do sacerdote pois o encontrei poucas vezes, de forma ocasional, e não pedi permissão para colocar seu nome. Também não informei o *terreiro* em questão na nota abaixo, por não ter pedido permissão à responsável.
[315]Caderno de Campo, sessão de caboclo no terreiro de Mãe X, setembro de 2015.

> Ele tem, né, a missão mesmo. Porque o pessoal diz isso e aquilo, mas o caboclo, eu acho que o caboclo foi o que ficou nessa terra para cumprir a missão de ser Jesus Cristo, é o caboclo. Que Jesus, quando andou nessa terra, ele foi criticado, foi muitas coisas. E a mesma coisa no caboclo, mais na umbanda ele passa, “Aquilo ali não é caboclo”, “Aquele caboclo é um bebedor de cachaça!”. Acho que é a mesma missão. Só que eles não sofreram o que Deus sofreu, mas eles ficaram no caminho da missão[316].

Essa fala destaca bem algumas peculiaridades do significado que dos *encantados* para esses religiosos. O *encantado* é aquele que defende aquele que está protegendo. Eles são homens e mulheres que estão em outras condições, vivem em outras cidades, habitam na *encantaria*, mas possuem poder para intervir na esfera dos humanos. Contudo, para que isso ocorra, é necessário *incorporar*, cultuá-los, ter reverência, respeitá-los, e, quando pedirem, organizar o festejo da *entidade*.

Seu Antônio também os compara com Jesus Cristo no que se refere às críticas que sofreu quando viveu na terra. Desse modo, as tensões que há dentro da própria religião são expressas, pois acusações de que um *caboclo* é um cachaceiro, de que não é *encantado*, de quem é fingimento, são comuns na Umbanda, conforme já fora abordado no “Terceiro Dia de Festa”.

Há sim, *encantados* que bebem, como os *baianos*, alguns *marinheiros* ou gente da família dos *léguas*, e muitas vezes até chegam bêbados no *terreiro*. Eles *incorporam* em um filho-de-santo e quando chegam, por já terem bebido em uma festa em outra cidade na cabeça de outro *médium*, eles já descem bêbados. Há alguns que gostam muito de bebidas. Mas isso não tira a qualidade de *encantado* nem a importância que esse *espírito tem*, pois, conforme Sergio Ferretti (2006, p. 79) escreveu:

> [...] essa é uma das características das religiões afro-brasileiras em geral, onde as entidades sobrenaturais não se encontram distantes dos homens e de seus interesses. Ao contrário, gostam de coisas que os humanos apreciam, como alimentos e formas de divertimento.

.

Mas é possível enxergar a presença e o gosto demasiado pela bebida conciliando este aspecto ditado acima com outro. Na moral judaico-cristã, a bebida é vista com cautela e a embriaguez com aversão[317]: é impensável imaginar Jesus

---

[316]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 22 de setembro de 2015.
[317]Ver na bíblia sagrada: Provérbios 20:1;23:20; 23:29-35.

bêbado dando um conselho; o pastor embriagado é vítima das “más línguas”. Na Umbanda, um pai-de-santo embriagado tanto durante a festa quanto se for avistado caindo pelas ruas do centro da cidade, será, igualmente, vítima de comentários maldosos. Contudo, um *encantado* que balança de bêbado (como tantas vezes presenciei) dá conselhos a pessoas e ninguém enxerga incômodo na situação.

Gilbert Durand (2001, p. 261) lembrou que:

> Dumézil insistiu no importante papel que desempenha para estes últimos o baquete ritual e o beber e embebedar-se coletivamente. Este papel das bebidas fermentadas é muito comparável ao do *soma* indo-iraniano e das bebidas rituais alcoólicas da África e da América. A virtude destas beberagens é ao mesmo tempo criar uma ligação mística entre os participantes e transformar a condição triste do homem. A beberagem embriagante tem por missão abolir a condição cotidiana da existência e permitir a reintegração orgiástica e mística.

A festa dos *encantados* pode ser visualizada como um grande banquete, pois há bebidas e comidas e todos podem se servir do que está disposto[318]. Já a bebida costuma ser bastante controlada[319]. No *entanto*, as *entidades* bebem até irem embora ou até a cerveja acabar (se acabar, alguém pode comprar mais). À luz de Gilbert Durand, entendo que isso se deve por causa da cria uma condição de abolir a situação triste dos presentes e criar uma ligação mística/real entre os homens. Entendo que a dicotomia entre místico e real pode ser supressa, a fim de criar um estado *sui generis*: o momento em que você está diante de um *espírito* tão igual a você, palpável, que o estado místico/espiritual/virtual se transmuta em verossimilhança *encantadora.* Neste momento, o que importa não é a qualidade do *espírito* em ser diferente e/ou estar em níveis de superioridade em relação ao ser humano (como um Santo), mas sim a “igualdade” relacional, o estar diante de uma *entidade* que é tão humana quanto qualquer outro sujeito que habita na sociedade.

---

[318]A quantidade varia de acordo com a condição de quem está organizando a festa. Contudo, os religiosos sempre se esforçam para ter, pelo menos, uma janta para os presentes.

[319]Me refiro a festas de *encantados* nas quais estive presente e a partir dos relatos que obtive dos meus informantes. Estive presente em duas festas de *exus*, onde havia bebida suficiente para pessoas se embriagarem e não havia gente controlando para que ninguém bebesse algo acima do normal. Em festas de *encantados*, não vi pessoas se embriagando. Conforme fora discutido acima, Marta Valéria de Lima (2013) citou casos de festas em que as brigas ocasionadas por embriaguez ocorreram em *terreiros*. Esta historiadora também abordou acerca da forma como que a FEUR atuou na tentativa de coibir esse tipo de situação. Provavelmente, um dos motivos para as festas dos *encantados* não ter bebida liberada a vontade seja por isso.

Voltando para a natureza humana e imperfeita dos *encantados*, estas *entidades* podem inclusive pegar raiva de alguém, brigar, querer uma roupa nova, pedir para tirar foto, comer e tudo o mais. Conforme Seu Antônio afirmou, "O encantado não é morto. O boto não é morto. O boto sobe em terra, ele dança numa festa, ele namora, ele faz o que os pecadores da terra faz, ele faz também[320]". Inclusive, nesse quesito, o aspecto volitivo do Boto por não resistir a uma mulher que está na festa é algo bem conhecido e bastante difundido por causa das lendas referentes a esse *encantado*[321]. Mas essa fama de mulherengo que o Boto possui, não é por acaso:

> Eu já vi muita gente dizer que eles sobem em terra e engravidam igual um homem daqui. Dona Perpétua cansou de contar [contou um caso que aconteceu com sua prima]. Começou a aparecer um cara, aí começou a namorar com ela, começou a namorar com ela e começou a namorar com ela. E aí aquele cara vinha e sumia e desaparecia. Só sei que foi e emprenhou ela. Ela foi e pariu. Aí diz que um dia ela foi pra sessão. Ela cansou de me contar "Seu Antônio, isso aconteceu com uma prima minha, lá do Acre". Diz que aí um dia ele chegou no terreiro, incorporou, aí falou com ela. Aí disse "Olha, eu já fui na sua casa". Aí contou tudo o que tinha feito pra ela lá. Aí ela "Mas quem teve lá foi fulano", aí ele "Foi eu mesmo, sou eu mesmo que tive lá". Aí ele foi e disse que era boto. Aí depois que ele disse que era ele, diz a Dona Perpétua que nunca mais viu aquele homem. Nasceu saudável, saudável. Acho que já é velho, já[322].

Mas nem todos os botos são capazes de fazer isso, apenas os Botos *encantados*. Há botos que são animais comuns, não possuem nenhuma forma humana. Em oposição a estes, há Botos que são *encantados,* cujos feitos se equiparam ao que fora narrado acima. Estes são, conforme Bado cantou, "Boto[s] Vadio[s][323]". Mas, não é esta a única peculiaridade desse *encantado/animal*:

> Deve-se, no entanto, destacar que, se em Ulisses e Édipo é a marca do real que identifica, no Boto, o que identifica é a marca do "realismo mágico", uma vez que aí não denota a indicação da realidade no ficcional, mas da surrealidade no real. É o sinal do encantado. É por essa razão que, na forma humana, o Boto sempre usa um chapéu cobrindo sua cabeça. Um objeto, índice do real, para encobrir o sinal da surrealidade (LOUREIRO, 2001, p. 216).

---

[320]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 13 de outubro de 2015.
[321]O Filme "Ele, o Boto", de 1987, dirigido por Walter Lima Jr, trata a respeito da lenda do boto, em que o mesmo seduz e engravida uma mulher.
[322]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 13 de outubro de 2015.
[323]Música "Cumbeira na beira do Rio Madeira", composta e cantada por Erivaldo de Melo Trindade (Bado).

Conforme visto no relato anterior, a moça não conseguira distinguir quem fizera o filho consigo. O Boto só fora descoberto após o mesmo aparecer em um *terreiro*, e como *espírito incorporado* em alguém. Contudo, esse caso, não invalida a leitura de João de Jesus Paes Loureiro, mas mostra que o Boto possui outras marcas indicadoras da tensão entre real/surreal, homem-espírito-animal. Se o mesmo não for reconhecido pelo chapéu que encobre o orifício, poderá ser percebido por sua capacidade de virar homem e depois enquanto *espírito incorporado* relatar todo o ocorrido. Aqui há algo do índice real "o copo do *médium*", para encobrir a surrealidade, "a forma em espírito/animal" do Boto. Outra vez essa definição se assemelha ao que Gilles Deleuze pontuou enquanto um devir. O *encantado* é um devir, pois:

> Devir não é atingir uma forma (identificação, imitação, Mimese), mas encontrar a zona de vizinhança, de indiscernibilidade ou de indiferenciação tal que já não seja possível distinguir-se de uma mulher, de um animal ou de uma molécula: não imprecisos nem gerais, mas imprevistos, não-preexistentes, tanto menos determinados numa forma quanto se singularizam numa população (DELEUZE, 1997, p. 11).

O *encantado* é um ser vivo que não "vive" como os seres humanos. É um ser que pode ser tanto visível quanto invisível, se *encantou* em um animal ou planta, mas não é só um animal ou apenas planta. Também são *entidades* que possuem desejos variados inerentes a seres humanos. São *espíritos*, mas não são deuses. Ainda possuem corpo de gente, mas o corpo físico desapareceu misteriosamente. Como se pode ver, os *encantados* são um devir, mas não somente devir, são um devir poetizante ao passo que são transformados nisso graças ao *sfumato* presente nas culturas amazônicas (LOUREIRO, 2001). Eles festejam igualmente os seres humanos, mas o fato de se embriagarem não anula a sabedoria que possuem. Nunca se conservam em uma forma apenas, mas sim em múltiplas. Alguém pode dizer que eles são seres vivos com capacidade de feitos mágicos; outra pessoa afirmar que são animais com poderes; ou então, um terceiro asseverar que são só *espíritos*. Contudo, dificilmente se poderá entendê-los, tal qual meus informantes descrevem, se as fronteiras entre humano, espírito e animal estiverem rígidas, intransponíveis, separadas em caixinhas fechadas.

É exatamente por isso que se pode usar uma forma complexa de enxergar os seres humanos para tecer teias com a finalidade de construir um caminho para se alcançar os *encantados*:

> O homem é tantas coisas que se fica tentando a apresenta-lo em trajes particulares bizarros, só para mostrar o que ele é capaz de fazer, ou pelo menos a escolher um disfarce que reforce uma determinada linha argumentativa. E no entanto tudo o que ele é ele também não é, pois sua mais constante natureza não é a de ser, mas a de devir (WAGNER, 2010, p. 212-213).

Nem mesmo os seres humanos são apenas uma coisa, são outras e no percurso da vida transformam-se ou modificam-se. Sendo que uma das características da cultura também é um devir, já que está sendo tecida (não mecanicamente) a todo instante, nunca permanecendo estática, sendo (re)inventada criativamente (WAGNER, 2010). Como entender os *encantados* sem a noção do devir? Como entender que o boto é um homem *encantado* que vira boto, mas não deixa de ser *espírito*, contudo se materializa em homem após deixar seu estado de boto para se relacionar com humanas, podendo engravidá-las e, além de tudo, habita na *encantaria*, onde não é humano, nem animal muito menos *espírito*, mas sim humano + espírito + animal = *encantado*.

Os *encantados* se avizinham a uma condição ou forma conhecida (DELEUZE, 1997), mas não são esgotados por ela. É exatamente por isso que as fronteiras do relacionamento entre os humanos e os *encantados* são *sfumatos*. É devido a esse *sfumato* entre o real e o surreal, transformando os *encantados* em seres vagos e misteriosos que a relação entre esses *espíritos*, podem ser tão próximas do ser humano, sem perder sua áurea mística, para os religiosos. É por isso que os umbandistas possuem parceiros, amigos, quando conhecem e confiam em um *encantado* como Zé Rufino; ganham abraços afetuosos de uma nova avó, a Cabocla Braba; ou então simplesmente, e bem prazerosamente, terão um camarada, com quem poderá beber, fazer piadas, gargalhar e no momento da dificuldade, encontrará um *caboclo* forte e valente para ajudar, como Zé Raimundo:

> Ele é Zé Raimundo, ele é camarada
> Ele é morador da beira d'água
> Ele é Zé Raimundo, ele é camarada
> Ele é morador da beira d'água

Ô já raiou
Ô já runfou seus tambor
Ô já raiou
Ô já runfou seus tambor.

### 5.3. Há também lugares nunca dantes desbravados por colonizadores: as encantarias

Ao conhecer uma pessoa interessante, comumente vem o interesse de saber onde a mesma reside, para talvez, quem sabe, convidá-la para sair ou então para ver se há a boa coincidência de morar próxima. Embora fazer uma "visita" e "encontro" com os *encantados* e, quem sabe, um banquete na cidade deles não seja tão simples, ainda assim fica a curiosidade de informar-se onde eles habitam, já que em algum lugar essas *entidades* moram.

De acordo com meus informantes, a maior parte das *encantarias* estão presentes na Amazônia, sendo que o Pará e o Amazonas são os Estados em que mais se conhecem essas *entidades*. No entanto, em Rondônia também há muitos *encantados*. Ora, a Amazônia é uma

> Imensa planície [mais] de 7 milhões de quilômetros quadrados [...], que se estende entre os contrafortes finais do altiplano central, as montanhas dos Andes e as das Guianas, é o ponto de encontro da água e da floresta (BASTIDE, 1959, p. 33).

Mas este espaço não é homogêneo. Há vários lugares possíveis de se constatar na região, mas para este momento importam dois em específico. De acordo com João de Jesus Paes Loureiro (2001, p. 65):

> Na Amazônia pode-se reconhecer ainda nitidamente dois grandes espaços sociais tradicionais da cultura, cada qual assinalado por características bem definidas, mas também marcados por uma forte articulação mútua, que processa em decorrência de procedimentos próprios ao desenvolvimento regional: o espaço da cultura urbana e o da cultura rural.

Sendo assim, "Nas cidades as trocas simbólicas com outras culturas são mais intensas, há maior velocidade nas mudanças, o sistema de ensino é mais estruturado [...] (LOUREIRO, p. 65)" e há uma série de recursos que o meio rural não possui, até mesmo pela dinâmica do espaço e quantidade de pessoas residentes. Enquanto isso,

> No ambiente rural, especialmente ribeirinho, a cultura mantém sua expressão mais tradicional, mais ligada à conservação dos valores decorrentes de sua história. A cultura está mergulhada num ambiente onde predomina a transmissão oralizada. Ela reflete de forma predominante a relação do homem com a natureza e se apresenta imersa numa atmosfera em que o imaginário privilegia o sentido estético dessa realidade cultural (Ibidem, p. 65).

Não significa que estas duas culturas são estanques, onde o processo criativo, inventivo e transformador da cultura está pasmado, até porque esta noção anula o que norteia minha compreensão por cultura enquanto teia de significados e altamente inventiva (GEERTZ, 2014; WAGNER, 2010). De acordo com João de Jesus Paes Loureiro (2001, p. 65-66), é necessário levar em conta que:

> [...] a cultura do mundo ribeirinho se espraia pelo mundo urbano, assim como aquela é receptora das contribuições da cultura urbana. Interpenetram-se mutuamente, embora as motivações criadoras de cada qual sejam relativamente distintas.

Ou seja, o fato das teias serem decidas no meio urbano não significa que as mesmas deverão diferir inteiramente das teias criadas no meio rural. Conforme procurei demonstrar até aqui (e continuo defendendo), apesar de Seu João morar em Porto Velho junto com a família, o modo do mesmo perceber o meio em que habita, as mudanças e transformações em seu entorno, o seu olhar para a natureza, ainda está impregnado pela cultura na qual fora criado e cresceu, embora já esteja bem transformada (vide a crença que o mesmo aprendeu a respeito da existência dos *exus*), até porque a cultura não é parada, mas sim viva como aqueles que respiram e nutrem-se e são nutridos por ela.

O mesmo vale para Mãe Hóstia, que nasceu em Porto Velho, seu pai trabalhou na Estrada de Ferro Madeira Mamoré, mas que apesar da cidade ter crescido e esteja bem diferente da qual conheceu quando jovem, mesmo com a vinda de outras religiões e isso ter transformado sua compreensão no que se refere ao plano *espiritual*, ela ainda tece suas teias de significados com sua matriz amazônida. Conforme Márcio Souza (2002, p. 36) salientou: “Embora o Brasil se orgulhe de ter ‘absorvido’ a Amazônia, não aniquilou suas peculiaridades. Continua havendo uma cozinha, uma literatura, uma música da Amazônia”. Da mesma forma, como é possível perceber,

também há não apenas uma, mas diversas combinações de culturas amazônicas. Uma delas é a que está sendo acompanhada nesta “Festa”.

Continuando, apesar de estarem na cidade, não apenas estes citados, mas muitos outros umbandistas em Porto Velho enxergam o meio em que vivem com a poética da cultura amazônica. Entendo, assim como Lígia Morrone Averbuck (1985, p. 112) ao dialogar com Roger Bastide, que:

> Na fatalidade geográfica de um mundo melancólico que o consome entre a floresta e o rio imenso, numa terra de árvores que andam, peixes carnívoros, plantas que cantam e homens emaranhados por cipós, “todo mundo de mitos superpõe-se ao real” e ao imaginário, e determina a percepção da realidade. Aí, o devaneio e o sonho fazem parte do “real” e assumem formas concretas, na unidade das dimensões cósmicas, onírica e poética” A natureza se impõe à imaginação e, nesta fusão, criam-se as imagens de um sonho que é verdade. Na fantástica região amazônica, a consciência da realidade se faz por caminhos transversos”.

É por isso que Binho, na música “Rio Amazonas[324]”, cantou: “Pirarara medonha, na noite vai te pegar. Cobra Grande tamanha, no rio vai te encantar”. Isso se dá porque “[...] na Amazônia a realidade primeira é o mito, forma intuitiva e imediata de revelação do mundo [...] (AVERBUCK, 1985, p. 113). Contudo, essa sucessão entre mito e realidade ao passo de se criar uma revelação do que há no entorno não ocorre de monotonamente. Há um jogo entre a imaginação e o entendimento, fazendo com que o poético e o mítico estabeleçam as bases em que a cultura será construída (LOUREIRO, 2001). A consequência e/ou resultado disso faz com que:

> [...] a imaginação do homem sinta-se angustiada diante de peixes que saem da água, árvores que caminham por auto-enxertos sucessivos, troncos cuja exsudação oferece indiferentemente mel delicioso ou veneno mortífero. [...]. Caboclos d’Água que habitam rios e lagos, e que com seu encanto atraem as jovens, levam-nas para seus palácios submersos ou engravidam-nas, e os filhos conservarão sempre qualquer coisa de líquido em seus gestos, silêncios e carícias; Boiúnas, cobras negras, e Boitatás, cobras de fogo; os Mapinguaris, recobertos de pêlos, papões devoradores [...] (BASTIDE, 1959, p. 35).

[324]Esta música está no CD “Amazônia em canto”, gravado por músicos de Porto Velho em 1996. No disco há muitas músicas retratando alguns ângulos das culturas de Porto Velho, inclusive o terreiro, o ribeirinhos, etc.

Conforme foi explanado desde o “Segundo Dia de Festa” desta pesquisa, em Porto Velho, há algumas culturas para os quais a compreensão da natureza e *espíritos* ocorre de forma totalmente diferente da perspectiva cartesiana. Para tanto, retomo um dos *pontos* do Caboclo Zé Rufino:

> Venho de longe de uma cachoeira
> Vim das pedreiras onde as águas rolam
> As águas que rolam nas cachoeiras
> Vem das pedreiras do meu pai Xangô
>
> Meu pai Xangô é dono das pedreiras
> Mamãe Oxum é dona das cachoeiras
> Sou Zé Rufino, moço encantado
> Num lindo remanso, numa cachoeira.

Neste *ponto* ele informa onde reside. Antes de chegar em um *terreiro*, precisa sair de sua morada, que é a quarta cachoeira do Rio Candeias. Rio Candeias que não está demasiadamente distante de onde se situa o *terreiro* de Seu Antônio. Contudo, ao passo que essa aproximação é real, a distância se acentua devido ao fato de que Zé Rufino não habita uma cachoeira igualmente um ser humano viveria se, hipoteticamente, construísse uma morada embaixo da cachoeira. É graças à grandeza pura, daqueles que contemplam a natureza amazônica que Zé Rufino canta “Venho de longe”, pois o que está “[...] próximo, está distante, como um outro mundo. *Locus* do devaneio, cujas medidas físicas desaparecem e cujos contornos se tornam *sfumatos,* graças a um livre pacto entre imaginário e a realidade (LOUREIRO, 2001, p. 103). Mas não são todos os *encantados* que habitam no mesmo lugar. Em um dos *pontos* de Cabocla Braba diz:

> Ela é Cabocla Braba, mora nas ondas do Mar.
> Ela é Cabocla Braba, mora nas ondas do Mar.

Esta *cabocla*, no caso, não mora em uma cachoeira, mas sim nas águas do mar. Já Seu Zé Raimundo que é um Jacaré, como visto na seção anterior, vive na beira de um rio:

> Ele se chama Zé Raimundo
> Zé Raimundo é camarada
> Ele é o Zé Raimundo, morador da beira d’água.
> Ele é o Zé Raimundo, morador da beira d’água.

Na Amazônia o rio influencia as comunidades que a habitam tanto em questões de transporte e comunicação quanto em aspectos psicológicos; o homem utiliza, interpreta e se alegoriza em conjunto com o rio:

> O homem e o rio são os dois mais ativos agentes da geografia humana da Amazônia. O rio enchendo a vida do homem de motivações psicológicas, o rio imprimindo à sociedade rumos e tendências, criando tipos característicos na vida regional (TOCANTINS, 1988, p. 233).

Agora, com esses exemplos coletados na pesquisa de campo, é possível afirmar que o rio não enche apenas a vida dos homens, mas também mergulha os *encantados* de áurea *espiritual*, contribuindo para produzir o *sfumato* que resulta na criação de uma diferente forma de conhecer e viver no meio a partir das culturas amazônicas (LOUREIRO, 2001).

Após uma breve "mergulhada" nas águas amazônicas, chegou a hora de conhecer um pouco as matas. Pensando nisto, o *ponto* entoado pelo Caboclo Rompe-Mato, ao se despedir do *terreiro*, apresenta o que é e onde fica sua morada:

> Eu vou embora
> Vou na cidade da Jurema, eu vou
> Ai ê, Rompe-Mato, eu vou embora.
> Vou na cidade da Jurema, eu vou.
> Ai eu vou, na mata virgem, meu Pai.
> Eu tô, com Deus e Nossa Senhora.

Diferentemente dos outros três, este diz que irá para uma "mata", mas não é qualquer "mata", é um lugar "virgem", nunca dantes modificado por homens. É a cidade da Jurema. A cidade da Jurema é um lugar no qual só se pode ir com permissão dos *encantados*. A pessoa pode ser a maior e melhor mãe-de-santo ou pai-de-santo, mas se não tiver a permissão das *entidades*, não conseguirá entrar. A floresta na Amazônia não é um conjunto de árvores que impedem o "progresso" e o "desenvolvimento", mas sim o fator que encadeia o homem em uma transformação, no qual sua vivência com o meio é repleta de nuances, colocando-o cara a cara com diversos seres, sendo que alguns deles podem até ser somente animais:

> Diante da paisagem – como unidade significante da natureza capaz de impregnar a alma de uma emotividade espontânea – o homem da Amazônia, o caboclo, experimenta um estado de sensibilidade aflorada, que se confunde com um estado poético. É a força de uma paisagem entronizada na alma amazônica, e que a realimenta liricamente (LOUREIRO, 2001, p. 135).

E porque não dizer também que, da mesma forma que a paisagem adentra e realimenta liricamente a alma amazônica, também é adentrada e realimentada pela alma humana? São as teias de significados tecidas por esses caboclos, pelos pais-de-santo, pelos *médiuns* que dão vida e são reavivados por este(s) lugar(es). Ora, a floresta amazônica não é homogênea, é heteróclita, como se surgisse a partir da desembocadura de milhares de rios cujas águas são formadas por outros rios e igarapés, de forma que, há diversas nuances, várias tessituras, muitas espécies diferentes de vida animal e de vida vegetal (LOUREIRO, 2001), mas também há bastante vida *espiritual*.

Os *encantados* não estão presos a determinantes: viver apenas nas águas ou viver apenas nos rios. Há seres que vivem tanto em um lugar quanto no outro. Há aqueles *encantados* que podem viver tanto nas matas quanto nas águas, conforme Neguinha disse "Há muitos vivem nas águas, muitos vivem nas matas. Que nem essa dona Maria mesmo, ela passa tempo nas matas e tempo nas águas[325]".

A partir dos *pontos* é possível perceber que os *encantados* moram em determinados lugares. Uns habitam cachoeiras, outros vivem na beira de rios, alguns no mar, há uns que vivem em matas, no Maranhão há *encantados* que estão na Praia dos Lençóis. Cada um tem uma cidade específica (que não precisa ser rígida) que, como visto na história de Zé Rufino, possui ligação à forma na qual eles foram *encantados*. Se uma pessoa se *encantar* em uma floresta, significa que não habitará em um rio, assim por diante: a menos que seja um *encantado* que vive metade do tempo nas águas e outra metade nos rios. Contudo, cada *encantado* vive em uma *encantaria* específica. Por exemplo, Zé Rufino mora na quarta cachoeira do Rio Candeias, é lá que ele habita. No entanto, isso não impede que ele visite outras *encantarias*. De acordo com Seu Antônio:

---

[325]Maria das Graças Nascimento/Neguinha. Porto Velho, em 16 de janeiro de 2016.

> Eu comparo os encante como um país, uma cidade com a outra. Se Mato Grosso é Mato Grosso, lá é mato-grossense, aqui é rondoniense. Então tem os encante da mata, das água, da serra[326].

Os *encantes* são como cidades, nisso é possível que os *espíritos* façam visitas a outras *encantarias*. Em 2016, estive em Humaitá durante um final de semana. Após retornar para Porto Velho, fui ao *terreiro* de Seu Antônio e ao conversar com Zé Rufino, mencionei que ao passear de barco no rio, havia visto vários botos. Zé Rufino disse que um daqueles botos era ele, que ele ficou me observando de longe. Ele me contou que viaja por esses rios amazônicos e ninguém o reconhece. Ao perguntar o porquê que ele viaja, o *encantado* me explicou que eles são seres vivos. As mesmas necessidades que um ser humano tem, um *caboclo* tem. É por isso que nas histórias de Botos, eles se transformam em homem, vão dançar forró a noite toda e por vezes fazem filhos em mulheres, pois é a mesma coisa que um ser vivo sente vontade de fazer. Em outra conversa que tive Zé Rufino, ele informou que:

> Quando ele passeia, ele visita as encantarias das águas. Explicou que a encantaria é igual as nossas cidades. Cada encantaria, para ele, é um povoado. Uma de nossas principais estradas, aqui em Rondônia, é a Br 364. Já para os *encantados*, a estrada é o rio. Além dos rios, os igarapé e olhos d'água também são espécies de estradas utilizadas por essas *entidades* para visitarem outras *encantarias*. Nisso, em cada rio há vários *encantados* habitando. Em cada rio há pode ter diversas *encantarias*. Essa é uma das formas que eles utilizam para comunicarem entre si, por isso que alguns encantados se conhecem, pois eles se visitam mutuamente. Contudo, assim como os humanos não conhecem a todos que habitam na terra, os encantados não conhecem a todos as *entidades* que habitam nas encantarias[327].

Neste trecho, no qual parafraseio uma conversa que tive com Zé Rufino, fica bem explicita o modo como eles vivem. A "vida" dessas *entidades* é bem semelhante à dos humanos, isso porque eles ainda não morreram. Portanto, os *caboclos* interagem entre si não apenas nos momentos em que estão *incorporados* em corpos de *médiuns* nas festas, mas também quando nenhum morador da terra está vendo ou conversando com eles. Essas *entidades* seguem suas vidas de forma normal em suas cidades, viajando de uma *encantaria* para a outra.

---

[326]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 22 de setembro de 2015.
[327]Caderno de Campo, Conversa com Zé Rufino em 24/11/2017.

As *encantarias* são iluminadas pelo Sol durante o dia, já de noite, é a Lua e as estrelas os as responsáveis por sua iluminação:

> No meu entendimento as água é outro planeta, que nem a terra. Nas água existe morador. No fundo das água a Lua alumeia. No fundo das águas, o Sol alumeia e as estrelas também. E no fundo das águas tem terra, então ele é um planeta também. Porque outra coisa que você vê, em qualquer canto do mundo que você furar um poço, dá na água. A água tá embaixo. Então ele é um planeta embaixo da terra. Num canto ele explode, num rio. No outro canto ele vira uma nascente. Mas ele é um lençol, é um planeta do tamanho do mundo, embaixo da terra. Você pode tá dentro d'água, se a Lua tiver lá no céu, lá do fundo da areia você enxerga a Lua lá em cima. Você vê a Lua, vê o Sol, vê as estrelas, vê tudo[328].

Nessas cidades, segundo Zé Rufino, eles vivem naturalmente. A forma que assumem é a de metade homem (mulher) e metade animal no qual foram e*ncantados*, ex: metade mulher e metade peixe (a famosa sereia); metade homem e metade boto; metade homem e metade cobra. A sequência é sempre da parte superior na forma humana, e da inferior na forma de animal. Nessas cidades os *encantados* conversam entre si, brincam, podem se desentender com outros *encantados*, contam notícias e novidades, há comida e é possível, até mesmo, um *encantado* fazer sexo com uma *encantada* e desse ato pode até nascer um filho.

Porém, se para os *encantados* e para quem visita, as *encantarias* são "normais", "bonitas", "ideais", a forma como esses lugares se apresentam para a realidade dos humanos é bem contrastante:

> Conheci um, mas aí o trator passou, acabou também a encantaria. Era muito lindo, ó. Nós passava por lá direto. Via criança chorando, cachorro latindo, falando, sabe? E o pessoal achava que era assombração. Mas tinha encantaria ali. Aí depois virou um banho, pronto, eles se mudaram dali. Não sei pra onde eles foram. Antes era ali na br né, do outro lado da br[329].

> Eu concordo que a Umbanda no encante, que tudo é encante. Mas tem encantados que é separado, porque os encante das água é um que vem pelas águas. Tem os encantes das matas que vem pelas mata. Tem os das pedreira, que pertence a Xangô. Tem os de cabeceira, que é as cabeceira de mina d'água. Tem as cabeceira

[328]Antônio Lobato das Neves. 22 de setembro de 20155.
[329]Julieta Hóstia de Jesus Ribeiro. Porto Velho, 13 de abril de 2011.

> nascente de pé de serra. Muitas minas que o pessoal diz que tem assombração: não é assombração, é encante naquelas mina[330].

> Tem mina que dá oito horas e o galo canta, na linha 647, sentido Jamari: lá tem uma mina que, eu vi tantas vezes e esses meninos viram, e o galo cantava dentro da linha. Hoje é uma represa lá, tem até tambaqui lá. E o pessoal dizia que lá é assombrado, mas lá não é assombrado, é encante[331].

Outra característica do *encante* é que sua parte visível a este mundo ou sua fronteira para com esta dimensão é bem destoante do que a "normalidade" de qualquer outro ponto de uma cidade. Onde há *encantaria* há fenômenos semelhantes a "assombração", há vozes de pessoas, cantos de pássaros, barulhos de animais, sons de crianças. Conforme Mãe Hóstia recordou, onde ocorriam essas situações inusitadas era "muito lindo" e Seu Antônio declarou que são as pessoas que não entendem, pois dizem ser assombrado de forma pejorativa, sendo que, na verdade, é uma *encantaria*.

Não é qualquer um que se entra nessas cidades. Primeiro que elas são invisíveis a olhos humanos, logo, sem uma orientação *espiritual*, se torna impossível alguém entrar nesses lugares. Segundo, é impossível até mesmo para outros tipos de *espíritos*, que não sejam *encantados*, aparecem por lá, conforme Seu Antônio explicou, pois na *encantaria,* os moradores são todos vivos e os *eguns* ou *zombeteiros* são mortos e não podem entrar. A condição *sine qua non* para chegar na *encantaria* é estar vivo, tanto para se *encantar* quanto para visitar. A visita a cidades *encantadas* é algo bem conhecido por aqueles que acreditam na *encantaria* na região amazônica.

Apesar de se ter conhecimento sobre as cidades dos *encantados*, as mesmas nunca são descritas em sua totalidade. Não há medida (é descrita como grande, nunca se diz "há x quilômetros quadrados"), não há censos demográficos (sabe-se que são muitos *encantados* que lá habitam). Os próprios *pontos*, traçam linhas tênues entre o "plano real" e o "plano espiritual". As próprias informações referentes às cidades dos *encantados* são falas impregnadas pelo *sfumato*, formando-se imagens a partir de figuras conhecidas no nosso dia-a-dia, mas que se tornam imprecisos. Esses lugares não se assemelham nem mesmo com as cidades amazônicas: Manaus, Porto Velho, Guajará-Mirim. Diferentemente de um mundo no qual os sujeitos

---

[330]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 22 de setembro de 2015.
[331]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 22 de setembro de 2015.

procuram medir, datar, delimitar, encerrar espacialidades em estruturas delimitadas para se tornar inteligível e que se possa agir, para certos amazônidas, a percepção de tempo e espaço é diferente:

> [...] o tempo serve de referência, enquanto que o espaço se torna difuso. O homem sente-se situado em um espaço, do qual tem a idéia, mas não a medida. Contrariamente, o tempo delimita, serve de referência e integra todas as coisas (LOUREIRO, 2001, 102).

As *encantarias* radicalizam a forma amazônica de tornar o espaço impreciso e relativizam o tempo. Não se sabe o tamanho (se é que há tamanho) dos *encantes*, da mesma forma que o tempo lá não passa. Não há tempo nas *encantarias*. Mas há um devir. Os *encantados* não estão parados, imóveis, estagnados. Eles estão em movimento e transformando-se, devaneando-se. Uma prova disso é que as *encantadas* podem ficar grávidas, porém, se uma pessoa se *encantar* com 30 anos de idade, para sempre, a menos que se *desencante*, terá essa idade. Contudo, o mesmo Sol que nasce e aquece a vida dos humanos, clareia a *encantaria* que está no fundo (quase) impenetrável do rio e depois se põe tanto lá quanto aqui. A Lua, que caminha calmamente pelo céu ao passo que é escoltada pelas estrelas, também mostra aos *encantados* que não está morta sempre que brinda-os com sua beleza.

Parece que se os escritores e pesquisadores na Terra conhecem o devir humano, devir escrita, devir ciência (DELEUZE, 1997; WAGNER, 2010), os *encantados* conhecem e vivem um devir-tempo, um devir-existência. Um tempo que se transforma, mas que não se prende às amarras do que a sociedade se acostumou a pensar enquanto tempo. É a mãe que engravida, mas não envelhece; são as festas que os *encantados* comemoram nas *encantarias*, mas não celebram a passagem do tempo, ao passo que ao descerem na terra, seus aniversários são contemplados. São os *espíritos* que ao *incorporarem* em uma pessoa, hora estão sóbrios, hora bêbados; noutro momento são Botos ou Cobras e passeiam pelas florestas, para em seguinte ficarem invisíveis na Terra e depois comemorar um bom festejo no *encante*, em forma de homem-espírito-animal.

A forma como os *encantados* habitam nas *encantarias* é bem elucidativo acerca do que estou tentando demonstrar, pois nessas cidades eles permanecem metade homens/mulheres e a outra metade animais. Não são nem um nem outro, são os dois ao mesmo tempo (humano/animal). Não há passagem de tempo, mas é possível que

os estados se alterem: *encantadas* grávidas; *encantados* sendo *desencantados*; as constantes viagens que eles realizam de uma *encantaria* para outra demonstra a maleabilidade do espaço-tempo na percepção desses seres. Não é que não há espaço-tempo. Nas *encantarias* os espaço-tempo ocorre num devir poético-devaneante.

> Seu Antônio já teve na Jurema. Seu Antônio foi na Jurema. Seu Antônio conversou muito bem com a cabocla. Seu Antônio viu a Jurema muito bem. [...]. O Seu Antônio foi três vezes, só que ele não tava dormindo. Ele deitou, tava, acordado e foi a Jurema, o espírito dele foi a Jurema. Só que não foi de matéria, foi o espírito dele. [...]. Andou na Jurema, conversou com a Jurema. Ele foi na aldeia dos curupiras e só saiu de lá porque o pai de cabeça dele, o Floriano, foi quem tirou ele de lá. Porque os curupiras não queriam deixar ele voltar. Ele saiu de lá na marra[332].

De acordo com este relato, Seu Antônio esteve na Jurema, uma cidade *encantada* que se localiza nas matas, onde habitam *espíritos* de índios e outros *encantados*. Ele não foi de corpo físico, mas sim em *espírito*. De acordo com Zé Rufino, Seu Antônio fizera essas e outras "viagens" para continuar sua missão, não fora um "passeio a lazer"[333]. Tanto que quase que ele ficou para sempre naquele *encante*, pois, os *curupiras*, que são entendidos como *espíritos* arteiros da floresta, não queriam deixar ele sair de lá. Fora após a intervenção de outro *caboclo,* que Seu Antônio saiu de lá.

Os *encantados* podem aparecer para os seres humanos. De acordo com João de Jesus Paes Loureiro (2001, p. 122):

> A paisagem amazônica, composta de rios, floresta e devaneio, é contemplada pelo caboclo como uma dupla realidade: imediata e mediata. A imediata, de função material, lógica, objetiva. A mediata, de função mágica, encantatória, estética. A superposição dessas duas realidades se dá à semelhança do que acontece com um vitral atravessado pela luz: ora o olhar se fica nas cores e formas; ora na própria luz que os atravessa; ora, simultaneamente nos dois. N interpenetração e interdependência entre a paisagem imediata e mediata atua o devaneio. Um devaneio que estabelece os contornos do *sfumato* estetizante e poetizador da visualidade.

---

[332]Antônio Lobato das Neves/Zé Rufino. Porto Velho, 06 de outubro de 2015.

[333]Eduardo Galvão (1976) e Raymundo Heraldo Maués (1995) citam casos de *pajés* que viajavam para as "cidades do fundo". O primeiro informou que os *pajés* que faziam isso se distinguiam dos *Sacacas*, que não conseguiam realizar essas viagens. Já o segundo informou que durante a viagem um *pajé* fora para se "formar no fundo", aprender coisas, se qualificar, mas também frequentemente ia para passear e até em festejos nas cidades dos *encantados.*

É a partir desse imaginário impregnado do *sfumato* estetizante e poetizador que os encontros, viagens, sensações, conhecimentos, interação com o meio e demais formas de viver e ser na floresta, nos rios e até mesmo na cidade, se darão. Esse imaginário coloca em movimento um modo de conhecer diferente do apreendido por sistemas que separam natureza/homem, real/surreal, história/mito, corpo/espírito, riso/seriedade (LOUREIRO, 2001; SILVA, J., 2014; SODRÉ, 1988). É a partir desse prisma[334] que as narrativas a seguir precisam ser lidas-escutadas-imaginadas-observadas a fim de que se compreenda a experiência de Seu Antônio:

> Eu conheci, meu primeiro pai-de-santo, que Umbanda, pessoal das águas, quando ele tem muita força, que ele obedece a religião, ele chega a conversar com qualquer um guia como nós estamos conversando aqui. Ele vê, ele conversa, ele diz o que vai acontecer. Esse meu pai-de-santo, o primeiro, ele chegava, ele fazia muitas vezes, com Jacaré Açú, conversando na beira do Rio Jamari. Ele tava lá em cima na casa dele e o jacaré chamava lá embaixo. “Ei filho da puta, vem aqui que quero falar contigo”. Aí ele descia. Era mais de noite, 20 horas, 19 horas. Aí você via que ele é um homem da sua altura assim, mais forte, uma criança. Ele chegava lá embaixo você via ele ensinando o que era pra ele fazer, o que tinha que deixar de fazer. A voz dos dois diferente um pro outro. Eles tavam conversando de cara a cara, os dois[335].

O pai-de-santo referido é Seu Luiz Muniz. Contudo, Seu Antônio também já viu muitos *encantados* na época em que morava no sítio:

> Seu Roxo, eu vi ele meio-dia, plantando banana. Pessoal diz que ele é roxo, da cor dessa imagem (apontou para uma imagem de um índio com pele escura), ele não é dessa cor aí. Eu vi Seu Roxo, eu **plantando banana**, com **2 km de mata adentro**, ele tava me olhando, quando eu levei a vista que vi ele. Aí depois, quando eu cheguei numa sessão, na cabeça, de quando eu cheguei numa sessão ele me disse “Eu te vi. Eu te vi e tu me viu também”. Aí ele deu uma risada assim e disse “Eu sou bonito ou não sou?”. Eu disse “Eu não sei, nunca lhe vi”. “Você me viu”. “Você se lembra daquele dia que tava plantando banana lá naquele lugar que você era solteiro? Você era mulecão novo”. Eu digo “Ah, me lembro[336]”.

---

[334]Um movimento nesta direção consiste em realizar o trabalho antropológico, transformar o familiar em estranho e o estranho em familiar (DAMATTA, 1993)
[335]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 22 de setembro de 2015.
[336]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 22 de setembro de 2015.

Além do Caboclo Roxo, este sacerdote também viu o Seu Floriano:

> Eu vi Seu Floriano antes de eu trabalhar. Eu vi ele numa distância como daqui onde está esse menino aí. Em cima do morro, 18 horas da tarde, transformado no meio de sete quilômetros. Não morava uma viva alma, **era mato dum lado**, **mato do outro**. Eu ia atrás de uma curandeira, nesse tempo eu não trabalhava. Meu irmão tava com encosto de uma moça, lá, que morreu. Aí eu ia andando na estrada sozinho, eu e Deus. Aí quando eu olhei tava aquele homem, assim, naquele morro de terra. Aí ele tava em pé, né. Todo de azul, a roupa dele todo azul. Camisa e calça, todo azul. Era o mesmo que você olhar pro céu, quando o céu tá bem azuzinho, que o Sol tá bem quente, que o céu tá saindo tipo aquele vapor. **Tá a roupa dele, com aquele vapor que me incendiava**. E as 18 horas mesmo. Ele me olhou antes que eu soubesse. Ele me olhando, né. E eu não tive um pingo de medo. Aí fiquei olhando. **Aquilo foi que nem um sonho**, aquilo[337].

Neste último relato é possível perceber o devaneio poético de Seu Antônio, no qual não anula as determinantes geográficas e temporais (18 horas da noite, mato no entorno), contudo, não deixa de perceber a outra realidade, que foge essas determinações (LOUREIRO, 2001), que lhe aparecia: “Aí ele tava em pé [...].Era o mesmo que você olhar pro céu, quando o céu tá bem azuzinho, que o Sol tá bem quente, que o céu tá saindo tipo aquele vapor”, note que não é apenas o ver, mas o sentir também, “Tá a roupa dele, com aquele vapor que me incendiava”. No dizer de João de Jesus Paes Loureiro (2001, p. 86), este é um [...] devaneio inundado de poesia”. Esse relato de Seu Antônio se assemelha com o constatado por Gilbert Durand (2001, p. 147-148), ao escrever que,

> [...] é notável é que em todos os casos já citados a luz celeste seja *incorpor* ou *pouco colorida*. Frequentemente, na prática do sonho acordado o horizonte torna-se vaporoso e brilhante. A cor desaparece à medida que a pessoa se eleva em sonho e faz-lhe dizer “Sinto, então, uma grande impressão de pureza”. Esta pureza é a do céu azul e do astro brilhante, e Bachelard mostra que esse céu azul, privado do cambiante das cores, é “fenomenalidade sem fenômeno”, espécie de nirvana visual eu os poetas assimilam quer ao éter, ao ar “puríssimo”, que, no caso de Goethe, ao *Urphanomen*, quer, no caso de Claudel, ao vestido da “puríssima”.

O que ocorrera a Seu Antônio é o arquétipo imaginário de poder que vem do alto. Apesar de o *encantado* vir do “fundo” do rio ou então de “dentro” da mata (Seu

[337]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 22 de setembro de 2015.

Floriano, nesse caso, é do fundo do rio), o *encantado* está em cima de um morro, no alto. O “céu azuzinho” recheado com “vapor” criado pelo Sol a pino cria um ambiente de pureza, de clareza, de luz que contrasta com a “realidade temporal”, na qual, no instante do encontro, era noite. A descrição de Seu Antônio, a forma como expôs, faz-me entender essa situação como uma verdadeira epifania devaneante do imaginário amazônico.

Interpreto todo o exposto, que de forma crescente tentei contornar a fim de explicar com as palavras de João de Jesus Paes Loureiro (2016, p. 128):

> O espaço infinito põe a visão e o espírito em repouso. A *encantaria* é a quebra dessa regularidade do olhar pela diversidade da imaginação. Além da aparente “monotonia do sublime” provocada pela natureza magnífica da geografia, há um mundo de encantarias numa etnodramaturgia imaginária de boiunas, botos, mães-d’água, yaras, curupiras, porominas, caruanas, tupãs, anhangás, matintas etc. Enquanto o olhar contempla em repouso, o espírito trabalha incansável nas minas subjacentes da imaginação.

Não sei se deu para perceber o movimento das imagens, emoções, sensações, toques à realidade sendo elas as mais diversas que aparecerem. Assim como o rio Heraclitiano que não interrompe, que se move, que não descansa, está sempre em fluxo; semelhantemente aos processos que ocorrem na floresta, cujas folhas das árvores balançam a cada rajada de ventos que as encontram; dos animais que há séculos participam do processo de reprodução, transformação e interpretação do meio em que vivem, o mesmo ocorre com determinadas culturas amazônicas. Elas não estão estáticas, sendo, deste modo, impossível de defini-las enquanto estando em um enlatado na conserva.

Os(as) *encantados(as)* podem se relacionar não apenas com as(os) humanas(os), mas também com outras(os) *encantadas*(os). As *encantadas* podem dar à luz a novas crianças, passando então, por todo o processo da gestação. Da mesma forma, os *encantados*, que um dia foram humanos e atualmente existem em uma condição no qual o tempo não passa conforme nossa sociedade costumou apreender. Os *encantados* podem voltar a ser humanos, ou seja, *desencantarem-se*. Isso significa que os *encantados* não estão presos em um limbo no qual o *status quo* não é alterado.

É necessário que qualquer pesquisador que entre nesse empreendimento de pesquisar os *encantados*, ou então a qualquer cidadão e/ou ser vivo, que procure

compreender aquelas *entidades*, faça a viagem tal qual os religiosos e *caboclos* a realizam; da mesma maneira que as culturas amazônicas fazem com o contexto, a partir de percepções *sfumatas*, para que se chegue ao ponto de apreender que não se pode simplesmente categorizar as coisas e deixá-las estanques, em quadradinhos. É preciso aprender com os informantes a partir dos seus próprios modos de interpretar. Por isso, na medida em que os *encantados* são *espíritos*, ainda não deixaram sua humanidade de lado, as características de humanos. Nesse sentido, no *encontro* do humano-animal-real-concreto com o espírito/irreal/fluído cria-se uma linha, igualmente ocorre com as águas do Rio Negro e Solimões, no qual as fronteiras tornam-se imprecisas, fluídas, misturadas, criando, dessa forma, um tom diferente dos originários.

Em uma tarde, bem quente, em meio a suor, café e causos contados por Mãe Hóstia, conversa vai, conversa vem, assuntos variados perpassam no instante vivido: política, segurança, saúde. Até que a conversa enveredou para questões relacionadas a medos, assombrações, *espíritos* e a sacerdotisa me relatou acerca de um caso em que conheceu uma pessoa que havia sido *desencantada*.

> Dona Hóstia disse que quando era nova, estava limpando o terreiro do pai Celso Guimarães, até que, após um tempo, apareceu um senhor e ao seu lado havia um menino. Segundo a mesma, os dois estavam com as roupas rasgadas, tinham arranhões pelo corpo, parecendo que tinham caído em uma roseira ou algo com espinhos. O senhor não demorara muito, apenas ficara olhando e disse que já tinha bailado naquele terreiro. Após essa aparição estranha, foi embora junto com a criança. O pai Celso ouviu a voz e se levantou correndo e perguntou quem estava lá. Então, Dona Hóstia disse que era um senhor dizendo que já tinha bailado no local. Pai Celso se dirigiu até a janela, olhou pra fora e disse que ele tinha desencantado. Ou seja, aquele senhor era um encantado e tinha dançado naquele barracão incorporado na cabeça de alguém. Dona Hóstia disse que tinha sido um raio que o tinha desencantado. Ela ainda acrescentou que quando a pessoa está incorporada, há uma linha que faze o contato do caboclo com o cavalo. O raio pode interferir nessa comunicação. Do mesmo modo um avião que passar por essa linha pode atrapalhar o contato[338].

De acordo com Gibert Durand (2001, p. 118):

> A queda é, assim, simbolizada pela carne, a carne que se come, ou a carne sexual, unificadas uma e outra pelo grande tabu do sangue.

[338]Caderno de Campo. Conversa com Mãe Hóstia, 15 de dezembro de 2013.

> Assim, o temporal e o carnal tornam-se sinônimos. [...]. A queda transforma-se em apelo do abismo mortal, a vertigem em tentação.

Em outras palavras, a queda expressa mudança de estado, transformação. O senhor e a criança tinham arranhões e roupas rasgadas, possivelmente também havia sangue, pois, o arranhão, dependendo da intensidade, não fica incolor. A mortalidade fora fecundada nos dois por meio do raio cortante e incendiário, que os tragou, fazendo com que caíssem, logo, entraram em um processo de transformação. O devir dos *encantados* que não conhece apenas as fronteiras *espirituais*, fez que após a modificação, ambos virassem outro tipo de ser, sem deixar de ser o que um dia existiu, mas agora com novas visões e diferentes prismas: seres humanos que viveram como *encantados* na *encantaria*.

Seu Antônio relatou um caso em que um homem tentou *desencantar* uma *entidade*:

> Nessa dita cachoeira, um rapaz me contou, o Alonso, ele cansou de dizer que era uma praia no verão, aí quando dava meio-dia, aí aquela moça subia no tombo, onde caia a água, no tombo da cachoeira, até a cintura. Aí um dia tava um cara lá, aí ela conversou com o cara, né. Aí ela perguntou se o cara tinha coragem de desencantar ela. Aí o cara disse que tinha. Aí ela disse que tinha que ir meia-noite, sozinho pra desencantar ela. E não correr, porque se ele corresse, nunca mais ele pisava no Rio Candeias, porque se não ele ia e não voltava. O cara foi, né. Quando foi lá, chegou aí disse que veio galinha, ele disse na praia, veio galinha arrodeada de pintinho e veio cachorro e veio bode. Veio tudo quanto não prestava. Aí quando tava faltando um minuto pra meia-noite ele viu aquele assombro no tombo da cachoeira, aí quando olhou, aí disse que boiou um tourão que não tinha mais pra onde crescer. Aí partiu pra beira, quando chegou na beira ele correu. Aí todo mundo diz que o touro era ela[339].

Se nas *encantarias* descritas anteriormente só se ouviam sons de animais, mas não se visualizava-os. Neste momento, em que alguém tenta *desencantar* uma *entidade*, os sons ganham as formas e as feições dos respectivos emitentes, surgindo animais correndo a partir da praia. Este Touro não está animal com a mesma feição do Boto que enquanto nada, observa as pessoas a partir do rio. Sua forma está assustadora e horripilante, causa medo. A linda moça que pedira para ser *desencantada* deu lugar a um contorno devaneador que surge no tombo da cachoeira e simboliza possível ameaça capaz de destruir o aventureiro que tenta desencantá-la.

---

[339]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 22 de setembro de 2015.

O lugar em que o Touro apareceu é o mesmo no qual a moça brotou. Contudo, ela surgira ao meio dia, enquanto que o Touro à meia-noite.

Para Gilbert Durand (2001, p. 91)

> No folclore, a hora do fim do dia, ou a meia-noite sinistra, deixa numerosas marcas terrificantes: é a hora em que os animais maléficos e os monstros infernais se apoderam dos opôs e das almas. Esta imaginação das trevas nefastas parece ser um dado fundamental, opondo-se à imaginação da luz e do dia.

Interessante a *encantada* marcar tempo, uma vez que o tempo não é calculado nas *encantarias*. Ora, é sabido que em muitas culturas, dos indo-europeu aos semitas, o tempo é contado por noites ao invés de dias, por isso a noite também significa tempo (DURAND, 2001). Na Umbanda, quando as *entidades* se referem à passagem dos dias, utilizam a Lua como marcador:

> Quando o Caboclo Tupi Aiá disse que eu estava frequentando a casa há quatro anos, Pena Verde perguntou surpreso "Quatro Luas?". Confirmei que sim e em seguida perguntei a ele o porquê de marcar os anos por "Lua", porque não fazer isso com o Sol, por exemplo "Quatro Sois". Pena Verde disse que, primeiro, a Lua é feminino e o Sol é masculino. O Sol é algo que o homem vê passar, pois fica acordado o dia todo e com isso consegue observar a "volta que o Sol dá na terra". Já com a Lua a situação é diferente, a menos que a pessoa fique acordada, não poderá ver a Lua completando seu ciclo. Ou seja, o Sol a gente percebe mudar, nascer e se pôr. Já a Lua, não. Não se vê a Lua passar. O mesmo acontece com o tempo, o tempo passa rápido, quando o homem percebe já se passaram vários anos, logo, faz sentido comparar a passagem do tempo por "Lua"[340].

Para a *encantada* se *desencantar*, o confronto entre o "atemporal" contra o "temporal" precisaria ocorrer, a fim de que o que estava no atemporal, passe para o temporal, e o vivente em um meio temporal transmigre para o atemporal. Se o homem tivesse *desencantado* a *cabocla*, ambos trocariam de lugar.

O cavalo é um símbolo imaginário da vitória e além deste, o touro também desempenha o mesmo papel (DURAND, 2001). Este pode estar ligado tanto um símbolo solar quanto lunar e evoca figuras como libertação, heroísmo, poder (DURAND, 2001). Contudo o Touro estava numa atmosfera noturna, evocando, desse modo, "[...] caos e ranger de dentes [...]" (Ibidem, p. 92).

---

[340]Caderno de Campo. Festa do Caboclo Sete Flechas da Mãe Hóstia, outubro de 2014.

A epifania surgida no tombo d'água, da mistura de água e pedreira, fez com que todo o heroísmo, garra, força, poder, sentido por aquele homem ao meio-dia, se desfizesse perante o terror, o medo, a monstruosidade e a mudança do tempo presente na meia-noite. Não sei se a *encantada* avisou àquele rapaz que eles trocariam de lugar, mas nas histórias que ouvi, essas *entidades* não costumam avisar que tal condição é necessária para o *desencantamento*. Por isso, se você que estar lendo receber uma proposta assim, sugiro que reflita bem.

Os *encantados* podem decidir querer se *desencantar*, mas não são capazes de efetuar tal feito por si mesmos. Nesse momento parece que a lógica se inverte, se antes os humanos precisavam dos *encantados* para curas, ajudas, conselhos, quando se trata de se *desencantar*, são as *entidades* que pedem socorro aos humanos. Como aquele rapaz não conseguiu o feito, aquela senhorita que é *encantada* na cachoeira deve esperar passar mais 7 anos para poder pedir a outra pessoa para desencantá-la. Para voltar a ser regida e sofrer influência do tempo, a *encantada* precisará contar as luas e esperar o tempo passar ao passo em que vive em um lugar no qual o espaço-tempo não se delimita tal que se costuma aprender nas escolas.

Não sei qual fora o fim dos dois. Será se aquele rapaz ainda está vivo? Será se aquela moça conseguiu encontrar alguém com coragem o suficiente para desencantá-la ou, caso tenha acha, o outro sujeito a qual pedira também correu com medo, acrescentando mais 7 anos de espera? Se o leitor esbarrar com essa moça, peço que me contate, para que eu possa continuar essa história incompleta. Enquanto isso, para quem acha que é impossível desencantar um *encantado*, deixo Seu Antônio com as honras para mostrar que a poética surgida entre o jogo da imaginação e do entendimento é altamente e *sfumatamente (des)encantador*:

> Honorato é um homem. Honorato era, ele era Honorato Cobra Grande. Ele era encantado. Aí um soldado, um soldado que naqueles tempos antigo, soldado quando errava não era expulso, era fuzilado. Aí Soldado Velho errou, era um soldado velho, aí ia ser fuzilado. Foi lá pra beira do rio, ia fuzilar ele lá. Foi quando Honorato subiu, boiou, falou com ele. Aí Honorato foi e falou se ele tinha coragem de desencantar ele, ele dava a capa dele pra ele: "Aí pega um rifle e atira de raspão em mim". Aí o Soldado Velho com tanto medo que tava na hora que ele atirou, a bala foi e agravou o olho dele. Aí Honorato desencantou e ficou cego só tem um olho. Aí ele desencantou, a bala cegou ele mas desencantou, aí ele subiu pra terra e Soldado Velho desceu pras águas, foi pra capa dele. Aí Honorato veio pra terra[341].

[341]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 11 de janeiro de 2016.

### 5.4. Os encantados, a vida e a morte: breves considerações acerca das transformações nas concepções da encantaria em Porto Velho

Uma das questões básicas que as religiões procuram oferecer aos fiéis é a resposta para a dúvida sobre o que há após a morte; as perguntar sobre o destino do *espírito/alma* após o corpo ser esvaziado da vida (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2005; MESLIN, 2014). Cada religião possui certa concepção a respeito de como se realizar o rito fúnebre para que, a partir de onde se acredita que o *espírito/alma* repousará após a morte, passagem, viagem, sono, etc. No que tange o modo dos *nagôs* interpretarem o significado da morte, Juana Elbein dos Santos (2012, p. 253-254) escreveu que:

> [...] a morte não significa absolutamente a extinção total, ou aniquilamento, conceitos que verdadeiramente o aterram. Morrer é uma mudança de estado, de plano de existência e de *status*. Faz parte da dinâmica do sistema que inclui, evidentemente, a dinâmica social. Sabe-se perfeitamente que *Ikú* deverá devolter a *Ìyá-nlá*, a terra, a porção símbolo de matéria de origem na qual cada indivíduo fora encarnado; mas cada criatura traz consigo seu *orí*, seu destino. Trata-se, portanto, de assegurar que este se desenvolva e se cumpra. Isso é válido tanto para um ser, uma unidade (uma família, um "terreiro" etc.) quanto para o sistema como uma totalidade. A imortalidade, ou seja, o eterno renascimento, de um plano da existência a outro, deve ser assegurado.

Isto posto, após morrer, a pessoa não deixará de existir, caso os ritos fúnebres sejam realizados; o mesmo não deixará de interagir com o *àyié*[342], a terra, será respeitado e venerado, podendo, inclusive, ser invocado como *Égún* e continuar a na fomação de novos seres, encarnando como elemento coletivo (Ibidem). É por isso que,

> [...] uma vez cumprido seu ciclo de vida, cada ser humano se desintegra para restituir-se em parte às massas progenitoras e reforçar o *àse* das mesmas. Quanto mais a vida de um ser humano terá sido útil e profícua para a comunidade, mais seu *àse* será poderoso. Outra parte de seu *àse* será reencarnada em seus descendentes diretamente.

[342]Os nagô entendem que há dois planos nos quais a existência ocorre, "[...] o àiyé, into é, o mundo, e o òrun, isto é, o além" (SANTOS, 2012, p. 55).

Esta noção difere radicalmente da compreensão do judaico-cristã elabora em suas mais diversas vertentes acerca da morte, no qual, basicamente, a mesma pode ser encarada como um “dormir” para esperar a vinda do Salvador ou então o descanso no “seio de Abraão”, aguardando até o vindouro apocalipse no qual os mostos despertarão e ocorrerá o dia do juízo final, separando os salvos dos não-salvos; confinando estes ao sofrimento no inferno e aqueles ao gozo eterno com Deus (Isaías, 1993; João, 1993).

Conforme foi ressaltado por Marco Antônio Domingues Teixeira e Ronilda Iyakemi Ribeiro (2009, p. 178):

> Na cidade de Porto Velho, a capital de Rondônia, durante o período de quase um século de existência histórica de cultos afro-brasileiros somente muito recentemente formam realizados rituais fúnebres vinculados às práticas tradicionais do axexé. Na maioria absoluta dos casos os sepultamentos e encomendamentos das almas dos mortos se fizeram pelo ritual católico romano. As práticas africanizadas passaram a acontecer mais recentemente em função da existência de uma nova geração de babalorixás e ialorixás que têm se preocupado com a pureza das práticas rituais, com a consolidação de uma tradição africanizada, desvinculada das sincretizações católicas.

Além deste fato da presença de rituais de axexé serem recentes, há a questão de que muitas famílias não simpatizantes das religiões do parente falecido, impedem a execução dos ritos fúnebres na cerimônia pública do enterro, ficando a cargo de padres ou outros sacerdotes dirigirem a cerimônia (TEIXEIRA; RIBEIRO, 2009). Além disso, os custos dos ritos fúnebres são altos, outro fator se dá devido ao alto custo dos rituais (Ibidem). Mas isso não significa que os mesmos não existam e que, quando não ocorrem de forma completa, não há nenhuma ação no *terreiro* (Ibidem). Em algumas conversas informais com membros do Candomblé, me disseram que quando alguém morre na casa, os assentamentos dos *orixás* são retirados e há uma pequena cerimônia para que o morto não fiquei preso ao lugar do *terreiro* e possa completar seu ciclo.

Alguns adeptos candomblecistas com quem conversei, acreditavam na reencarnação e outros umbandistas não acreditavam no “céu cristão” e entendiam que os mortos podem reencarnar. Um deles, inclusive, fez regressão para saber quem e o que havia sido em vidas passadas. Contudo, a crença no retorno ao *òrun* a fim de “[...] restituir-se em parte às massas progenitoras e reforçar o *asé* das mesmas” (SANTOS, 2012, p. 263), não é uma constante em todos os religiosos afro-

amazônicos em Porto Velho, da mesma forma que a reencarnação não é acreditada por todos. Tanto Mãe Hóstia como Seu Antônio e outros religiosos que fazem parte do ciclo de convivência dos mesmos, entendem que a reencarnação não existe ou, pelo menos, não encaram essa perspectiva com tanta convicção:

> Bom, rapaz, encarnação eu não boto fé nisso aí, não. Eu sei que vai ter outra reencarnação no dia do julgamento. Assim como Jesus ressuscitou, todos nós vamos ressuscitar, mas no dia final. Agora dizer assim, que o cara morre e volta, incorpora em outra criança pra viver em cima da terra eu não acredito[343].

Ou seja, entendem que a vida terrena é uma só e que após esta, não haverá outra. Contudo, não significa que após a pessoa falecer o contato com os vivos ficará inviável. Conforme visto no "Terceiro Dia de Festa", a avó de Seu Antônio *incorporava* no *terreiro* e conversava com os familiares, ajudava-os. O contato com ela não foi perdido com a ocorrência do falecimento. Quando alguém falece, dependendo de como tiver sido a situação, a existência continuará, mas de outra forma, com outros termos.

Os *exus*, *pombagiras*, *preto-velhos, eguns, zombeteiros* e alguns *erês*, são *almas* de mortos que *incorporam* nos *terreiros* e estabelecem contatos com os humanos, seja para ajudá-los (*preto-velhos, exus, pombagiras, erês*), atrapalhá-los (*exus, pombagiras, zombeteiros, eguns*) ou ficar brincando e provocando riso e ternura nos presentes (*erês*). Todos estes, igualmente avó de Seu Antônio, não são mão seres vivos, apesar de um dia terem sido.

A noção de pecado existe e é caracterizada como sendo coisas erradas e maldades que as pessoas fazem em vida. É tudo aquilo que prejudica e faz mal a outrem:

> Bom, o pecado quem faz é nós mesmos. [...]. Muitos tipos de pecado a pessoa mesmo pode evitar. E muitos pecados nós nem pode evitar. E muitos pecados a pessoa peca porque quer pecar mesmo. Porque pecado, o cara tá roubando, é um pecado que Deus, tem um mandamento que Deus pede que não roube. O que mais o pessoal faz hoje em dia, então tão sabendo que é pecado, vai porque quer fazer[344].

---

[343]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 11 de janeiro de 2016.
[344]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 11 de janeiro de 2016.

Os próprios *encantados* se referem aos seres humanos como sendo "pecadores": "Porque o pecador...", "Todo pecador gosta...". O pecador, quando um *encantado* enuncia, não significa que o alguém referenciado está fazendo algo errado nem que está sendo julgado, é apenas uma expressão que assume que o sujeito é propenso a cometer pecados. Por isso que quando Cristo voltar, aqueles que pecaram, que fizeram coisas erradas, que não se arrependeram não ressuscitarão para seguir com ele no paraíso. Nisso, não serão apenas os humanos a passar por essa transformação. Ao falar a sobre do que ocorrerá com os *encantados* e com as demais *entidades*, Seu Antônio afirmou que:

> Eles vão tudo ressuscitar, a mesma coisa. Todo mundo vai se ressuscitar pra vim em cima da terra, assim como nós estamos aqui, vamos ressuscitar em matéria e nesse dia Deus vai fazer o julgamento e escolher quem pertence a ele e quem não pertence[345].

Os que não pertencerem, irão para o inferno, onde satanás rege e os que pertencerem, irão para o paraíso. Todas as almas sem salvação penarão no inferno. Essa concepção é interessante, acaba vindo de encontro com a questão do *encantado* enquanto devir, um *devir-encantado*. Como já foi visto, o *encantado* é um vivo que não morreu, mas se *encantou*. Mas ele pode deixar de ser *encantado*:

> O encantado ele encanta e desencanta... Se ele desencantar hoje, ele tem sete anos para desencantar. Com sete anos, qualquer uma pessoa desencanta ele. Aí tem o tempo de desencantar até oitenta anos. Passou de oitenta anos ele não desencanta mais[346].

Até os oitenta anos que a *entidade* continuar *encantada* e não conseguir *desencantar*, ocorrerá que ficará para sempre *encantado*, certo? Errado! De acordo com Seu Antônio, o *encantado* apenas não poderá ser *desencantado*, mas no dia do Juízo Final, o mesmo estará na condição dos outros seres humanos, assim como os *exus*, *pombagiras*, *erês*, *preto-velhos*, *eguns* e demais *almas*. Reitero que não estou afirmando que essas crenças são comuns a outros *terreiros* de Umbanda, estou tratando daqueles aos quais visitei em específico o Centro de Umbanda São João Batista e Terreiro de Umbanda São José de Ribamar e demais religiosos pertencentes a outras casas de culto com os quais tive contato. Contudo, mesmos nos lugares em

---

[345]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 11 de janeiro de 2016.
[346]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 11 de janeiro de 2016.

que estudei, há algumas divergências quanto ao fato de haver ou não reencarnação. Neguinha, ao ser questionada se a reencarnação existia, informou que “Existe, mas acho que daqui pra frente não deve ter mais. Acho que essas devem ser as últimas gerações[347]”.

Além disso, na própria concepção de que o morto não pode ser *encantado* não é algo que abrange o entendimento de todos. Há muitos umbandistas que dizem que um morto também pode se *encantar*. A Cabocla Braba me disse que há *encantados* que morreram:

> Ela disse que existem caboclos que são desencarnados assim como há aqueles que não morreram e se encantaram. Cabocla Braba me informou que ela nunca morreu, que foi encantada sendo ainda viva. Mas há encantados que já tiveram uma vida na terra, contudo acabaram morrendo e se encantaram. Isso acontece quando a pessoa merece[348].

Á vista disso, há a possibilidade de *encantados* serem *espíritos* de mortos que se *encantaram* na passagem da morte. Há muitos *boiadeiros*, que são *caboclos* que incorporam em *terreiros*, que afirmam serem *encantados* mesmo tendo morrido. Seu Antônio, Dona Rosa, Neguinha e outros umbandistas afirmam que esses *espíritos* são *almas* de mortos que se passam por *encantados*.

Os *boiadeiros* são *espíritos* que aparecem muito em *terreiros* de Umbanda e nos toques para caboclo nos *terreiros* de Candomblé da cidade de Porto Velho. Usam chapéu de couro (mas não são os únicos) e as vezes um chicote na mão. São muito parecidos com os *encantados*. O jeito de falar, as conversas, alguns conselhos. A diferença consiste na questão interpretativa do que esses *encantados* são, pois, conforme Seu Antônio afirmou:

> Qualquer uma alma se transforma num caboclo. O espírito, que os encantados chamam de espírito zambeteiro, o zambeteiro entra dentro dum tambor, dança a noite todinha na capa de um caboclo e nem é todo caboclo e nem pai-de-santo que percebe... Os curador antigos, só no baiar dele eles descobriam que não era um encantado[349].

Para este sacerdote, os *boiadeiros* também são *almas*, são pessoas falecidas:

---

[347]Maria das Graças Nascimento. Porto Velho, 08 de janeiro de 2016.
[348]Caderno de Campo. Sessão de Caboclo no Centro de Umbanda São João Batista, maio de 2013.
[349]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 11 de janeiro de 2016.

> Bom, o encantado, é porque o encantado ele é, o encantado ele é corpo e alma e o boiadeiro é uma alma. Todo boiadeiro é uma alma. O encantado, não. O encantado ele é encantado de corpo e alma. [...] ele é encantado num animal, ele é encantado num boto, ele é encantado num jacaré, ele é encantado numa cobra, ele é encantado num peixe. Então ele é encantado de corpo e alma. Ele é vivo. E o boiadeiro vem pelos astros mesmo, boiadeiro é morto. Boiadeiro ele não é vivo. Todo boiadeiro é alma[350].

Outra diferença é que o *boiadeiro*, por ser *alma*, segue pela linha astral para incorporar no *médium*, diferente do *encantado*, que percorre a linha de *encantado* ligado à natureza: água, mar, floresta, cachoeira. Nas festas de *encantados*, é comum presenciar *encantados* e *boiadeiros* juntos, conversando, baiando. Não há conflito por causa disso. Há sacerdotes e religiosos que compreendem que os *encantados* são aqueles que nunca passaram pela morte, mas há outros que percebem de uma forma diferente. Abaixo, segue o relato de uma conversa que tive com o *caboclo* Neguinho Baiano em uma festa de *preto-velho*. Este *caboclo* desceu após os *preto-velhos* subirem da terra e os *encantados* descerem:

> Quando Neguinho Baiano estava parado no canto, aproximei-me dele e comecei a conversar, fazer perguntas, etc....O caboclo Neguinho Baiano me disse que não é um encantado. Ele disse que encantado é aquele que não morre, se encanta. Ele é uma entidade que teve vida na terra, reencarnou várias vezes, sendo que na última, foi um escravo negro, que nasceu no Brasil, há 367 anos atrás. Perguntei o porquê dele andar diferente, pendendo ora para um lado, ora para outro, lembrando muito a imagem de um bêbado. Ele disse que é porque ele é um bêbado. E me indagou: “Você já viu um bêbado andar reto?”. Ele disse que ele é tão bêbado, mas tão bêbado, que ele morreu bêbado. Morreu ainda jovem[351].

Nesta conversa, é possível perceber a concepção dele de que há reencarnação, mas há o reconhecimento de que ele mesmo não é um *encantado*. Enquanto que há outros *caboclos* que percebem a situação de uma maneira completamente diferente da que foi colocada até aqui. Segundo Chapéu de Couro, seu *cavalo* já foi do Espiritismo e participava de *sessões*, mas acabou saindo e passando a frequentar a Umbanda:

---

[350]Antônio Lobato das Neves. Porto Velho, 11 de janeiro de 2016.
[351]Caderno de Campo. Festa de Preto Velho no Centro de Umbanda São João Batista, novembro de 2014.

> No intervalo de terminar de fumar um cigarro e acender outro, o Boiadeiro formava com a bituca de cigarro uma linha, uma bituca posicionada atrás da outra, bem na frente dele. Perguntei o que era aquilo que ele estava fazendo. Ele disse que estava fazendo seu laço, pois ele tem um laço que as vezes, quando incorpora, o usa, mas hoje estava sem ele. Ele disse que é com o seu laço que ele amarra os médiuns, que são seus "cavalos" e com o mesmo laço amarra os empecilhos cotidianos da vida das pessoas. Perguntei se ele era um encantado, ele me disse que esses nomes, essas classificações, são dadas por pessoas, pelos homens. Os espíritos, segundo ele, não possuem essas coisas, para eles nada significa um ser encantado e o outro não, por isso Chapéu de Couro nem se concentra nessas coisas. Ele sabe que é um espírito, agora, se é ou não encantado, deixa isso para os homens discutirem[352].

Após isto, este *caboclo* explicou que a religião é criada pelos homens, de modo que os *espíritos* não têm nada a ver com isso. As *entidades* descem e ajudam cada um conforme o entendimento e concluiu explicando:

> Chapéu de Couro afirmou que, se o médium dele estiver em uma sessão espírita e ele descer todo enfeitado com um laço na mão, agindo igual um boiadeiro, se alguém iria escutá-lo? O caboclo disse que não, então ele não vai descer lá desse jeito, já na Umbanda pode descer desse jeito que as pessoas entenderão. Este *espírito* disse que vem conforme a necessidade, se for uma religião onde os espíritos são entendidos como sendo de outro jeito, ele se adequará, pois os espíritos não fazem isso para si próprios, fazem pelos homens, para os homens seguirem o caminho[353].

O entendimento desse *encantado* já é completamente diferente, pois o mesmo relativiza as determinações: *encantado*, *exu*, *pombagira*, *egun*. Para ele, no plano *espiritual* os *espíritos* são os mesmos, se transformam para que os humanos possam entende-los.

O contato de religiões como Tambor de Mina com a Umbanda, Umbanda com Espiritismo, Tambor de Mina com Candomblé ou então a crença dos *encantados* com alguma dessas religiões citadas já foi, e ainda é, vastamente pesquisado (ASSUNÇÃO, 2010; BRITTO, 2014; CARDOSO, 2014; FERRETTI, M.; FURUYA, 1994; 2008; GALVÃO, 1976; LIMA, M., 2013; TEIXEIRA, 1994) e a interação entre essas religiões causaram transformações nas crenças e na disposição dos saberes

---

[352]Caderno de Campo. Sessão de caboclo em terreiro de Candomblé. Setembro de 2015.
[353]Caderno de Campo. Sessão de caboclo em terreiro de Candomblé. Setembro de 2015.

hegemônicos local acerca da religião cujo prestigio é maior e qual acaba se sobressaindo sobre as demais.

Conforme já afirmei, as festas, conforme os depoimentos, eram denominados “toques”, em Porto Velho até por volta da década de 1980. Já para Seu Antônio, Dona Rosa e família, não havia o estabelecimento de festejos nem de *toques* para seus *encantados*. O que havia era sessão de cura, quando moravam no sítio, até 1986, pois após essa data, foram morar em um sítio no Candeias cujo contato com Porto Velho passou a ser maior e passaram a conhecer outras casas religiosas da cidade.

Outra coisa foi que ao comparar as *entidades* que *incorporavam* em religiosos do Tambor de Mina, não constatei nenhuma presença de *boiadeiros* dentre as mesmas. Até onde consegui constatar, possivelmente a influência de presença de *almas* de *boiadeiros* em *terreiros* de Porto Velho parece ter sido em decorrência de migrações que ocorreram por volta nas décadas de 1970, 1980, 1990, cujo panorama religioso, conforme foi ressaltado por Marta Valéria de Lima (2013), Marco Antônio Domingues Teixeira (1994), Hiago Paiva de Cardoso (2014) e Leonardo Lucas Britto (2014), passou por modificações, da mesma forma que a cidade também se transformou com a vinda de migrantes oriundos da região do Sudeste e do Sul do país.

Em suma, como se pode perceber na descrição da Caboclo Braba e pelos depoimentos de Seu Antônio, essas transformações não alteraram o devir poetizante dos *encantados*. Mesmo Cabocla Braba afirmando que alguns *encantados* podem ser mortos, há outros, que igualmente a ela, são seres vivos que desapareceram. Conforme João de Jesus Paes Loureiro (2001) constatou, as transformações econômicas pelas quais a Amazônia passou, alteraram a forma de viver e as culturas caboclas na região, mas se percebe que as diversas culturas devaneantes continuam operando, existindo e, como toda cultura, se transformando e (re)inventando a si mesma (GEERTZ, 2014; WAGNER, 2010).

## FECHAMENTO DA MESA: A DESPEDIDA PODE SER CONVITE PARA ENCONTROS VINDOUROS

Depois de cinco dias de festa, o que se pode dizer? Minha intenção era de construir uma dissertação cuja aproximação com os seres humanos estudados fossem a maior possível. Após completar um texto produzido a partir da pesquisa de campo, a sensação é que Roy Wagner (2010) não estava exagerando quando afirmou que este era um trabalho como outro qualquer. Procurei conduzir a pesquisa da melhor forma possível que pensei que seria: ouvir, escutar, escrever (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006). Mas, enquanto pesquisava e estudava, percebi que a antropologia era um campo no qual havia vários tipos de pesquisas, com os mais diferentes focos, partindo de diferentes paradigmas buscando entender o homem (Ibidem). Ao saber disso, enquanto procurava estudos e mais estudos, entrei em contato com um livro que me ensinou que a poesia e a literatura poderiam ser aplicadas a fim de produzir conhecimento acerca de determinadas realidades sociais (FICTHE, 1987). Ora, esse entendimento veio como uma criança que cai no colo, pois nada melhor que estudar uma cultura poetizante, com característica de causar devaneio produzido pelo *sfumato* do que com poesia, contos e literatura na cabeça (LOUREIRO, 2001).

No fim, a antropologia é isso, é (re)construção, é questionar modelos e elaborar novos a partir de outras pesquisas e produzir dados por meio do trabalho de campo, cuja relativização causada pelo estranhamento/aproximação, faz com que surja uma faísca capaz de ascender lâmpadas e mais lâmpadas de luzes de modo que a “lâmpada” não fique apenas iluminando “os outros” pesquisados, mas também o pesquisador (DAMATTA, 1987). Durante todo o percurso que trilhei até aqui, percebia que me enxergava, compreendia que os mitos, as *entidades* que eu via os outros sendo devotos e cultuando, era o mesmo que eu também fazia na igreja evangélica, embora com traços e tons totalmente diferentes. Minha pesquisa de campo foi como ler o texto “Nacirema”, que tive contato no primeiro semestre da Graduação em História, na disciplina de Antropologia.

A partir de interpretações, relações, autoavaliações, construí esta pesquisa, aliás, esta festa. Nela, em cada dia aconteceu alguma coisa diferente, como costuma ocorrer em todas as *festas* de *encantados*. A partir desses acontecimentos, lições-aprendizagens puderam ser tomadas. Dentre as várias, compreendo que havia

conexão com a (ir)realidade de uma conversa que aconteceu de Sherlock Holmes com o Dr. Watson:

> “Meu caro companheiro”, disse Sherlock Holmes quando estávamos sentados, a lareira entre um e outro, em seus aposentos em Baker Street, “a vida é infinitamente mais estranha do que tudo que a mente humana seria capaz de inventar. Não ousaríamos conceber coisas que, na realidade, não passam de lugares-comuns da existência. Se pudéssemos sair voando de mãos dadas por aquela janela, pairar sobre esta grande cidade, remover suavemente os telhados e espreitar as esquisitices que estão acontecendo, as estranhas coincidências, as maquinações, os quiproquós, os maravilhosos encadeamentos de fatos, que atravessam gerações e conduzem aos resultados mais estapafúrdios, toda a ficção, com suas convenções e conclusões previsíveis pareceria extremamente batida e inútil” (DOYLE, 2011, p. 77).

De fato, o contato com pessoas cujas crenças eram diferentes de tudo que já havia visto, comprovaram o afirmado acima. O que há na vivência dos sujeitos, no calor humano, nas festas de Umbanda, nas *encantarias* das matas e dos rios, são de tamanha estética, que faz com que real e surreal sejam transformados em *sfumato*, ocorrendo que a (ir)realidade se transforma no instante apreendido. Os *encantados* são ocasionados pelo *sfumato* provocado pela cultura amazônica que ao longo dos anos se transformou em uma forma peculiar do homem viver no meio em que habita (LOUREIRO, 2001).

As culturas amazônicas, enquanto teias de significados (GEERTZ, 2014), traçaram caminhos diversos em cada (ir)realidade na qual era tecida pelas pessoas. Em Porto Velho, não diferente de outros lugares (ASSUNÇÃO, 2010; GALVÃO, 1976; FERRETTI, M.,1992, 2003, 2008, 2001; MAUÉS, 1995; SILVA, J., 2010), esta cultura se desenvolveu, se transformou e continua a modificar-se, mesmo com as mudanças econômica-social-cultural da cidade de Porto Velho. Contudo, devido as transformações pelas quais a cidade passou e continua sofrendo, como aterramento de igarapés, desmatamento das florestas, poluição do rio, lagos e florestas, construção usinas hidrelétricas, acaba que afeta a morada os *encantados*:

> Conheci um, mas aí o trator passou, acabou também a encantaria. Era muito lindo, ó. Nós passava por lá direto. Via criança chorando, cachorro latindo, falando, sabe? E o pessoal achava que era assombração. Mas tinha encantaria ali. Aí depois virou um banho,

> pronto, eles se mudaram dali. Não sei pra onde eles foram. Antes era ali na br né, do outro lado da br[354].

O trator, máquina, destruiu o igarapé, natureza, onde seres *encantados* viviam. As ações humanas, mesmo que não tenham intenções religiosas, acabam interferindo na religião afro-amazônica, no culto aos *encantados* em Porto Velho. Como foi possível perceber, os *encantados* são um devir-poetizante que ocorre a partir do *sfumato* produzido pela cultura amazônica (DELEUZE, 1997; LOUREIRO, 2001). Se o *sfumato* decorre da vivência do caboclo com a natureza, o que acontece se essa natureza e todas as complexidades materiais e simbólicas dela e resultantes dela, forem predadas, depredadas, assassinadas, cortadas?

João de Jesus Paes Loureiro (2001), denunciou com sua pesquisa o descaso com o qual a região amazônica era tratada no que diz respeito à cultura dos povos tradicionais que habitam neste espaço. Marcio de Souza (2009, 327), ao se referir ao período de 1965-2000, também criticou as formas pelas quais as ações dos de fora se realizam na Amazônia:

> Se a História da Amazônia tem sido um permanente desafio às noções de progresso, natureza e homem, tão caros ao pensamento europeu e que serviram para sustentar conceitos como os de desenvolvimento e subdesenvolvimento, esses trinta e cinco anos[355] que fecharam o milênio representaram um grande teste para esse desafio. Infelizmente o que se vê é o autodenominado moderno Estado brasileiro demonstrando diariamente a sua incapacidade em dar um basta em tantos absurdos, em impedir a deterioração do meio ambiente e barrar os projetos econômicos que tornam a vida dos camponeses, índios e trabalhadores um exercício de horror.

Contudo, o que ainda se vê no século XXI, é que o Estado vem permitindo que projetos altamente prejudiciais tanto ao meio ambiente quanto à sociedade residente, sejam aplicados à Amazônica, conforme José Alves (2014, p. 617) analisou:

> Os licenciamentos ambientais das UHEs de Jirau e Santo Antônio foram empurrados de cima para baixo e voltados, prioritariamente, ao atendimento dos interesses dos capitais e da política governamental envolvidos nesses grandes projetos. A legislação ambiental flexibilizada virou sinônimo de políticas de compensação ambiental e como moeda de troca para que territórios de populações tradicionais, ribeirinhas, camponesas, extrativistas e de povos indígenas pudessem

---

[354]Julieta Hóstia de Jesus Ribeiro. Porto Velho, 13 de abril de 2011.
[355]Márcio Souza se referiu ao período que foi de 1965-2000.

> ser violados em detrimento da ideologia e do discurso do desenvolvimento e do crescimento nacional.

Já faz parte do racismo, do preconceito, do estereótipo a exclusão dessas populações por parte dos modelos de “desenvolvimento” adotados pelo Estado (SODRÉ, 1988), pois são transformações que interferem radicalmente na vida, nos sentimentos, nas crenças, nas religiões, em tudo que é elementar para que as culturas sejam tecidas e vividas por cidadãos brasileiros. Esses grupos são postos à margem das discussões acerca da direção em que as transformações desses “lugares” sagrados e suas opiniões não são “relevantes” para planejamentos que visam o desenvolvimento e a ocupação da floresta amazônica. Nisto, os religiosos umbandistas e demais que tenham crenças similares, também são atingidos por esses projetos. Conforme Mãe Hóstia disse no “Quinto Dia de Festa”, havia uma *encantaria* na beira da Br. 364 que acabou sumindo após as pessoas transformarem o local em um banho; quando Seu Antônio teve que deixar seu sítio para morar em outro, devido a construção da Usina de Samuel, o processo também afetou sua vida e sua cultura, caso que culminou com ele vindo morar em Porto Velho. As cachoeiras são lugares de *encantaria*, conforme já foi apresentado. Logo, se uma cachoeira será destruída para dar origem a uma usina, não deveria haver algum diálogo da parte do Governo com os sujeitos que entendem aquele acidente geográfico enquanto algo diferente, sendo a morada de seres cultuados?

Contudo, apesar de tantos pesares, os *encantados* continuam existindo e a prospectiva é de que continuem cada vez mais. Mesmo as transformações socioeconômicas de Porto Velho, apesar de afetar a Umbanda com a migração de diferentes pessoas cujas religiões dialogam demasiadamente com aquela, os *encantados* continuam com seu aspecto do devir poetizante. Há religiosos, como no caso de Seu Antônio, Dona Rosa e Neguinha, que entendem que a forma com a qual aprenderam acerca dos *encantados*, é a verdadeira, é a única. Mas há outros que reelaboraram seu entendimento, igualmente Mãe Hóstia e seus *encantados*, compreendendo que alguns também podem ser *almas* de falecidos, como os *boiadeiros* que cada vez mais aparecem em festejos nos *terreiros* de Porto Velho.

A religião está se transformando, mas continua com a poeticidade, com o *sfumato*, com a cultura amazônica impregnando a tudo que apreende e toca (LOUREIRO, 2001). A transformação não é ruim. Na verdade, essa é uma das

características da cultura, que não para de se reinventar, de se transformar, que faz com que o homem seja um devir (WAGNER, 2010). Os humanos em devir encontram festas que são realizadas em lugares-*terreiros*, cuja área não se assemelha a de outras partes da cidade, são repletos de assentos e cantos nos quais as *entidades* estão assentadas e são chamadas; onde os Santos existem e cobram explicação dos *encantados*; onde Deus está acima de tudo e de todos, mas permite que os *encantados* tenham contato direto do plano *espiritual* com o "real", com os umbandistas; é no *terreiro* cuja lógica e organização divergem da do capital e da industrialização (SODRÉ, 1988). A festa é um dos momentos em que as *entidades* se relacionam com os humanos, sendo possível ter acesso a compreensões da forma de enxergar umbandista a partir dos *toques* aos *encantados* (AMARAL, 2008).

A crença na existência dos *encantados* cujos símbolos permeiam e são permeados por cidades, florestas e rios, lugares que não são perfeitamente compreendidos por meio da visão cartesiana do mundo, mostra que na Amazônia há bem mais do que se imaginava haver. São lugares não mapeados, mas que não precisam ser enxergados enquanto fabulação. São seres que se transformam em animais, humanos e humanos-animais, são humanos-espíritos-animais que existem para uns, enquanto para outros não. São processos de reflexão, entendimento e saberes que causam pane no pensamento intelectual ocidental acostumado a colocar, separar, classificar a espécie humana dos outros animais, a realidade da fantasia, a natureza da cultura (WILLERSLEV, 2015, p. 20).

A partir do pensamento do detetive Sherlock Holmes, reitero que se a pessoa que saísse voando pelo céu e extraísse lentamente e delicadamente parte do telhado das casas, se veria diante de situações e de realizações que nem a literatura de ficção ou outra conseguiria criar. Digo isso pois foi realizando esse processo, de "levantar um telhado", que acabou me permitindo conhecer um *terreiro* e me levou a conhecer pessoas cuja cultura era/é totalmente diferente da minha e a estranhar, deste modo, meus próprios pressupostos a fim de entender os outros e a mim mesmo. Enfim, contudo, não quero reduzir a existência das culturas de povos tradicionais como se fossem importantes apenas para relativizar as diversas culturas ocidentais judaico-cristãs. Elas são muito mais, pois colocam o pesquisador e/ou leitor diante de pensamentos radicalmente diferentes e/ou então parecidos, mas que compreendem formas, texturas, cores, sabores, presenças, realidades que a "ciência" ainda não

consegue dar conta, ao menos não do mesmo modo e com a mesma profundidade conforme os sujeitos pesquisados compreendem.

A etnografia dessas culturas abre possibilidade para se pensar que tanto a antropologia quanto qualquer outra ciência deveriam “[...] revirar nossas próprias pressuposições de modo a abrir espaço para imaginar a possibilidade de pessoas habitando uma multiplicidade de mundos” (WILLERSLEV, 2015, p. 19). É exatamente por isso que sei que no momento em que acabo de escrever este texto, com imenso sentimento de saudades dessas vivências que teci na companhia dos religiosos e *encantados* com quem pesquisei, sei que em algum lugar há algum *encantado/encantada* que saiu de sua *encantaria* para realizar uma *pajelança* em alguém:

> Mais adiante uma pajelança
> No escuro a um canto do rancho
> Pajé assobia comprido *fiu... fiu*
> *chamando o mato.*
>
> – *Mato! Quero minha onça caruana Maracá te chama*
>
> Onça chegou Saltou Entrou no corpo do Pajé
> – Quero tafiá Quero fumar Quero dança de arremedar
>
> Não gosto de fogo
>
> Mestre Paricá chama os doentes
> De sezão de inchaço no ventre espinhela caída.
>
> – Só quem sabe curar isso é a Mãe do Lago
> – Quem entende de inchaço é o Urubu-tinga
>
> E depois fuma e defuma
> Fumaça de mucurana
> gervão com cipó-titica
> e favas de cumaru
>
> Em seguida pega uma figa de Angola
> Risca uma cruz no chão
> e varre o feitiço do corpo com penas de ema
>
> O último caruana pede tafiá dança de arremedar
> – E quero mais diamba
>
> – Compadre, vamos também experimentar uma fumadinha?
>
> Pajé tonteou Se acocorou Foi-se sumindo
> Assobiando baixinho *fiu...fiu...fiu...*

> Então contrata o mato pra fazer mágica (BOPP, 2010, p. 64).

Enquanto isso, há algum Boto que age que nem Zé Rufino, namorando, pregando peças nas pessoas e se divertindo com o espanto alheio:

> Aí eu fui com essa moça, ela me viu aqui no Seu Antônio, me reconheceu. Ela disse "Eu te conheço", a dona Rosa escutou. Ela perguntou assim pra mim "O que é que você faz?", eu disse "Olha, eu vivo ali na beira do rio, cruzando o morto, para o outro lado", aí dei o lugar todo, nas águas, assim, assim, assim, que eu moro. Aí ela ficou e eu fui embora. No endereço que eu dei, ela foi certinho lá. Ela chegou lá, perguntou pro guarda e os caras lá, se eles me conheciam lá. Ela disse "Ah, o cara que mora aqui, disse que cruza morto [Cruzar defunto], você conhece?", "Não" [a resposta deles]. O cara falou assim "você vai lá para o guarda do Porto, que o guarda do Porto conhece todo mundo e vai explicar uma coisa. Aí, ela foi lá, "Não conheço, aqui, não conheço esse cara aqui, não". Um dia ela chegou aqui em Porto Velho, eu transformado em outro jeito. Aí ela bebendo, dizendo que queria pular. Aí quando eu saí de lá, ela "agora, veja aí, vou te pagar uma bebida". Aí ela veio me acompanhando, quando cheguei no pé do balcão, desapareci. Aí ela ficou meio enrolada. Aí o cara, dono do bar falou, "Boto filho da puta, bebeu minha cerveja e não me pagou!"[356].

Porém, outros estarão *incorporando* em dias variados da semana em *terreiros,* igual a Cabocla Braba faz, andando devagar igual uma senhora de idade e respeitada, reconhecida como uma "avó" pelas pessoas que confiam e creditam-lhe poder, realizando curas, ajudando pessoas, servindo de consolo, dando sábios conselhos, quebrando feitiços e devolvendo as *demandas*. Essa é a teia cultural tecida por alguns umbandistas de Porto Velho, teia que está permeada de *sfumato* da cultura devaneante e poetizante da Amazônia (LOUREIRO, 2001). Os *encantados* nos mostram que a Amazônia não é apenas um território cujo papel é apenas de servir a interesses dos grupos que estiverem exercendo o poder. A Amazônia é uma floresta que abriga uma variedade de seres maior do que se imagina. Talvez seja por isso que em Porto Velho é comum dizer que ninguém sabe o que há no fundo do Rio Madeira.

---

[356]Zé Rufino incorporado em Antônio Lobato das Neves, Porto Velho, 01 de março de 2016.

**ESTANTE**

ALVES, José. *As revoltas dos trabalhadores em Jirau (RO): degradação do trabalho represada na produção de energia elétrica na Amazônia*. Tese de Doutorado em Geografia. Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente, 2014.

AMADO, Jorge. *Jubiabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

AMARAL, Rita de Cássia de Mello Peixoto. *Festa à brasileira: Significados do festejar, no país que "não é sério".* Tese de Doutorado em Antropologia. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

_____. Cidade em Festa: O Povo de Santo (e Outros Povos) Comemora em São Paulo. In: MAGNANI, José Cantor; TORRES, Lilian de Lucca. *Na metrópole: textos de antropologia urbana*. São Paulo: Edusp, 2008. p. 252-298.

AMORIN, Pedro Paulo. Muito além da unidade: a cisão no movimento espírita. In: ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido. *Espiritismo e religiões afro-brasileiras.* São Paulo: Unesp, 2012.

ASSUNÇÃO, Luiz. *O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina.* Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

AVERBUCK, Lígia Monrone. *Cobra Norato e a Revolução Caraíba.* Rio de Janeiro: José Olympio, 1985.

BASTIDE, Roger. *Brasil, terra de contrastes.* São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1959.

_____. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971.

_____. *O Sagrado Selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BILAC, Olavo. João do Rio. In: *Vossa insolência: crônicas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 124-133.

BIRMAN, Patrícia. In: BROWM, Diana. et al. *Umbanda & Política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985. p. 80-121.

BOPP, Raul. *Cobra Norato*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2010.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: *A economia das trocas simbólicas.* São Paulo: Perspectiva, 2013. p. 27-78.

_____. Marginalia. Algumas notas adicionais sobre o dom. In: *Mana*. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 2, p. 7-20, 1996.

BRITTO, Leonardo Lucas. *Cura com encantados no Centro de Umbanda São João Batista: uma investigação etnográfica.* Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação de História) – Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2014.

BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: BROWM, Diana. et al. *Umbanda & Política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985. p. 9-42.

BURKE, Peter. Estereótipos do outro. In: _____. *Testemunha ocular: história e imagem.* Bauru: Edusc, 2004. p. 153-174.

_____. *O historiador como colunista.* Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2009.

CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense, 1977.

CANCONE, Maria Helena Vilas Boas; NEGRÃO, Lísias Nogueira. In: BROWM, Diana. et al. *Umbanda & Política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985. p. 43-79.

CAMARGO, Cândido Procópio de. *Kardecismo e umbanda: uma interpretação sociológica.* São Paulo, Pioneira, 1961.

_____. *Igreja e desenvolvimento.* São Paulo: CEBRAP/Editora Brasileira de Ciências, 1971.

CAMPELO, Marilu Márcia; LUCA, Taissa Tavernard. As duas africanidades estabelecidas no Pará. In: *Revista Aulas*. n. 4, p. 1-27, 2007.

CARDOSO, Hiago de Paiva. *A influência da tradição mina nagô na umbanda em Porto Velho: um estudo no Centro de Umbanda São José de Ribamar e no Terreiro de Umbanda Nossa Senhora da Penha.* Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação de História) – Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2014.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo.* São Paulo: Editora Unesp, 2006.

CARNEIRO, Edison. *Ladinos e crioulos, estudos sobre o negro no Brasil.* Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1964.

CASTRO, Celso. *Evolucionismo cultura: textos de Morgan, Tylor e Frazer.* Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

CASCUDO, Câmara. *Geografia dos Mitos Brasileiros*. São Paulo: Global, 2002.

DAMATTA, Roberto. *Relativizanddo: uma introdução à antropologia social.* Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa.* Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. São Paulo: ed. 44, 1997.

_____; Clarie Parnet. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. Paulus: São Paulo, 2008.

FERNANDES, Estevão Rafael. Ensino de Filosofia e Cultura Amazônica: uma apologia aos saberes periféricos. In: DANNER, Leno Francis. *Ensino de Filosofia e Interdisciplinaridade*. Porto Alegre: Editora Fi, 2013.

FERRETTI, Mundicarmo. Repensando o turco no tambor de mina. *Afro-Asia*, n. 15, 56-70, 1992.

_____. Formas sincréticas das religiões afro-americanas: o terecô de Codó (MA). *Cadernos de Pesquisa*. v. 14, n. 2, jul./dez., 95-108, 2003.

_____. Encantados e encantarias no folclore brasileiro. Apresentado no *VI Seminário de Ações Integradas em Folclore*. São Paulo, 2008a.

_____. A Mina maranhense, seu desenvolvimento e suas relações com outras tradições afro-brasileiras. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. *Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008. p. 181-221.

_____. Pajelança e cultos afro-brasileiros em terreiros maranhenses. *Revista Pós Ciências Sociais*. n. 16, p. 1- 24, 2011.

_____. Brinquedo de Cura em terreiro de Mina. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. Brasil, n. 59, p. 57-78, 2014.

FERRETTI, Sergio. *Querebentã de Zomadônu: Etnografia da Casa das Minas do Maranhão.* Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

_____. Encantaria Maranhense de Dom Sebastião. In: *Revista Lusófona de Estudos Culturais*. n. 1, 262-285, 2013.

FICHTE, Hubert. *Etnopoesia: Antropologia poética das religiões afro-americanas.* São Paulo: Brasiliense, 1987.

FONSECA, Dagoberto José. *Você conhece aquela? A piada, o riso e o racismo à brasileira*. São Paulo: Selo Negro/Grupo Editorial Summus, 2012.

FONSECA, Dante Ribeiro da. Prefácio. In: MENEZES, Nilza. *Com feitiço e com feitiche: a trajetória do bairro de Mocambo em Porto Velho – Rondônia. Revista Anthropológicas,* Recife, Ano III, Vol. 8,1998. p. 4-5.

_____. *Estudos de História da Amazônia.* Porto Velho: Gráfica e Editora Maia, 2007.

FURUYA, Yoshiaki. Umbandização dos cultos populares na Amazônia: a integração ao Brasil. In: *Senri Etnological Reports,* n. 1, 1994.

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. *O livro das religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens*. São Paulo: Brasiliana, 1976.

GASPAR, Eneida Duarte. *Guia de religiões populares do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

_____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2014.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da Umbanda no Rio de Janeiro. In: GONÇALVES, Vagner. *Caminhos da Alma: memória afro-brasileira*. São Paulo, Summus, 2002, p. 183-217.

HUGO, Vitor. *Cinquenta anos do Território Federal do Guaporé*. Porto Velho: abg gráfica, 1995.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

LIMA, Luciano Leal da Costa. *O terreiro samburucu e a origem dos cultos afro-brasileiros em Porto Velho.* Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação de História) – Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2011.

LIMA, Marta Valéria de. *"Barracão de Santa Bárbara em Porto Velho – RO: Mudanças e Transformações das Práticas Rituais".* Dissertação de Mestrado em Antropologia. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2001.

_____. *Dos tambores de Averequete aos tambores de Oxalá. História de uma relação complexa: as religiões afro-brasileiras e a sociedade de Rondônia (1911-2011)*. Tese de Doutorado em História. Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 2013.

LIMA, Zeneida. *O mundo místico dos caruanas e a revolta de sua ave.* Belém: CEJUP, 1993.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *João de Jesus Paes Loureiro: obras reunidas: poesia I.* São Paulo: Escrituras Editora, 2001.

MACEDO, Edir. *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?*. UNIPRO Editora e Gráfica: Rio de Janeiro, 2012.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Etnografia como prática e experiência. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 129-156, jul./dez. 2009.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico* ocidental: um relao do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. SILVA, Vagner Gonçalves da. *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro.* EDUSP: São Paulo, 2015. p. 119-147.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, pajés, santos e festas: o catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém: Cejup, 1995.

_____. Estudos da Religião na Amazônia, um balança. Entrevista com Raymundo Heraldo Maués. In: *Plura: Revista de Estudos de Religião*. vol. 6, n° 2, p. 10-26, 2015 (entrevista realizada por Diego Omar da Silveira e Marcos Vinicius de Freitas Reis).

MENEZES, Nilza. Com Feitiço e com Feitiche: a trajetória do Bairro de Mocambo em Porto Velho – Rondônia. *Revista Anthropológicas,* Recife, Ano III, Vol. 8,1998.

_____. *A violência de gênero nas religiões afro-brasileiras em Porto Velho, RO*. João Pessoa: UFPB; São Paulo: Fortune, 2012.

MICHELET, Jules. *A Bíblia da Humanidade.* São Paulo: Ediouro, 2002

_____. *A Feiticeira*. São Paulo: Aquariana, 2003.

NAGAMI, Isis Caroline. Do trabalho de campo à escrita etnográfica: breves reminiscências sobre o fazer antropológico. Trabalho apresentado à XXY Semana de Ciências Sociais: 50 anos do Golpe Militar. Londrina, 2014.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. In: *Revista de Sociologia*. n. 5, p. 113-122, 193.

_____. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Pulo.* São Paulo: Edusp, 1996.

NOGUEIRA, Mara Genecy Centeno; PIMENTEL, Raiana Magno. Da ameaça a esperança: memórias e histórias sobre a primeira mãe de santo do município de Porto Velho. *Revista Labirinto*. n. 13, p. 90-101, 2010.

NOGUEIRA, Mara Genecy Centeno. *Entre categas e mundiças: territtórios e territorialidades da morte na cidade em Porto Valho.* Tese de Doutorado em Geografia. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.

OPIPARI, Carmen. *O candomblé: imagens em movimento*. São Paulo: Edusp, 2009.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira.* São Paulo: Brasilense, 1999.

PAOLO, Pascoale Di. *Ubanda e Integração Social.* Belém: UFPA/Boitempo, 1979.

PERDIGÃO, Francinete; BASSEGIO, Luiz. *Migrantes amazônicos. Rondônia: a trajetória da ilusão. São Paulo: Edições Loyola, 1992.*

PIERUCCI, Antonio Flávio; PRANDI, Reginaldo. Assim como não era no princípio: religião e ruptura na obra de Procópio Camargo. In: *Novos Estudos* CEBRAP, São Paulo, n. 17, p. 29-35, 1987.

PINHEIRO, Amanda Sotero. *A Intolerância Religiosa e as Religiões Afro-brasileiras*. Artigo do Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas. Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora: 2016.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais.* São Paulo, n. 63, p. 7-30, 2007.

_____. O triunfo do sincretismo em Jorge Amado. In: AMADO, Jorge. *O Compadre de Ogum*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 87-97.

_____. Sobre religiões afro-brasileiras. *Revista Horizonte***.** Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 10-12, jan./mar. 2013.

_____; SOUZA, Patrícia Ricardo de. Encantaria de mina em São Paulo. In: PRANDI, Reginaldo. *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados.* Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 216-280.

PRIORE, Mary Del. *Festas e utopias no Brasil colonial.* São Paulo: Brasiliense, 2000.

Radcliffe-Brown. Religião e Sociedade. In: _____. Estrutura e função na sociedade primitiva. Petrópolis, Vozes: 2013. p. 139-160.

RHODE, Bruno Faria. Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. In: *REVER: Revista de Estudos da Religião.* São Paulo, p. 77-96, 2009.

RONDON, Candido Mariano da Silva. *Comissão de linha telegrapihicas estrategicas de Matto Grosso ao Amazonas*. Rio de Janeiro: Typ. Jornal do Commercio, de Rodrigues & C., 2016.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. Tenebrosos Mistérios: Juca Rosa e as relações entre crença e cura no Rio de Janeiro. In: CHALHOUB, Sidney. *Artes e ofícios de curar no Brasil.* Campinas: Unicamp, 2003. p. 387-426.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 2012.

SEIBLITZ, Zelia. A gira profana. In: BROWM, Diana. et al. *Umbanda & Política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985. p. 122-156.

SILVA, Amizael Gomes da. *No rastro dos pioneiros: um pouco da história rondoniana.* Porto Velho: SEDUC, 1984.

SILVA, Anaíza Vergolino e. *O tambor das flores: uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-brasileiros do Pará (1965-1975)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 1976.

SILVA, César Augusto de Assis. Edward Tylor (1832-1917). In: ROCHA, Everardo; FRID, Mariana. *Os Antropólogos: de Edward Tylor a Pierre Clastres*. Editora Vozes: Petrópolis; Editora PUC: Rio de Janeiro, 2015.

SILVA, Jerônimo da Silva e. *Cartografia de afetos na encantaria: Narrativas de mestras da Amazônia Bragantina.* Tese de Doutorado em Antropologia. Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais. *Revista USP*. n. 67, p. 150-175, 2005.

_____. *O antropólogo e sua magia.* EDUSP: São Paulo, 2006.

_____. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *Mana.* n. 13, p. 207-236, 2007.

_____. Prefácio ou Notícias de uma Guerra Nada Particular: Os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. In: _____. *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro.* EDUSP: São Paulo: 2015. p. 9-28.

_____. Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos. *Revista de Antropologia. n. 2, São Paulo, p. 1085-1114, 2013.*

SOARES, Mariana Pettersen. *Almas e Encantados: uma cosmologia sobre o mundo dos mortos na região do Baixo Amazonas.* Tese de doutorado em Antropologia. Universidade Federal Fluminense: Niterói, 2013.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *Samba, o dono do corpo*. Rio de Janeiro: Maud, 1998

_____. *A Lei do Santo.* Rio de Janeiro: Bluhm, 2000.

SOUZA, Sérgio Luiz de. (Re)Vivências Negras: entre batuques, bailados e devoções – práticas culturais e territórios negros em Ribeirão Preto (1910-1950). Ribeirão Preto-SP: Edição do Autor: 2007.

_____. *Fluxos da Alteridade: organizações negras e processos indenitários no nordeste paulista e triângulo mineiro (1930-1990).* Tese de Doutorado em Sociologia. Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Araraquara, 2010.

SOUZA, Márcio. Amazônia e modernidade. *Revista Estudos Avançados*. n. 45, p. 31-36, 2002.

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues. A macumba em Porto Velho. In: *Compendio da história e cultura de Rondônia.* Porto Velho: FUNCER, 1994. p. 47-75.

_____. *Beiradão das visagens*. Porto Velho: Rondoniana, 2002.

_____; FONSECA, Dante Ribeiro da; MORATTO, Juliana. A Presença Negra em Rondônia: as estruturas do povoamento. In: _____; _____; ANGENOT, Jean-Pierre. *Afros e amazônicos: estudos sobre o negro na Amazônia*. Porto Velho, Edufro/Rondoniana, 2009. p. 09-34.

WAGNER, Roy. *Invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naif, 2010.

WILLERSLEV, Rane. A Antropologia está levando o animismo a sério demais? In: *Revista de Antropologia da UFSCAR*. n. 7, p. 17-36, 2015.

## RODA DE CONVERSA

### a) Rabiscos etnográficos

BRITTO, Leonardo Lucas. *Diário de Campo*. Porto Velho: 2011-2017.

### b) Ouvir e ouvir, o saber narrado

BENTES, Sergio Barros Bentes. Entrevistador: Leonardo Lucas Britto. Porto Velho: 155 de dezembro de 2013.

NASCIMENTO, Maria das Graças. Entrevistador: Leonardo Lucas Britto. Porto Velho: 16 de janeiro de 2016.

NASCIMENTO, Maria Edite do. Entrevistador: Leonardo Lucas Britto. Porto Velho: 17 de agosto de 2013.

NEVES, Antônio Lobato das. Entrevistador: Leonardo Lucas Britto. Porto Velho: 22 de setembro de 2015.

_____. Entrevistador: Leonardo Lucas Britto. Porto Velho: 11 de janeiro de 2016.

_____. Entrevistador: Leonardo Lucas Britto. Porto Velho: 16 de janeiro de 2016.

_____ (incorporado com caboclo Zé Rufino). Entrevistador: Leonardo Lucas Britto. Porto Velho: 1 de março de 2016.

_____. Entrevistador: Leonardo Lucas Britto. Porto Velho: 8 de novembro de 2016.

RIBEIRO, Julieta Hóstia de Jesus. Entrevistador: Leonardo Lucas Britto. Porto Velho: 13 de abril de 2011.

SALES, Valdomiro de Oliveira. Entrevistador: Leonardo Lucas Britto. Porto Velho: 14 de janeiro de 2016.

SANTOS, Marinêz Marques dos. Entrevistador: Leonardo Lucas Britto. Porto Velho: 20 de novembro de 2013.

VIANA, Edjakson Jorge Tenório. Entrevistador: Leonardo Lucas Britto. Porto Velho: 30 de novembro de 2013.

### c) Viagem pelas cidades da internet

Site: Notícia acerca dos 8 bilionários do planeta: http://www.bbc.com/portuguese/internacional-38635398.
Acessado em: 02/02/2017, 22:40.

Site: Notícia sobre o desemprego no Brasil em 2016: http://www.bbc.com/portuguese/internacional-38635398.
Acessado em 02/02/2017, 23:06.

Site: Notícia sobre a taxa de desemprego em Rondônia em 2016: http://www.bbc.com/portuguese/internacional-38635398.
Acessado em 02/02/2017, 23:33.

Site: Notícia referente a um ato de violência e intolerância religiosa ocorrido em Cacoal – RO: http://g1.globo.com/ro/cacoal-e-zona-da-mata/noticia/2016/07/homem-invade-culto-de-umbandistas-chuta-oferenda-e-coloca-fogo-em-ro.html.
Acessado em: 05/11/2016, 14:27.