

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO (UEMA)
ASSOCIAÇÃO TEMPORÁRIA COM A UNIVERSIDADE FEDERAL DE
MINAS GERAIS (UFMG)
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS (CCSA)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
CARTOGRAFIA SOCIAL E POLÍTICA DA AMAZÔNIA (PPGCSPA)

REGINALDO CONCEIÇÃO DA SILVA

“NA GIRA DA UMBANDA”:

Exercício etnográfico sobre expressões de Afrorreligiosidade na “fronteira” e no
Terreiro da Cabocla Jurema em Tabatinga, Amazonas

**São Luís – MA
2015**

REGINALDO CONCEIÇÃO DA SILVA

“NA GIRA DA UMBANDA”:

Exercício etnográfico sobre expressões de Afrorreligiosidade na “fronteira” e no Terreiro da Cabocla Jurema em Tabatinga, Amazonas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, Centro de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Estadual do Maranhão – UEMA, como requisito para obtenção de título de Mestre em Cartografia Social e Política da Amazônia – Grande área: Ciência Política e Relações Internacionais.

Área de concentração: Estado, comunidade tradicional e territorialidade da Amazônia.

Orientador(a): Profa. Dra. Rosa Elizabeth Acevedo Marin

**São Luís – MA
2015**

Silva, Reginaldo Conceição da.

“Na gira da umbanda”: exercício etnográfico sobre expressões de afrorreligiosidade na “fronteira” e no Terreiro da Cabocla Jurema em Tabatinga, Amazonas / Reginaldo Conceição da Silva. – São Luís, 2016.

151 f

Dissertação (Mestrado) – Curso de Cartografia Social e Política da Amazônia, Universidade Estadual do Maranhão, 2016.

Orientador: Profa. Dra. Rosa Elizabeth Acevedo Marin.

1.Religião. 2.Identidade. 3.Umbanda. 4.Fronteira. I.Título

CDU: 259.4(811.3Tabatinga)

REGINALDO CONCEIÇÃO DA SILVA

“NA GIRA DA UMBANDA”

: Exercício etnográfico sobre expressões de Afrorreligiosidade na “fronteira” e
no Terreiro da Cabocla Jurema em Tabatinga, Amazonas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, Centro de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Estadual do Maranhão – UEMA, como requisito para obtenção de título de Mestre em Cartografia Social e Política da Amazônia – Grande área: Ciência Política e Relações Internacionais.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Rosa Elizabeth Acevedo Marin – UEMA
Orientadora e Presidenta da Banca

Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida – UEA

Prof. Dra. Mundicarmo Ferretti – UFMA

DEDICATÓRIA

A *Oloorín*, Senhor do meu destino.

A *Orí*, divindade suprema dos *Yorubás* que junto aos Orixás orientam minha jornada.

Aos meus orixás, *Omolú*, *Ogún*, *Oxalá*, *Oyá* e *Ossãe*.
Aos meus Exús: Seu Tata, *L'onã* e *Tranca Rua das Almas*. Ao meu 'porta voz', "*Seu Veludo*": olhos e ouvidos intuitivos - protetores, conselheiros incansáveis e guias da minha evolução.

A minha filha *Gabriela*, impulsionadora involuntária da minha caminhada.

Ao Povo de Tradicional de Terreiro, sobretudo, da Umbanda, fonte inspiradora da produção acadêmica.

AGRADECIMENTOS

De forma direta, os agradecimentos iniciais serão direcionados às minhas mães – *Carmelita Nunes da Conceição, D. Maria Rodrigues Maia, D. Rosa, D. Jandira Saavedra (In memorian), D. Bennet Saavedra, Tia Valkyria (madrinha) e Carmem Gouveia*, sem o apoio ao longo da minha jornada não estaria aqui. Esse mérito é de vocês. Ao amigo *Gilberto Fernandes Padilha*, pelo apoio lá no início da jornada;

Aos meus irmãos Sérgio “Canibal” Nunes (pelo apoio incondicional), Robson “Dó” Nunes, Regina, Reginilton, Antônio “Dedinho”, Fabiana, Viviane e Adriana. À minha filha Gabriela Santos da Silva e sobrinhos(as) pelo apoio mesmo à distância do parente “andarilho”. A meu padrasto Antônio da Silva Santos (*In memorian*);

Aos Orixás do *Ilê Asé Ojú Oorún* pela confiança e seriedade em que vem me ensinando, ao permitir esta minha jornada. Aos irmãos do *Ilê Asé Ojú Oorún* pelos constantes momentos de aprendizagens quando participando dos rituais. *Modupé. Asé*;

Aos amigos conquistados durante as caminhadas por onde passei, a trabalho e, ou a estudo, na Bahia (Caetité, Distrito de Caldeiras e Brejinho das Ametistas), em Rondônia (Cacoal, Riozinho) e em Tabatinga-AM. Uma boa caminhada inicia em algum lugar...;

Um agradecimento ao amigo e professor Cristian Martins (UFAM) pela leitura inicial do projeto que deu origem a esta dissertação, Davi Pereira e sua Família pelo apoio constante - e aos colegas de pesquisa do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (Manaus, Humaitá e São Luís-MA), em especial, pelo apoio e divisão do peso que é estudante e pesquisador do que estuda;

Aos professores e colegas de pesquisas geográficas Jânio Roque de Castro e Sandro dos Santos Corrêa – por sempre acreditar em mim desde a Graduação na Universidade do Estado da Bahia – UNEB;

Aos meus interlocutores praticantes da Umbanda: Jairo Silva e Samuel Reis, Rocha Piñedo, Adolfo Lucas e Entidades e Filhos (as) de Santo do Terreiro. Aos Pais Edinho e Raimundo, pela confiança e permissão de acompanhar os rituais internos - por intermédio de vocês - agradeço a todos os Filhos de Santo. Que a sabedoria os guie rumo ao sucesso afro-religioso. Em especial a Mãe Lúcia e a Cabocla Jurema, por cederem “tempo e espaço” para elaboração deste estudo e ao Pai Jairo e sua Cabocla Herondina, por oportunizar a realização das pesquisas junto aos seus filhos e filhas. A Raica e sua Mãe, D. Severina pelo apoio e contribuições pontuais, ao longo da pesquisa, sobre o histórico da Umbanda na cidade;

Ao meu colega – professor *Luís Augusto de Lima* pelas sugestões durante o acompanhamento das reflexões e aos acadêmicos: Jailson Franco, Janilson Rubem, Arival Curica, Josemar de Sousa, Erik Rubem, Dime Alexandre pela companhia nas atividades de campo e transcrições do material. Meu muito obrigado. “Uma pesquisa não se faz por via da solidão”;

Um grande obrigado ao Professor Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida pela valiosa contribuição no encaminhamento intelectual dessa natureza - “e haja leitura”;

A minha orientadora, *Professora Dra. Rosa Elizabeth*, pela seriedade, comprometimento, encaminhamentos dirigidos ao fazer antropológico durante todos os momentos de estudo e pesquisa. Muito obrigado! “Encontrei mais do que procurava durante as orientações”;

A Universidade do Estado do Amazonas - UEA pela liberação destinada à minha qualificação. Aos professores do curso de Geografia, do Centro de Estudos Superiores de Tabatinga – CSTB, pelo apoio a mim concedido, sobretudo aos parceiros de militância acadêmica: Sanderson Castro, Wesley Valteran, Pedro Rapozo, Patrícia Reis e Eloy Lima;

Aos professores do PPGCSPA (UEMA e UFMG) pela condução precisa durante os estudos. Aos colegas do curso por compartilhar tempo, momentos e sugestões durante as “correrias” do mestrado - obrigado!

Agradecimento especial aos praticantes da Umbanda e do Tambor de Mina dos terreiros visitados. Pais e Mães de Santo, Filhos e Filhas de Santo, simpatizantes e amigos. Muito Obrigado a cada um de vocês e meus votos de muito Asé.

RESUMO

“Gira” é uma expressão usada pelos praticantes da Umbanda para designar Festa. É festejando que os afroreligiosos evidenciam a Religião anunciada no estado do Rio de Janeiro, início do século XIX, pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas. Formada, genericamente, a partir dos credos católicos espíritas e do culto aos Orixás - a Umbanda também absorve as expressões de religiosidades no espaço onde é praticada em comunhão com as crenças “minoritárias” do lugar onde se manifesta. No Amazonas, constata-se que há insuficiência de estudos referente às religiões afro-brasileiras, sobretudo, no contexto específico de cidades localizadas entre as fronteiras nacionais, como é o caso de Tabatinga, situada na fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia. Nosso objetivo consistiu em realizar um exercício etnográfico sobre as expressões de afroreligiosidade na “fronteira” e no Terreiro da Cabocla Jurema em Tabatinga, em uma situação específica de celebração ritual festiva, denominada pelos nossos interlocutores de “Gira de Umbanda para Caboclos”, diferenciando assim das demais maneiras de cultuar as Entidades que alicerçam a Religião, tais como: “Gira” para Preto-Velho, Erê, Mestres, Encantados, Orixás e Santos. Ou ainda, “Gira” de Desenvolvimento e “Gira” de Aniversário. O estudo foi realizado entre os anos de 2013 a 2015, após percorrer os Terreiros de Tambor de Mina e de Umbanda localizados em bairros dessa cidade, onde a realização de “Giras” é mais corriqueira, permitindo assim evidenciar, por meio de uma maior convivência pontual com Pais, Mães e Filhos de Santos, as diversas práticas que permitem os agentes construir sua identidade afroreligiosa, seja pelo ato de cultuar Entidades; seja pelo uso de recursos divinatórios; seja por acionar saberes mágico-religiosos na interface entre o sagrado e profano; ou ainda, como resistência de vivência em Terreiro em face a atos de perseguição e intolerância religiosa.

Palavras-chave: Religião, Identidade, Umbanda, Fronteira.

RESUMEN

“Gira” es una expresión utilizada por los practicantes de la Umbanda para designar Fiesta. Es festejando que los afro religiosos evidencian la Religión anunciada en el estado de Río de Janeiro a principios del siglo XX, por el Caboclo de las Siete Encrucijadas. Formada, genéricamente, a partir de la combinación de católicos espiritistas y del culto a los Orixas, la Umbanda también absorbe las expresiones de religiosidad en los sitios donde es practicada en comunión con las creencias “minoritarias” del lugar donde se manifiesta. En Amazonas, se observa la falta de estudios acerca de las religiones afrobrasileñas, sobre todo en el contexto de las ciudades fronterizas, como en el caso de Tabatinga, ubicada en la frontera entre Brasil, Colombia y Perú. La investigación tuvo como objetivo realizar el ejercicio etnográfico sobre las expresiones de afro religiosidad en la “frontera” y en el terreiro (casa de culto) de Cabocla Jurema, en Tabatinga, durante el ritual de celebración denominado por los interlocutores como “Gira de Umbanda para Caboclos”, diferenciando así las demás maneras de venerar las Entidades que sirven de base para la Religión, tales como: “Gira” para Negros Viejos, Ere, Mestres, Encantados, Orixas y Santos. Además, “Gira” de Desarrollo y “Gira” de Aniversario. El estudio fue realizado entre 2013 y 2015, después de vivenciar la rutina de los Terreiros de Tambor de Mina y de Umbanda, localizados en barrios de Tabatinga, donde la realización de “Giras” es más frecuente, permitiendo así evidenciar, por medio de la convivencia con Padres, Madres e hijos de Santos, las diversas prácticas que admiten a los agentes la formación de la identidad afro religiosa, sea por el acto de reverenciar Entidades; sea por el uso de recursos divinatorios; sea por accionar saberes mágicos religiosos en la interface entre el sagrado y el profano; o como resistencia de la vivencia en Terreiro en función a los actos de persecución e intolerancia religiosa.

Palabras clave: Religión, Identidad, Umbanda, Frontera

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	11
INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I: AFRRORRELIGIOSIDADE NA FRONTEIRA BRASIL, PERU E COLÔMBIA: OBJETO DE PESQUISA EM CONSTRUÇÃO.	20
1.1 Primeiro Caminho: Festa para <i>Ogún</i> na casa do Abson	21
1.2 Segundo Caminho: Festa dos Ciganos no Tambor de Mina, casa de Mãe Lilian	29
1.3 Terceiro Caminho: uma “Gira” mista de Caboclo e Preto-velho na casa de Mãe Lúcia e Pai Jairo	34
1.4 Quarto Caminho: A festa para Cabocla Herondina na casa de Mãe Lúcia	37
1.5 Quinto Caminho: Reflexões para o encaminhamento da pesquisa etnográfica	42
CAPÍTULO II: “NA <i>GIRA</i> DA UMBANDA”: DA CONSTRUÇÃO DO OBJETO DE PESQUISA AO EXERCÍCIO ETNOGRÁFICO	49
2.1 Um olhar sobre a metodologia da pesquisa em Gira	49
2.2 Para onde olhar na <i>Gira</i> ? Interfaces entre o Sagrado e o Profano no ato de festejar da Umbanda.....	54
2.2.1 A Umbanda: Resistência e novas Manifestações religiosas	57
2.3 O terreiro, espaço sagrado: A trajetória da Mãe Lúcia de formação afrorreligiosa	60
2.4 O terreiro, espaço sagrado: A trajetória do Pai Jairo	65
CAPÍTULO III: Exercício Etnográfico de um ritual da umbanda na construção da identidade dos povos de comunidades tradicionais – terreiro	75
3.1 Cânticos em louvor aos Orixás	78
3.2 Que venham os caboclos: “Você que ver esta gira ficar boa? É só cantar e bater palmas que a gira fica boa”	85
3.2.1 Nascimento de um Caboclo	89
3.3 E os caboclos se apresentam enquanto cantam.....	91
3.4 Pequenos rituais durante as <i>Giras</i>	100
CAPÍTULO IV: Umbanda: movimento afrorreligioso religioso de resistência.....	113
4.1 Movimentos umbandista na fronteira.....	114
4.2 A Umbanda, religião afrorreligiosa, e as práticas de resistência em Tabatinga	120
4.2.1 O “índio está entre nós”: Culto ao povo tradicional ancestral	123
4.2.2 A ação da polícia militar contra a comunidade de terreiro da Mãe Lúcia	130
4.2.3 O Tambor: Instrumento “vivo” de resistência	138
CONSIDERAÇÕES	143
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	146

Lista de Figuras

Figura 01. Festa para <i>Ogún</i> . Momento de abertura do Ritual Festivo.....	26
Figura 02. Festa para <i>Ogún</i> . Entidade Cigana executando a cura, por meio de passe em uma visitante.....	27
Figura 03. Croqui da Casa onde foi realizada a Festa para <i>Ogún</i>	28
Figura 04. Vista parcial do terreiro.....	30
Figura 05. Pai Raimundo com Adjá em mãos inicia a festa da Cigana.....	30
Figura 06. Entrada da Cigana.....	30
Figura 07. Baile da Cigana.....	30
Figura 08. Filhos da Umbanda aplaudem a Cigana da Mina.....	31
Figura 09. Entidades da Umbanda bailam na mina.....	31
Figura 10. Croqui do Terreiro de Mina.....	33
Figura 11. Pai Benedito puxa seu ponto.....	35
Figura 12. Pai Benedito e entidades chegam.....	35
Figura 13. Dona Herondina canta e dança na gira.....	39
Figura 14. Marinheiro Fernando canta e dança na gira.....	39
Figura 15. Jovens em transe no estágio inicial de desenvolvimento sendo amparados por uma entidade.....	40
Figura 16. Ritual de cura dentro da gira.....	40
Figura 17. Consulta Oracular com o uso do Charuto direto com Entidade Indígena.....	40
Figura 18. Momento de confraternização entre entidades e visitantes.....	41
Figura 19. Altar do Terreiro da Cabocla Jurema.....	54
Figura 20. Médiuns saudando o orixá.....	54
Figura 21. Abertura da Umbanda. Filhos de Santo em fila de frente ao do Terreiro.....	77
Figura 22. Filhos de Santo Saúdam o Tambor.....	80
Figura 23. O nascimento do Caboclo João das Matas.....	90
Figura 24. A Corte para o Caboclo João das Matas.....	90
Figura 25. Entidades (Erê, Caboclo, Légua e Zé Malandro) na Gira. Terreiro da Cabocla Jurema.....	98
Figura 26. E os Caboclos saúdam o Tambor.....	98
Figura 27. Crianças observam, de fora, as atividades dentro do terreiro.....	99
Figura 28. Crianças no Terreiro.....	99
Figura 29. Caboclo em movimento: O transe na Umbanda.....	100
Figura 30. Cabocla Jurema puxa seu ponto.....	100
Figura 31. Caboclo em ritual de consulta do charuto.....	104
Figura 32. Visitante e cabocla em tratamento de dores com uso de charuto.....	106
Figura 33. Visitante e cabocla em tratamento de dores com uso de fumaça de charuto.....	107
Figura 34. Visitante em momento de consulta com a entidade.....	108
Figura 35. Ritual de encerramento de tambor.....	111
Figura 36. Sepultura do Luís “Macumbeiro”.....	118

Lista de Mapas

Mapa 01. Movimento situacional da Umbanda na fronteira Brasil-Peru-Colômbia.....	45
Mapa 02. Localização das modalidades de culto afrorreligioso na cidade de Tabatinga.....	48

Lista de Tabela

Tabela 01. Síntese dos filhos de santos e entidades manifestadas.....	124, 125, 126 e 127
---	---------------------

APRESENTAÇÃO

A construção de um objeto de pesquisa requer um trabalho incessante de (re)leituras, de observação e reflexão. Neste caso, sobre a Umbanda, em uma situação específica de intercambialidade cultural e fronteiras, busquei compreender as “giras¹”, acontecimentos que podem alimentar o olhar do pesquisador.

A vivência na/em uma cidade de fronteira dentro da Amazônia, nos possibilita aguçar o olhar para as manifestações afroreligiosas, em consolidação da afroreligiosidade, (afro-ameríndio-religiosidade?) advinda de diferenciações, por assim dizer, que representa a diversidade umbandista praticada em Tabatinga, no oeste do estado do Amazonas, na tríplice fronteira entre o Brasil, Peru e Colômbia.

A religião, praticada por povos de terreiro, com maior permeabilidade entre as fronteiras nacionais e do Estado-nação, encontra na Umbanda, elementos de distinção da religiosidade, capaz de aprofundar planos da organização social, num movimento de resistência e auto-afirmação religiosa e identitária, dentro do contexto histórico-amazonense, por acionar a conexão religiosa com grandes centros da região amazônica – Belém (Pará) e Manaus (Amazonas) – em formas do que seria um plano do trânsito religioso.

No primeiro capítulo da Dissertação, com o título “Afroreligiosidade na Fronteira Brasil, Peru e Colômbia: um objeto de pesquisa em construção” discorre sobre o percurso na construção do objeto de pesquisa, tendo como tema a Umbanda e, a partir dela, produzir reflexões a afroreligiosidade na fronteira Brasil, Peru e Colômbia. Em síntese, o objetivo é apresentar a inserção no campo da pesquisa e *a posteriori* apresentação da forma em que o objeto de pesquisa foi construído, nessa especificidade situacional.

No segundo capítulo, “Na gira da Umbanda”: Da construção do objeto de pesquisa ao exercício etnográfico. O esforço é em direcionar o olhar sobre a metodologia da pesquisa, buscando relacionar o sagrado e o profano no ato celebrar a festa ritual da Umbanda onde a resistência se faz inicialmente presente na trajetória de vida de dois interlocutores e externalizam para toda uma comunidade em suas manifestações religiosas.

¹ Gira é uma expressão dos praticantes da Umbanda, cuja associação festivo-litúrgica, está referida ao movimento circular executado durante as cantigas aos orixás e demais entidades cultuadas.

O terceiro capítulo, Exercício Etnográfico de um ritual da umbanda na construção da identidade dos povos de comunidades tradicionais – terreiro tem como premissas situar a umbanda enquanto religião (afro)brasileira e descrever as particularidades da prática umbandista em Tabatinga - que faz convergir para o Brasil, um conhecimento especializado da religião, por meio do entremeio fronteiriço, que une Brasil, Peru e Colômbia², na relação de busca e oferta de serviços mágicos religiosos; ao mesmo tempo, discorrer sobre as influências sofridas pela Umbanda na prática de vidência.

No quarto e último capítulo, “Umbanda: movimento afro ameríndio religioso de resistências” – serão apresentados elementos que evidenciam o fazer afro-ameríndio bem como a ação de intolerância frente às investidas da Polícia Militar contra prática da Umbanda neste Terreiro, tomo o Tambor como instrumento de resistência e ao mesmo tempo de fortalecimento da identidade “afro” em Tabatinga. Reforçamos que a descrição e análise terão como base uma comunidade religiosa – o terreiro de uso coletivo do Pai Jairo e da Mãe Lúcia, enquanto sacerdote(iza) dessa religião no município.

Este trabalho apresenta um conjunto de fotografias que tomei com autorização dos praticantes e visitantes durante as *Giras*. Também são elaborados croquis dos espaços internos dos terreiros e os domínios nela representados. Dessa forma, as ilustrações reforçam os elementos discutidos ao longo do texto que deram base para a produção de dois mapas situacionais e de localização aproximada das expressões da Umbanda na fronteira Brasil, Peru e Colômbia, em especial, na cidade de Tabatinga, no estado do Amazonas.

² O mapa “Movimento Situacional da Umbanda na Fronteira Brasil, Peru e Colômbia” apresenta parte dos elementos que compõem o fazer afro religioso em Tabatinga.

INTRODUÇÃO

Os cultos às entidades espirituais, tais como Encantados, Caboclo, Preto Velho, *Erê*, Orixás na Amazônia estão inscritos na história social e cultural de seus povos. As cosmovisões dos indígenas são construídas associadas aos rios, a mata, aos animais, ao clima, aos sonhos. Cada povo indígena tinha/tem um domínio religioso, um fazer orientado para Deuses, práticas e rituais. Entre os atos do colonialismo estão a propagação de visões sobre as manifestações religiosas dos povos do continente Americano como sendo feitiçaria, práticas mágicas, exóticas e superstições realizadas por “selvagens e infiéis” e essa interpretação é um dos preconceitos que o eurocentrismo e etnocentrismo têm reiterado³.

Entre o proibir e controlar dessas cosmovisões, religiões e modos de ser e pensar o processo de colonização favoreceu a dominação, incorporação, amalgamento das religiosidades indígenas com os elementos de cultos aos deuses africanos e do espiritismo kardecista. Mas, foi, sobretudo, a religião crista com sua ritualística, imagens de santos e poder de punição que se torna dominantes.

Durante o século XVIII, momento de consolidação das fronteiras nacionais⁴, envolvendo Portugal e Espanha, os diversos povos indígenas, teve contatos com portugueses, espanhóis e sua cosmovisão “entrou em contato” com a fé católica, através dos religiosos franciscanos, carmelita e capuchinhos que acompanharam as missões imperiais de posse das terras americanas e, mais tarde, com os e africanos e seus descendentes escravizados.

Na Amazônia os processos de deslocamento humano, oriundos do nordeste e do sudeste para o norte, provocados pelas medidas políticas e econômicas dos sucessivos governos constituem uma estratégia na manutenção da fronteira enquanto espaço de intensa

³ Parece-me que nessa linha é possível citar Said (2003) que elabora argumentos sobre a presença de um discurso do Ocidente sobre o Oriente visto como outra porção da Humanidade, construção analítica de interesse para compreender as ideias sobre o mundo religioso do Outro que podem reviver em outra circunstância e tempo.

⁴ Assinala-se o fato histórico de assinatura do Tratado de Tordesilhas, oficialmente demarcador das fronteiras entre Espanha e Portugal – nunca conseguiu ser totalmente respeitado, sendo portanto substituído pelo Tratado de Madrid, assinado na capital espanhola a 13 de janeiro de 1750, entre os reis de Portugal e da Espanha. Dois autores são indicados para leitura de maior aprofundamento: a saber, Arthur César Ferreira Reis, com a obra “Limites e Demarcações na Amazônia Brasileira”, em especial o segundo volume, editado pela Secretaria de Estado da Cultura – SECULT, Belém – Pará em 1993. O segundo autor é Frédéric Mauro “Nova História da Expansão Portuguesa – O Império Luso-Brasileiro 1620-1750”, também o segundo volume, nas seções que aborda o tratado de Utrecht. A edição desta segunda obra é da Editorial Estampa, Lisboa-Portugal, datada de 1991.

relação sócio religiosa, o que se observa até nos dias atuais. Esse universo de relações é menos conhecido e minha motivação é contribuir com esta pesquisa a sua compreensão, com bastante modéstia e empenho.

Experiências religiosas como campo de investigação foi progressivamente elaborada e se deve à minha origem de praticante de Candomblé, cuja iniciação religiosa ao cargo de *Ogã*, no ano de 2004, no Terreiro *Ilê Asé Ojú Oorún*, no semi-árido nordestino, localizado na cidade de Caetité, estado da Bahia. Em 2003 iniciei um curso de Especialização em Meio Ambiente e Sustentabilidade no Seminário na Universidade do Estado da Bahia e escrevi a monografia com o título “Candomblé e sustentabilidade no município de Caetité”, articulando as reflexões dos participantes do ritual de “*sassanha*” - das práticas de coletas de folhas - e dos rituais que marcam e encerram a iniciação de um neófito, à questão da sustentabilidade do ambiente de coleta e dos rituais propiciatórios – vinculados à prática religiosa.

Na mudança para Tabatinga, no estado do Amazonas, ocorrida em 2010, a princípio, levo comigo duas experiências: da minha vida acadêmica como campo de investigação e a religiosa como praticante, ao qual instigou o olhar para a Umbanda, com vista a estudar as “expressões” da afroreligiosidade dentro do bioma amazônico.

Minhas primeiras observações acerca da religião afro-brasileira, bem como da Umbanda me levaram a pensar uma questão: Quais razões levam o praticante da Umbanda em Tabatinga, a não assumir uma identidade “afro” (de culto aos Orixás e encantados)?

Estudiosos da Antropologia da religião têm analisado a trajetória da Umbanda e de acordo com Prandi é comum associar e identificar a Umbanda como “a religião brasileira”, a qual incorpora os cultos africanos. Prandi (2004) descreve essa trajetória e apontará a disputa mais recente com o Candomblé a propósito de sua africanidade.

No início do século XX, enquanto os cultos africanos tradicionais eram preservados em seus nascedouros brasileiros, uma nova religião se formava no Rio de Janeiro, a umbanda, síntese dos antigos candomblés banto e de caboclo transplantados da Bahia para o Rio de Janeiro, na passagem do século XIX para o XX, com o espiritismo kardecista, chegado da França no final do século XIX. Rapidamente disseminada por todo o Brasil, a umbanda prometia ser a única grande religião afro-brasileira destinada a se impor como universal e presente em todo o País (Camargo, 1961). E de fato não tardou a se espalhar também por países do Cone Sul e depois mais além (ORO, 1993). Chamada de “a religião brasileira” por excelência, a umbanda juntou o catolicismo branco, a tradição dos orixás da vertente negra, e símbolos, espíritos e rituais de referência indígena, inspirando-se, assim, nas três fontes básicas do Brasil mestiço (PRANDI, 2004, p. 223).

Essa leitura precisa ser nuançada e, sobretudo, conferida em estudos empíricos e, portanto, em diferentes *locus* sociais. A prática religiosa exercida pelos Umbandistas os faz

assumir a identidade “afro” ou a ameríndia⁵ em situações sociais específicas, as quais ocorrem com “as recuperações dos signos, simbologias e significados ‘afros’”. Ao mesmo tempo, resultam de “movimentos e articulações socioculturais, religiosas e políticas”, da adoção de linguagens e comportamento como meios de registro material da ideologia (DINIZ e MARIN, 2014). Trata-se de processos de redescobertas, reelaborações e ressignificações no plano objetivo e da subjetividade. Penso que esse fenômeno converge para as apropriações de África/africanidades que abordam Diniz e Marin (2014).

[...] a partir das redescobertas ou reativações de valores e tradições inculcadas nas trajetórias e histórias vividas entre agentes, comunidades e grupos afro-brasileiros, que passam a reelaborar, reconstruir ou recuperar noções, ligações, memórias e estímulos de identificação baseados em África/africanidades ou nelas inspiradas (DINIZ e MARIN, 2014, p. 210).

Essas reelaborações marcam as mobilizações acionadas pelos agentes sociais, intermediadas pela comercialização de um saber, em processo de constante mudança e com permanências, que envolve os povos de terreiro e os “consumidores” de práticas elaboradas pelos ancestrais.

Aqui se abrem os debates no campo da antropologia da religião a propósito dos significados atribuídos ao seu objeto de estudo: o fenômeno religioso. Sinteticamente, esse debate polariza a compreensão da religião como um sistema de representação e como sistema cultural onde a realização de “Giras” é mais corriqueira (2010), no “tratado da história das religiões”, já assinala que os estudiosos do fenômeno religioso se preocupam no estudo da abordagem do “Sagrado e do Profano”, inerente aos fatos religiosos.

É em Meslin (2014), que encontro uma definição do termo “religião” ao qual pode articular minhas experiências neste exercício etnográfico. Para ele, a religião é “conhecimento de uma sabedoria que sustenta e determina ações particulares e mantém, justificando-a, certa ordem das coisas [...] Ela leva os homens que a praticam a garantir a coerência de sua existência e a coesão da sociedade em que eles vivem” (MESLIN, 2014, p. 26), porém compactuo com ele quando afirma que há variações na semântica⁶ do termo, o que torna os

⁵ Neste sentido, a identidade ameríndia mediante à prática religiosa aqui na fronteira, é melhor visualizada nas cabanas de tomada de chá. Para o a expressão afrorreligiosa, penso que o culto à Jurema, como assegura Luiz Assunção em “O reino dos mestres: a tradição da Jurema na umbanda nordestina”, estaria mais próxima das raízes culturais indígena, e já é praticada, por exemplo, no estado de Rondônia.

⁶ Dada à complexidade que envolve o estudo da religião, o autor faz uma longa apresentação acerca da “história do conceito de religião”, da qual recomendo a leitura das páginas 26-48, entendo, contudo, que tais variações estão pautadas nos diversos campos das ciências, sobretudo na Antropologia, na Sociologia, na Teologia e nas demais ciências cujo fenômeno religioso vem sendo estudado na atualidade Este estudo não se debruça

estudos em religião algo complexo.

Malinowski, em *Magia, Ciência e Religião*, inspira-se em Emile Durkheim e Marcel Mauss buscando analisar a religião e a magia como universais, pois todos os povos elaboram essas formas sociais. O antropólogo apresenta contribuições para a teoria da religião primitiva e explica que. “El profesor Durkheim y sus seguidores mantienen que la religión es social em todas sus entidades, y que su dios o dioses, el material del que todas las cosas religiosas están hechas, no son nada más que la sociedad divinizada⁷” (MALINOSWKI, 1988, p. 19). E continua: “La religión primitiva no carece enteramente de profetas, videntes, adivinos e intérpretes del credo. Todos estos hechos, aunque ciertamente no prueben que la religión sea exclusivamente individual, hacen difícil de entender como puede considerársela como lo social puro y simple⁸” (MALINOSWKI, 1988, p. 19) - possibilita-nos avançar na conceito de religião enquanto legado cultural transmitido pela herança de diversas estruturas da sociedade.

Articulo a afirmação acima ao que nos aponta a pesquisadora Monique Augras (2008, p. 17-18), sobre o conceito de Religião. Para ela, “é o conjunto do sistema de significações, incluindo modelos de comportamento que delas decorrem” e ainda reforça que os fenômenos religiosos “serão a manifestação concreta desse sistema”. Aqui entendo que tanto Malinowski, Eliade e Meslin ao longo de seus estudos, buscaram ampliar a discussão inerente ao estudo da religião nos distintos campos da ciência.

Noutra perspectiva, entendo ainda que os processos históricos das nações torna a prática religiosa algo vinculado ao Estado, ou como é o caso do Brasil, desvinculado institucionalmente, porem a religiosidade do povo brasileiro se vincula às praticas culturais e políticas, formando agentes e promovendo sua integração á identidade nacional.

Pierre Bourdieu, na obra *Razões práticas* (1996), escreve que o Estado é um “processo de concentração de diferentes tipos de capital”, e inclui neste o “capital cultural” o qual permite ao Estado exercer o poder sobre as manifestações socioculturais. Essa observação do autor permite compreender porque na Amazônia a promoção de campanhas de identificação de comunidades tradicionais, com viés de ações nas políticas públicas por parte do Estado, impõe uma força simbólica que retroalimenta a invisibilidade institucional dos terreiros e dos afroreligiosos no Amazonas.

necessariamente em uma destas ciências, daí a opção de uso de um conceito que permita ao exercício etnográfico maior flexibilidade.

⁷Professor Durkheim e seus seguidores afirmam que o religião é social em todas as suas entidades, e seu deus ou deuses, o material de que todas as coisas religiosas são feitas, não são nada mais do que a sociedade deificado” (Tradução livre do autor).

⁸A religião primitiva não é totalmente sem profetas, videntes adivinhos e intérpretes credo. Todos esses fatos, mas certamente não prova que a religião é exclusivamente individual, torná-lo difícil de entender como ele pode ser considerado como puro social e simples (Tradução livre do autor).

Confere-se a falta de informações relativas aos afroreligiosos no contexto de vivência dessa fronteira o que nos remete às reflexões feitas por Benedict Anderson (2008) sobre a necessidade de pensar à margem de uma identidade nacional. Dessa forma, é possível apontar a denominada “re-africanização” dos povos de terreiros, enquanto “comunidade imaginada”, com singularidade nesse espaço, como também pensar uma “objetivação cartográfica” das religiões de afro-brasileiras em terras amazônicas.

Destaca-se que a tentativa de criar uma consciência nacional étnica, por meio de “datas comemorativas” e inserção de inventários étnicos propicia uma “política de construção da nação”. Coadunando com Anderson, chama atenção para “a maneira como o Estado Nacional projetou seu poder: a classificação das categorias de identidade dos agentes sociais por ele governados, a geografia delimitadora de seus domínios e a legitimidade de sua linhagem. **O recenseamento, o mapa e os museus**, constituem instrumentos efetivos dessa denominação” (ALMEIDA, 2012, p. 169). (grifos do autor).

Estaria a fronteira geográfica distante da “fronteira corporal”, enquanto ferramenta a serviço a ordem afroreligiosa, cuja identidade perpassa as unidades territoriais brasileira, peruana e colombiana?

Não é a nossa pretensão repetir os feitos de Oneyda Avarenga, quem segundo Figueiredo, “procurou discutir um ‘modelo’ de culto afro existente na região” amazônica (FIGUEIREDO, 2009, p. 236). Desde as primeiras linhas, esta pesquisa já havia sinalizado informações de práticas de benzeduras, “tomadas de chá” e pajelança em seara na cidade de Tabatinga e na cidade de Letícia, na Colômbia. Acompanhei rituais de Ahayuasca, bebida alucinógena tomadas com a supervisão de um xamã, pajé, mestre ou curandeiro. Conheci as várias tendas destinadas ao uso do composto de ervas nas cidades apontadas e também em Santa Rosa, no Peru. Particpei, por duas vezes da “tomada de chá”, onde presenciei o trânsito transfronteiriço de peruanos, brasileiros e colombianos na tenda, assim como a presença de crianças, adultos, mulher grávida e até mesmo, idosa em tratamento com o chá. Portanto, longe de um modelo, com o risco de se institucionalizar como uma única matriz destaco a diversidade das práticas e as relações construídas entre os agentes sociais que frequentam os terreiros, casas e searas.

A primeira observação das manifestações religiosas em Tabatinga realizei com vinte quatro meses de residente na cidade. Passados seis meses, o segundo registro. Retomo essas

impressões primeiras sobre a ausência aparente de terreiros em Tabatinga⁹. Durante os trinta meses na cidade, ainda não havia visto *oferendas*, *ebós* ou outros indícios nas vias públicas. Como também não havia escutado sons de tambores ou *atabaques* quando transitava nas ruas e avenida durante as noites.

Nada a respeito me foi revelado pela pesquisa junto aos colegas de trabalho que apenas sinalizavam a existência da prática de pajelança no Umariacú I e II¹⁰. A partir das intervenções, após a palestra, soube que existia a Umbanda e que em algumas ruas “apareciam” macumbas. Tinha confirmada a existência dos Cultos em Tabatinga, embora não soubesse onde? Quantas casas existiam e quem/quais era(m) seu(s) líder(es), seus participantes? Essas informações somente obtive mediante diversos contatos no ano seguinte.

Neste trabalho de dissertação aponto questões que me parecem relevantes a se pensar sobre a presença de afroreligiosos na fronteira Brasil, Peru e Colômbia. As interações e práticas que são elaboradas possuem as marcas do lugar. Também as concepções, visões, estereótipos, estigmatizações dos seus praticantes, que elaboram formas de produzir sua identidade e reconhecimento social.

Reafirmo que o exercício de pesquisa requer um olhar diferenciado ao refletir sobre a questão “sincrética” que envolve a prática afroreligiosa na fronteira. Mas, é forçoso admitir o pouco conhecimento empírico acerca da Umbanda em contato com a cultura religiosa dos indígenas, o que ocorreu ao longo dos 30 anos da fundação da cidade; talvez essas relações e conexões como pesquisador eu tenha condições de apresentar, o que se mostra como as trajetórias das próprias práticas religiosas.

Cogito que o debate não estava no plano de identificação de todos os “povos de terreiro”, tendo aí a junção de todas as denominações de práticas religiosas como Umbanda, Pajelança, Jurema, Catimbó, como religião que remete à África como origem religiosa. Portanto, se afasta da tentação essencialista e da totalidade. Mas sim é o propósito de localizar os terreiros ou searas e a partir desta ação reconhecer diversos agentes sociais e suas situações. Pensei, desde as primeiras observações em campo, que estas me seriam reveladas

⁹ Nada comparável com a visibilidade das igrejas evangélicas existentes na cidade. Inclusive, depois conferi a sua existência institucional nas páginas de internet nas quais aparecem com endereço; delas, quatro ficam nas principais vias da cidade: avenida Coronel Berg, rua Santos Dumont, rua Frei Ludiviço.

¹⁰ Terras indígenas que deram início ao povoamento da porção brasileira onde hoje é a cidade. Tem como residentes indígenas da etnia *Ticuna*, sob a constituição da comissão encarregada para inventariar as terras, já em litígio com fazendeiro, pela Portaria nº 465/E, de 29/09/1978, formou-se uma Comissão que tinha como objetivo o reconhecimento e delimitação das áreas indígenas de Lauro Sodré, Umariacú e Tacana - o que não aconteceu de imediato. Anos após, em 06/07/1993 se constitui novo GT, pela Port. nº 537, continua a relatar para "complementar os estudos de identificação e delimitação das Terras Indígenas Umariacú e Lauro Sodré". Disponível em: http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Revista-Estudos-e-pesquisas/revista_estudos_pesquisas_v1_n1/Artigo-4-Regina-Maria-e-Fabio-Vaz.pdf Acesso em: 15-09-2014.

com a convivência nos possíveis rituais festivos, quando se opera a integração entre o iniciado e o não iniciado, nesta modalidade de culto.

Desse modo os caminhos percorridos na construção do meu objeto de pesquisa sobre a religião de afro-brasileira pôs-se á minha observação pela dupla vivencia acadêmica e de terreiro, na articulação de uma aproximação na relação social pelo viés da pesquisa em realidades distintas do fazer o exercício etnográfico da Gira de Umbanda.

Neste trabalho faço a opção por organizar e denominar estas aproximações com o “mundo” afrorreligioso em Tabatinga de “caminhos”; eles representam as observações sistematizadas das *Giras* para Caboclos, no processo de construção da relação de pesquisa, a formulação de questões e definição de estratégias de abordagem.

A escrita está organizada de modo a apresentar uma reconstrução do cerimonial público da Umbanda, acrescida da literatura e relatos dos agentes religiosos que vivenciam a experiência oral e gestual onde, por meio da incorporação, da sonoridade, das indumentárias utilizadas pelos filhos de santo, todos em estágio inicial formação e iniciação de liderança sacerdotal, mas que já apresentam um legado de saberes inerentes à identidade afrorreligiosa na cidade de Tabatinga.

CAPÍTULO I: AFRORELIGIOSIDADE NA FRONTEIRA BRASIL, PERU E COLÔMBIA: OBJETO DE PESQUISA EM CONSTRUÇÃO.

Dentro deste primeiro capítulo, pretendemos apresentar um breve panorama da prática afroreligiosa na fronteira Brasil, Peru e Colômbia, em especial, a situação de trânsito entre as duas denominações de credo afro-brasileiro, presentes em Tabatinga (Brasil), pois é por meio da religiosidade que se intensifica o diálogo com pessoas dos países vizinhos; elas circulam e trocam saberes inerentes à condição que consideram ainda ancestral, preservada e praticada nos terreiros.

Deste modo, busca-se conhecer a experiência religiosa enquanto prática de um saber culturalmente alicerçado sobre a religiosidade e guiado pela manipulação das forças da natureza, pela convivência com seres espirituais e ainda mitológicos, o que possibilita falar em uma identidade afro-ameríndia, inerente aos povos de terreiro, enquanto identidade coletiva.

Eis que, em 22 de abril, de 2013, fui convidado por um estudante da Universidade do Estado do Amazonas – UEA¹¹, de Pedagogia, Abson¹², para prestigiar uma “pequena obrigação”, que o mesmo estaria dando ao seu protetor, *Ogún*, no dia 24 de abril, uma quarta-feira, às oito horas da noite, no bairro Brilhante, em uma residência, que fica em frente a uma igreja evangélica. Tratava de uma pequena cerimônia pública para que o mesmo pudesse agradecer melhorias na vida, ao qual *Ogún*, seria o proventor, graças a ele, a “pequena obrigação” seria feita após a oferta de uma oferenda ao Orixá, conforme explica Abson. Assim, inicia minha caminhada rumo à construção do objeto de pesquisa.

¹¹A partir deste momento, havendo a necessidade de me referir a Universidade do Estado do Amazonas, utilizarei a sigla UEA. A relação da UEA como interlocutora da pesquisa se fez via a participação de estudantes seja pelo convite inicial à participação do Ritual em homenagem ao *Orixá Ogún*, ou ainda via encaminhamentos de visitas aos Terreiros em Tabatinga, nas visitas e participação nos diversos momentos da pesquisa.

¹² Hoje o jovem se encontra na cidade de Manaus, onde iniciou no Candomblé de Keto, com uma sacerdotiza que não atua em Tabatinga.

1.1 Primeiro Caminho: Festa para *Ogún* na casa do Abson

Abson era, então, um jovem estudante do curso de Pedagogia da UEA. Fora da universidade é cabeleireiro e possui um pequeno salão em sua residência, no bairro Brilhante, local indicado por ele onde seria a festa. Conforme havia acordado estive presente no horário marcado. Não foi difícil o acesso em virtude de ser em frente à igreja e por conter duas velas brancas acesas nas laterais do portão, o que indicava ser realmente ali o local da Festa para *Ogún*. Esse detalhe é de interesse. A marcação nas entradas foi estudada por Van Gennepe, que escreve: “Frequentemente o limite é marcado por um objeto, um poste, pórtico, uma pedra em pé (marco termo), que foi colocado neste lugar como acompanhamento de ritos de consagração. Qualquer pessoa que passe de um para outro acha-se assim, material e magico-religiosamente” (GENNEPE, 2011, p. 33-35).

Desse modo, a ausência do poste central, visto nos terreiros sob a forma material da interpretação simbólica de “*Intoto e Cumeerira*”, respectivamente Terra e Céu, fora, em termos, representado pelo Altar improvisado sob uma mesa. Toda a passagem do ambiente profano, aqui representado pela rua, teve como marco divisor para o espaço sagrado, velas acesas na porta e no corredor que nos levava ao quintal.

Desse modo, por ser uma residência com atividade comercial embutida, as velas assumem, neste momento, uma “Soleira”, passagem ritual dos espaços do profano ao sagrado para aqueles que prestigiavam a festa de *Ogún*. No momento seguinte direcionei-me ao fundo da casa, por uma passagem lateral, onde já havia aproximadamente quinze pessoas aguardavam, porém dentro da casa, várias pessoas de trajes brancos encontravam-se reunidos com o Pai de Santo. Em orientação de como iria ser conduzida a atividade da noite.

Abson, o anfitrião, já vestido de branco e usando suas *guias* vermelhas alternada de branca, ao me avistar, veio ao meu encontro me cumprimentou e, em seguida, apresentou o Pai de Santo, vestido com roupa dourada e branca, seus fios de contas e colar de cargo¹³, nome Raimundo.

A princípio, a participação dos afroreligiosos me parecia familiar. A não vivência ou frequência aos terreiros da cidade, me dificultava à identificação das pessoas que iriam entrar na gira. Como um desconhecido, participo a distancia, da festa para *Ogún* como assistente, mas no ímpeto das cantigas, da ritualística e do contexto afroreligioso, me aproximo do “objeto de estudo”, ao bater palmas e interagir com os demais presentes na assistência.

¹³ Faz parte da identificação visual os filhos de Santo, o uso de colares, também conhecidos como *guias*, fios de conta ou colares. São geralmente produzidos com miçangas. As cores podem indicar desde quem são os Orixás da pessoa, sua idade iniciática, sua hierarquia dentro do Terreiro e até mesmo, sua “nação” religiosa.

“Como é que faz?”. Por meio dessa indagação, feita por dois jovens que ali se encontravam pela primeira vez, passo de convidado a participante do ritual. Uma dificuldade do meu posicionamento que, a partir daquele momento, transito sem me dar conta de uma “fronteira” religiosa, no intuito de orientar os jovens, a adentrar no universo religioso onde sua crença coaduna com as dos demais presentes, dentro de outro ritual, que descreverei a seguir, na festa de *Ogún*. Chamo a atenção da minha observação que a realização do Ritual pelos jovens fez-se por contato direto, sem a mediação de um Pai de Santo de Manaus. Surge ai a primeira evidencia de uma dinâmica religiosa então desconhecida para mim¹⁴.

O quintal, com aproximadamente 14 x 8, estava limpo e iluminado, havia cerca de vinte cadeiras para os convidados, além de um banco improvisado. Na varanda, medindo 5 x 8, e muro baixo, cerca de um de metro de altura, seria o local reservado para a dança e as incorporações em louvor a *Ogún*. Via-se um pequeno Altar¹⁵ com imagens de Santos Católicos, Entidades¹⁶ da Umbanda e Orixás. As velas eram acesas ao chão, em frente ao Altar improvisado. Ao lado direito, um rapaz aguardava sentado enquanto “aquecia” o *tambor*¹⁷.

Pelos trajés em uso, via-se que, o tocador de tambor, aqui chamado de “abatazeiro”, não participa do corpo religioso do terreiro. Esta afirmativa me fora confirmada com o desenvolvimento dos estudos. Músico, o jovem é integrante de uma banda da cidade, ganha “um extra”, em todo tipo de comemoração festiva, ai inclusive as festas religiosas. Dada à carência desta especificidade – *Ogã* tocador de tambor ou *atabaque* ou ainda *abatá* – aguça o olhar de pesquisador-membro de terreiro, para questionar: Como se constitui a formação para *Ogã* nos terreiros de Tabatinga?¹⁸

De volta as minhas observações, percebo que na mureta se encontram maços de velas brancas, depositados pelos visitantes que, após apelo do anfitrião, se dirigiam para acender e fazer seus pedidos á beira do Altar.

¹⁴ Digo desconhecida por não compreender, até aquele momento, a dinâmica afroreligiosa local.

¹⁵ Em todos os Terreiros visitados, a presença do Altar, contendo Santos Católicos uma Cruz, me remete a pensar no denominado “sincretismo” religioso, sem entrar no mérito do mesmo. Assim, dividindo o Altar viam-se imagens de Orixás, tal qual concebido no imaginário de uma personificação “humana” dos deuses *Yorubás*, *Nagôs* e outros.

¹⁶ O termo Entidade será usado em maiúscula, em virtude da aglutinação de “Entidade personificada” em um ou outro ser espiritual da Umbanda e ou do Tambor de Mina presente na cidade de Tabatinga. Isto porque, nas Festas visitadas eram comuns os transes múltiplos de Exu, de Caboclo e de Encantados, sejam da Direita ou da Esquerda, como especifica o Povo da Umbanda.

¹⁷ Instrumento musical utilizado para convocar os Orixás para a Festa. O uso deste instrumento é feito por pessoas preparadas para tal fim, são os *Ogãs*, os responsáveis pela parte sonora dos rituais e festas. Cargo que possuem o mesmo nível hierárquico do Pai de Santo. Em Tabatinga, os Tambores são chamados de *Abatá*, seu tocador, é conhecido como “abatazeiro”.

¹⁸ Esta questão será, em parte, respondida nos capítulos que seguem.

Nessa ocasião, dois jovens indígenas me questionaram se poderiam também acender a vela e fazer seus pedidos, já informando o que pleiteavam: recém-inscritos no Exército e já tendo realizado os testes físicos desejavam ser convocados para o serviço militar obrigatório, cujo resultado sairia dali a alguns dias. Conforme orientação do anfitrião, antes dos jovens chegarem, dei resposta afirmativa, foi quando perguntaram “como é que fazia”, os orientei e aguardei no lugar. Na volta, explicaram que eram indígenas e que vivia na Comunidade Indígena Filadélfia, no município de Benjamin Constant e estavam ali por intermédio de “um primo”, que identificavam como “mestiços”, conhecidos do Abson e seguidor da Religião.

No ano seguinte tomei conhecimento que os jovens entraram para as Forças Armadas e já foram dispensados após o ano de serviço obrigatório. No entanto, outros jovens que frequentam o terreiro estão nas Forças Armadas e reproduzem a atitude daqueles jovens, ao “firmarem velas”, agora com o intuito de solicitar apoio das entidades para permanecerem na corporação após o tempo de prestação de serviço.

Por volta das vinte e uma horas, o Pai Raimundo, ao som de uma sineta, inicia a cerimônia. Todos os filhos de Santo, aproximadamente doze pessoas, devidamente paramentados com seus fios de contas, alguns com roupas mais luxuosas de festa de Caboclo¹⁹, saíam, dançavam na sala que dava acesso à varanda. Abson agradece a presença de todos, explica a atividade presente, e iniciam os cânticos em louvor aos Orixás. No quintal, todos os assentos estavam ocupados e mais dez pessoas aguardavam em pé.

Na ocasião, se postam ao chão em reverência aos Orixás, e oram, no intuito de obter a licença para que o culto, fora do “terreiro”, transcorresse bem. Após quinze minutos de oração, levantam-se e fazem duas filas: metade dos Filhos de Santo ficou de frente a assistência e a outra metade, ficou de costa, enquanto cantavam e batiam palmas, acompanhados pela sineta e pelo tambor. Observo, no entanto, que não haviam dançado em círculo, talvez pelo tamanho e forma do local em que o culto era celebrado.

O ápice da cerimônia deu-se quarenta minutos mais tarde com a incorporação de alguns Caboclos, Zé Malandro, Mariana, Léguas e Ciganos. Aos poucos a maioria dos que

¹⁹O uso do termo “Caboclo”, neste estudo, se refere à Entidade Espiritual, tal qual se popularizou em vários estados brasileiros, bem como se identifica tais Entidades. Quanto suas linhagem, estão ligados ao ambiente de mata, de pedra, das águas, de atividade laboral, de referência étnica etc. Na literatura amazônica sobre o termo Caboclo, usaremos a definição de *Oneyda*, citada em nota de rodapé por Figueiredo: “é um termo genérico para nomear diferentes entidades nos cultos afrobrasileiros, especialmente na Umbanda. Estes representam na sua maior parte tipos ‘mestiços’ de africanos, índio, e branco, compondo uma espécie de síntese étnica do povo brasileiro” (ONEYDA, *apud* FIGUEIREDO, 2008, p. 269).

Na ocasião situo o leitor no sentido de que, sendo festa para *Ogún*, houve o momento de louvor ao guerreiro Orixá, porém não ocorreu a manifestação, por meio do transe, do Orixá. Que, em determinado momento da festa, “virou” para caboclo. Atividade em que só depois de muitas idas aos terreiros pude compreender a dinâmica dos cultos aos Orixás na umbanda.

participavam da dança, que hora era em círculo e outrora em filas²⁰, mais manifestações ocorriam. Os ritmos dos transes diminuíram e algumas entidades, saíam para saudar as pessoas que ali estavam presentes. Este seria o ritual de saudação, iniciando a festa religiosa já com as entidades em terra.

Entre passes, consultas e refeições, a interação dos visitantes com as Entidades mostrava certo conhecimento e familiaridade com as práticas religiosas, sua sequência e significação. Como reflexão, me ocorreu na ocasião que o culto aos Orixás e Entidades, já era uma realidade nesta porção da Amazônia Ocidental.

Eis que me deparo com mais dois acadêmicos, conhecidos de vista, da UEA. Aproveito e estabeleço contato com a finalidade de saber mais sobre a Umbanda na cidade. Fico sabendo, por intermédio desses, que em Tabatinga havia cinco terreiros, e que ali na festa para *Ogún*, havia um Pai de Santo conhecido por Pai Raimundo de Manaus.

Por volta das uma hora da manhã, Pai Raimundo chama as entidades para a dança e fazer o “encerramento do Tambor”, expressão que a princípio causou-me estranhamento e passei a me ater ao que viria ocorrer. Foi explicado pelo mesmo que, após aquele momento ritual “Fechar o Tambor” nenhuma entidade iria “baixar”, aquelas que quisessem ficar “em terra”, poderiam, mas a Festa para *Ogún* estaria encerrada. Após isso, umas três cantigas foram entoadas e por fim todas as Entidades apoiavam uma espécie de bandeira, com um grande pano branco se dirigiram a tocadora do Tambor, em movimento de sobe e desce enquanto o som (vozes e do tambor) diminuía até silenciar por completo. Estava encerrado o Tambor ao som desta cantiga:

Libera a linha, encoste o brinquedo.

Libera a linha, encoste o brinquedo.

Não deixa passar mais ninguém, não deixa passar mais ninguém!

Libera a linha, encoste o brinquedo.

Libera a linha, encoste o brinquedo.

Não deixa passar mais ninguém, não deixa passar mais ninguém!

Libera a linha, encoste o brinquedo.

Libera a linha, encoste o brinquedo.

Não deixa passar mais ninguém, não deixa passar mais ninguém!

²⁰A dança ritualística, realizada em torno de um poste central nos terreiros, nessa ocasião era executada de acordo com o espaço retangular, sem, no entanto, comprometer a estrutura da mesma. Enquanto os movimentos lineares, de “vai e vem” se assemelhava aos movimentos das ondas, onde, por meio de três a quatro passos ritmados os dançantes de deslocavam da direita para a esquerda, obedecendo às cantigas e alternando-se entre estas duas danças.

Libera a linha, encoste o brinquedo.

Libera a linha, encoste o brinquedo.

Não deixa passar mais ninguém, não deixa passar mais ninguém!

Ao escutar a cantiga, observo atento ao ritual que as entidades e alguns Filhos de Santo praticavam. O Tambor fica em “silêncio” enquanto as Entidades ficavam em terra, em comunhão com os visitantes, fazendo uso de bebidas e cigarros, conversavam sobre vários assuntos e os Caboclos davam conselhos aos Filhos de Santo.

Após aplausos, Entidades, Filhos de Santo e visitantes, felizes comemoram mais uma Gira, em que tudo fluiu bem, nada de incidente e momentos de fé vivenciados. Somos convidados a sair do pequeno barracão e ir ao pátio onde uma equipe composta de seis filhos (as) de Santos nos aguardava.

Uma refeição²¹ foi servida, junto com refrigerante e cerveja a todos. As Entidades voltaram a consultar e conversar com os presentes, enquanto uma mesa era posta no quintal para o Pai Raimundo e demais convidado além das entidades “papearem”. Percebi que ali era o momento social, para não falar profano, da festa.

A experiência religiosa neste momento me leva a refletir sobre a dualidade sacro-espacial, apontada por Mircea Eliade (2010), possuidora de significados tidos como “sagrado” por fazer a comunicação com o cosmo e assim o uso da ritualística religiosa confere status do espaço primordial, representada pela varanda-templo. E o “profano”, dada a vivência mundana em comunhão entidades-humanos, o que me indicava aquele quintal quando os simpatizantes aguardavam o desenvolvimento da festa.

Eliade, na introdução da obra datada de 1956, diz que “o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas” (ELIADE, 2010, p. 20), situações estas revividas pelo homem religioso da Umbanda, ao qual, segundo minhas reflexões, ao sentar a mesa junto aos visitantes na varanda, as entidades estão entre eles em uso do corpo dos médiuns; elas assumem socialmente a existência profana dos seus filhos, mesmo que momentaneamente, nos intervalos da festa.

Antes de encerrar e as entidades deixarem seus médiuns, os visitantes foram convidados para participar da festa em homenagem aos Ciganos, na casa da Mãe Lilian, no sábado, dia 27 de Abril, a partir das 19 horas. Ao chamado do Pai Raimundo, as entidades

²¹ Neste caso, a refeição, assume um contexto sacro pelo fato de ter sido servida no terreiro.

foram para frente do altar, e ao seu comando, deixaram os médiuns. A festa em homenagem a *Ogún* terminou perto das três da manhã.

Retorno para casa estimulado a refletir sobre o que presenciei durante a noite. A forma de organização dos rituais festivos; as funções hierárquicas das pessoas presentes; quem eram os visitantes; como distinguir os terreiros que prestigiaram a Festa para *Ogún*? Quais as danças e os cânticos rituais? Quais entidades estiveram presentes? Porém, me questiono como participante - qual meu papel naquela cerimônia? Quem eram os acadêmicos interlocutores? E, sobretudo, quais os próximos interlocutores a consultar.



Figura 1. Festa para *Ogún*. Momento de abertura do Ritual Festivo, tendo como celebrante o Pai Raimundo (Direita, sentado na cadeira), o abatazeiro (Esquerda. O pequeno Altar e abaixo deste, velas acesas pelos Filhos de Santo (em reverencia aos Orixás).

Na fotografia acima, pode ser observado os detalhes da casa utilizada para o ritual festivo religioso. Ela não apresenta uma estrutura de um Terreiro, no entanto, o espaço ritual fora preparado para que se exerça a função religiosa marcada pelo ato devocional presente no ato de celebrar uma festa em agradecimento a *Ogún*. A familiaridade observada, naquele momento, era que aquelas pessoas já transitavam em terreiros antes “invisíveis” ao meu duplo olhar – afrorreligiosos e pesquisador.



Figura 2. Festa para *Ogún*. Entidade Cigana executando a cura, por meio de passe em uma visitante. Foto: Reginaldo Conceição. Pesquisa de Campo. Esteve presente, o aluno Adriano Lima, Abril de 2013.

Naquela noite, outras três pessoas que estive observando receberam passe da Cigana, todas eram mulheres com idade aparente de 35 a 50 anos. De igual modo, vimos Caboclos fazendo previsão para jovens com uso de charuto e até mesmo em cuia com cerveja, ao qual era soprada fumaça do cigarro que fumavam.

Dada a minha condição de primeiro contato com esta expressão religiosa adoto um lugar de observação no canto da área destinada aos assistentes sem, ao menos, me identificar para a grande maioria. Abson, o anfitrião e Pai Raimundo, ao final da festa, me chamam para sentar junto às entidades, que fumavam e tomavam cerveja ao som de cânticos puxados pelos mesmos, sem o acompanhamento do abatazeiro.

1.2 Segundo Caminho: Festa dos Ciganos no Tambor de Mina²², casa de Mãe Lilian

No dia vinte e sete de abril, de 2013, às dezenove horas e trinta minutos, me dirigi à casa de Mãe Lilian, no endereço levantado na ocasião da festa de *Ogún*, junto com Francisco de Assis²³, então acadêmico da UEA, com o qual me informara onde se localizavam os demais Terreiros em Tabatinga. Ali sou recebido por uma jovem, logo disse que me conhecera na ocasião da Palestra realizada na escola Pedro Teixeira. Ela me direcionou ao terreiro, no fundo da casa, antes, porém, me apresenta sua Mãe Lilian, a proprietária e dirigente da casa religiosa.

De nacionalidade colombiana, Armando possui dupla cidadania, (brasileira e colombiana), como uma parcela da população da fronteira. Foi iniciado no Tambor de Mina pelo Pai Raimundo e estava recebendo sua obrigação de cinco anos. Sua Cigana seria a entidade que viria naquela noite.

O terreiro, cujo croqui encontra-se no final desta seção, é uma construção de aproximadamente 8 x 7, com dois ambientes, sendo um quarto, espécie de camarinha, *Peji*²⁴, além de um salão, estava enfeitado para a Festa dos Ciganos. Ao centro um Altar com imagens de Santos Católicos e *Voduncis* / Orixás da Mina sobre uma mesa improvisada. Do lado esquerdo, ao chão, imagens de caboclos ou encantados enquanto do direito, um garoto com fios de contas e vestido de branco com o Tambor. Mais tarde soube, por intermédio de uma visitante, que se tratava do filho biológico e espiritual do Pai Raimundo, sendo iniciado como *Ogã* estava ali ajudando o pai na obrigação do seu então irmão de *Asé*, Armando.

Enquanto aguardava sentado no salão, em companhia de Francisco de Assis, observava os visitantes e filhos de Santo que chegavam a cada momento. Uns se acomodavam no salão, outros na área, enquanto os Filhos de Santo adentravam a casa para vestir as roupas

²² Em Tabatinga, a questão da “pureza étnica”, não é algo presente nos terreiros. Assim sendo, fico à vontade para citar Mundicarmo Ferretti, quando ela conceitua “Tambor de Mina” “uma religião de matriz africana organizada no Maranhão na primeira metade do século XIX (...). As “nações” da Mina maranhense mais referidas atualmente em São Luís são: Jeje, Nagô, Topá, Cambinda, Caxias (Caxeu?) ou Mata (...) e Fanti-ashanti” (FERRETTI, 2012, p. 24-5). Na ocasião, estavam sendo louvadas as entidades da Linha do Oriente.

²³ Acadêmico em que na ocasião estava produzindo seu trabalho de conclusão de curso sobre os “Benzedeiros em Tabatinga”. Sua ida ao terreiro se fez por conhecer o local e também no intuito de tentar identificar, entre os presentes na cerimônia, algum Benzedeiro e praticante do Culto aos Orixás. Na festa, apenas uma senhora, que mais tarde incorporava um Caboclo foi a única reconhecida, entre os entrevistados para seu estudo, identificada como Benzedeira. Durante as outras visitas aos terreiros, não identificamos Benzedor “afrorreligiosos” em atividade. Mas, apenas um senhor, que se diz ex-Benzedeiro e praticante – afastado da Mina durante as entrevistas com o pessoal do terreiro. O trabalho foi defendido em novembro de 2013.

²⁴ Quarto do Orixá. Local reservado de acesso limitado até mesmo para os iniciados no Culto. Nele ficam os assentamentos dos Orixás que posicionados em estrutura decrescente, indicam a hierarquia dos Orixás do Terreiro. O *Ogã* iniciado para manter o *Pejí* em ordem, arrumado e sempre com velas acesas, água nas *quartinha* e *quartilhões* (potes de barro em tamanhos variados) é o *Pejigã*.

brancas. Conteí que havia cerca de vinte e cinco pessoas, a maioria mulheres e duas dessas grávidas. Três crianças corriam livremente pela área.

Às oito horas, aproximadamente, o jovem *Ogã* inicia o “toque” no Tambor, os dançantes, cerca de 20 pessoas ao todo, saíram da casa em procissão, dançavam rumo ao salão. Os visitantes ficavam de pé aplaudindo-os. Logo as danças eram alternadas entre movimentos circulares e retilíneos em “vai e vem” até que Pai Raimundo entra em transe e sai para vestir a entidade. Enquanto isso, outros filhos de Santo também entraram em transe e aos poucos iam se trocando, em ajuda mútua com aqueles que não entraram em transe.

Sem a habitual chuva, vários Filhos de Santo da Umbanda estiveram presentes na Gira da Cigana. Vejamos algumas fotos abaixo:



Figura 4. Vista parcial do terreiro. Fonte: Pesquisa de campo no terreiro da Mãe Lilian, Maio de 2013.



Figura 5. Pai Raimundo com *Adja* em mãos inicia a festa da Cigana. Fonte: Pesquisa de campo no terreiro da Mãe Lilian, Maio de 2013.



Figura 6. Entrada da Cigana. Fonte: Pesquisa de campo no terreiro da mãe Lilian, Maio de 2013.



Figura 7. Baile da Cigana. Fonte: Pesquisa de campo no terreiro da Mãe Lilian, Maio de 2013.



Figura 8. Filhos da Umbanda aplaudem a Cigana da Mina. Fonte: Pesquisa de campo no terreiro da Mãe Lilian, Maio de 2013.



Figura 9. Entidades da Umbanda bailam na Mina. Fonte: Pesquisa de campo no terreiro da Mãe Lilian, Maio de 2013.

Cada Entidade que incorporava era convidada a puxar sua cantiga. As danças continuavam. Já não cabia espaço no pequeno salão e a área externa foi incorporada ao espaço da dança. Armando, agora incorporado por sua Cigana Dinorá, sai ao Salão e é aclamada pelos presentes; ele dança junto à entidade do Pai Raimundo, a Cigana da Estrada, por quase uma hora. Observo que as cores das roupas não me eram familiares, tão pouco as cantigas aos *Voduncis*, porém, os rostos dos dançantes, todos de trajes brancos, pano-de-cabeça e guias no pescoço, eram, em partes, aqueles que viram na festa de *Ogún*, dias antes. Ao entoar a cantiga, “eu quero ver quem vem, eu quero ver quem é ainda vem caboclo bom, no balanço da maré”, vários filhos de santo entram em transe com os caboclos. Distribuem flores e se despedem de todos. A festa segue, enquanto é servida a refeição aos visitantes.

Enquanto isso, as grávidas eram assistidas por uma entidade Cigana Rainha e por seu Boiadeiro. Outros jovens que buscavam de passes e consultas também foram atendidos nessa ocasião pelas mesmas entidades. Atento, observo que o Tambor foi silenciado pelo *abatazeiro*, enquanto uma refeição composta de “salpicão”, acompanhada de refrigerante era servida e a maioria dos visitantes se alimentava, ao mesmo tempo em que as entidades, sentados em círculo tomavam cerveja e conversavam.

Chama-me a atenção entre os dançantes, um jovem de média estatura e falante de um “portunhol”, tal qual se aproximava da sonoridade do espanhol falado no Peru, seria um indicativo de que a Umbanda, no contexto transfronteiriço, havia chegado ao país vizinho. Momentos depois - o observo entrar em transe e logo lhe retiram do salão para que suas

roupas fossem trocadas. De camisa listrada, chapéu e um cachecol. Estava ali, Seu Zé Malandro como ele mesmo se identificara, em pontos por ele entoados.

Momentos após, por volta da meia noite, às Entidades são convidadas, pelo som do Tambor, a voltar ao salão. É explicado que, devido o horário, o Tambor tem que ser encerrado “para evitar conflitos²⁵ com os vizinhos”. Logo, foi entoado o cântico de “encerrar o Tambor”, com a recomendação de que, após aquele momento, não mais seria possível o transe das Entidades que “ainda não vieram”.

A partir deste momento, entidades e humanos sentaram à mesa, beberam e conversaram com animosidade. Conheci Dona Herondina, uma das Entidades mais assediadas pelos filhos de Santo. Em conversa com ela, soube que se tratava da protetora do Jairo, um dos líderes religiosos da cidade, portanto, Pai de Santo da Umbanda e que seria filho de Santo do Pai Edinho (que não se encontrava na cidade). Por Dona Herondina, fui convidado a ir à sua festa, que seria realizada na casa de Dona Lúcia²⁶, em data que o Jairo iria me avisar posteriormente.

Francisco de Assis me chama a atenção ao fato de que uma senhora que ali estava incorporada com um Caboclo, seria a benzedeira que ele havia conhecido durante seus estudos. Aproveitou e foi conversar com ele. Seu Zé Raimundo, um Caboclo Boiadeiro que incorpora num jovem rapaz, que se chama Emerson, atualmente militar do Exército Brasileiro, também sentado à mesa, conversa comigo e diz que seu filho, havia saído da Umbanda e estaria em “estágio de aprendizagem do Candomblé”. Sinalizando satisfação e contentamento com o mesmo, pois estaria lhe “obedecendo e fazendo tudo certinho”.

Entre risos, consultas, cantigas e brincadeiras já se aproximavam das duas e meia da manhã de domingo. Aproveito e puxo conversa com Seu Zé Pelintra. Ele confirma minha suspeita enquanto a nacionalidade do seu filho quem reclama da sua língua “enrolada”, ao mesmo tempo em que solta risos. Embora seu filho, Luís, que é militar da Marinha do Brasil, não estivesse presente Seu Zé Pelintra diz que o irmão do seu filho, o Rocha, peruano por ascendência familiar, recebe Seu Zé Malandro.

Aqui, caberia uma reflexão dual destas entidades carinhosamente denominada pelos umbandistas como “povo da rua”, que incorporam nos dois irmãos biológicos e de dupla nacionalidade – brasileiro de nascimento e peruano por laços paternos assumem por influência afroreligiosa, vínculo de outro grau de parentesco familiar.

²⁵ O objetivo desta decisão é evitar que vizinhos chamem a Polícia Militar pra intervir no “sucesso”. Ou ainda que possam evitar o apedrejamento do recinto, conforme afirmava a Dona do terreiro.

²⁶ O barracão de Umbanda é de propriedade da Dona Lúcia que possui um Filho de Santo. Jairo, por possuir filhos de santos e não ter edificado seu Terreiro, usa o espaço e “dá vida ao Barracão de D. Lúcia”.

O número de visitantes já diminuía significativamente, aponto das Entidades ser maioria no quintal da casa de Mãe Lilian. Logo, Pai Raimundo, as convoca e, aos poucos, a reversão do transe, traziam os filhos de Santo de volta.

Até o momento, as relações de pesquisa se davam por meio de convite oral dada a participação nas atividades festivas anteriores. Aos poucos, o papel de “convidado” aliado a de “pesquisador” fica oscilando, ante a presença nos rituais festivos e posterior participação nas rodas de conversa, realizadas após as festividades, momento de maior interação entre entidades e simpatizantes da Umbanda na fronteira.

As observações de cada momento festivo são reforçadas com novos convites de “aniversários” das entidades nos distintos terreiros. Neste momento, a familiaridade com os praticantes da Umbanda, vai sendo estabelecida e o conhecimento espacial dos Terreiros se constituindo.



Figura 10. Croqui do Terreiro de Mina. Fonte: Reginaldo Conceição da Silva. Abril de 2013.

Vemos acima que o Terreiro é localizado no fundo da Casa da Mãe de Santo. Construído de alvenaria, o vão maior possui dois compartimentos, sendo um amplo salão e o

*ronkó*²⁷. Ao centro. Em frente a porta, fica o Altar e ao lado direito deste o Tambor. Separado, há uma pequena casa dedicada a *Exú*, de uso restrito a Mãe de Santo. O espaço externo ao terreiro não é coberto e o chão não é cimentado. Nesse espaço, após as cerimônias festivas, Entidades e médiuns se confraternizam por longo tempo sentado nas mesas enquanto a refeição é servida para os visitantes.

1.3 Terceiro Caminho: uma “Gira”²⁸ mista de Caboclo e Preto-velho na casa de Mãe Lúcia e Pai Jairo

Em cinco de Maio, de 2013, já no início da noite, recebo mensagem do Pai Jairo, de que, naquele dia, haveria um toque de Umbanda. Deixo as atividades caseiras de lado, tomo banho e me dirijo ao Terreiro em que ocorrerá o toque.

O “barracão” de Umbanda fica ao fundo da casa de Mãe Lúcia, que por sua vez, fica ao lado esquerdo da Igreja Matriz, de Tabatinga, ao lado de um hotel. É um barracão simples, de madeira, medindo aproximadamente 5 x 6m, coberto de zinco, vão único. Sua entrada se faz pela casa de Mãe Lúcia ou pelo portão de madeira lateral, que faz divisa com o muro do hotel. Possui uma porta central e duas janelas laterais à porta. Em frente à porta, um Altar onde estão presentes Santos Católicos e no lado, no chão, esquerdo, há o espaço destinado ao Tambor, e no lado direito entidades da Umbanda, como os caboclos. No sentido das janelas, no lado direito vêm às imagens dos *Pretos-Velhos* e, no lado esquerdo, as imagens de *Erês*.

Neste momento, não vejo a existência do poste central, de *cumeeira* e *intoto*. Na condição de *Pejigã*, busco essas referências de altar, para me situar quem seria o guardião espiritual do terreiro. Percebo, portanto, que não são comuns, até o presente momento - tais representações simbólicas do mundo materializadas nos templos religiosos da cidade. Os espaços santuários são os quatro cantos do terreiro.

Essa representação simbólica do espaço-templo, agora assume uma materialidade mítica, problematizada por Eliade (2011, p. 56), “se o Templo constitui um *imagomundi*, é porque o Mundo, como obra dos deuses é sagrado”. No caso do Terreiro da Mãe Lúcia, a representação simbólica do mundo, frente ao zelo com as entidades que nele “baixam” está em vias de consolidação, dado o uso compartilhado do terreiro, onde transitam em média 40 pessoas durante as atividades festivas ou giras.

²⁷ Camarinha é o quarto sagrado em que poucos iniciados possui acesso.

²⁸ Termo utilizado para designar o ritual músico - dançante, cujo movimento é circular. Pode ser Gira de Caboclo, Gira de *Exú*. Nesses dias as entidades “baixam” para dançar, como oposição aos dias que as mesmas “baixam” para trabalhar.

Atraso ao chegar devido à chuva e não vejo a abertura da sessão. Ao adentrar o terreiro, observo uma entidade e indago a um dos médiuns presentes quem estaria ali, sorrindo ele diz que se trata do “*Preto-Velho do Pai Jairo*” e completa que “em várias festas ele vem”. Após puxar seus pontos, senta-se em seu canto, logo um filho de Santo lhe traz café preto e charuto. Seu comportamento durante a noite foi de pouca e muita observação o comportamento dos presentes.

Outros *Pretos Velhos* baixaram no terreiro e logo cantavam. Seus cantos falam da luta pela sobrevivência em tempos da escravidão. Por vezes, os *Pretos-Velhos* conversavam, sem o som do tambor, com o público presente. Logo foram embora. Não houve tempo de me aproximar em virtude das condições temporais – chovia torrencialmente - e do lugar, já disputado pela atenção a ser dispensada para as entidades presentes que atendiam aos visitantes, sobretudo a mulheres, dentro do pequeno barracão.



Figura 11. Pai Benedito puxa seu ponto. Fonte: Pesquisa de campo no terreiro da mãe Lúcia, Dezembro de 2014.



Figura 12. Pai Benedito e entidades chegam. Fonte: Pesquisa de campo no terreiro da mãe Lúcia, Dezembro de 2014.

Com a ida dos *Pretos-velhos*, o tambor anuncia a segunda parte da Gira. Em poucas cantigas, já avistei alguns médiuns incorporando com Caboclos. Foi um ritual relativamente rápido, porém com várias manifestações de entidades até então que eu não conhecia. Ainda assim, contei umas vinte e seis pessoas no pequeno barracão, as maiores já vistas nas festas anteriores se aglutinavam onde menos molhava a chuva. Do lado de dentro, reconheci algumas entidades vistas na casa do Abson, outras, porém, eram novas para mim. Prestigiei aproximadamente dez cantigas, haja vista as longas pausas que eram dadas pelas entidades ao

entoar os cânticos. Aos poucos penetrava na rede de relações e de trocas entre os praticantes que frequentavam terreiros, e entre conversas, estávamos convidados para as festas já em planejamentos nas casas de Umbanda que constituem uma unidade social.

Entendo aqui que o termo “unidade social” faz alusão ao fato de ser a Umbanda uma religião agregadora. Visto que, entre as casas visitadas, as presenças de Filhos de Santo se repetiam em grande proporção, não percebendo, portanto, até aquele momento, que cada terreiro possuía uma quantidade significativa de Filhos de Santo. A formação de uma “comunidade” poderá refletir, no processo de entendimento entre as partes afrorreligiosas, distintas em nomenclatura (Tambor de Mina e ou Umbanda). Com base nos estudos de Benedict Anderson (2008) posso indagar o que representaria uma diminuição relativa dos afrorreligiosos, para atender a cada “nação” específica.

Ao se aproximar das vinte e três horas, as atividades foram encerradas, já sob uma fina chuva muitos visitantes já haviam ido embora. Em conversa com Pai Jairo, me informa que encerrou cedo por causa da chuva e por receio de que os vizinhos ligassem para a Polícia, como de fato já fizeram antes.

Nesse momento, indaguei se esse era o motivo da viatura ter passado pelo local por volta das vinte e duas horas. Como resposta, ele apenas foi categórico. “Sim. Passam direto, mas nunca entraram”. A afirmação obtida me lança para outra situação que permeia o fazer afrorreligioso, agora sob a intervenção do Estado durante estes momentos festivos. Percebi elementos contraditórios na afirmativa do Pai Jairo e me lanço a investigar a passagem sistemática da Polícia Militar em frente ao terreiro. A festa encerrou sem o momento de comunhão pós-toque, e todos foram para casa.

Até esse momento não obtive mais detalhes sobre o fato da Polícia Militar estar “monitorando” o terreiro da Mãe Lúcia, trata-se de uma situação em que a “ordem simbólica”, compactuada com o “silêncio” foi duplamente imposta ao fazer, simbolicamente, a passagem pela rua em frente ao terreiro e, com isso, causar temor á comunidade religiosa o que provocaria o fim da festa. Como reflexão desta ação da Polícia Militar, ficou: A intolerância religiosa vem por parte do Estado? A serviço de quem estaria a Polícia Militar? A presença policial e a intolerância religiosa no Terreiro serão tratadas no Capítulo IV.

1.4 Quarto Caminho: A festa para Cabocla Herondina na casa de Mãe Lúcia

A Mãe Lúcia é uma das antigas moradoras de Tabatinga assim como é uma das primeiras filhas de Santo da Umbanda da cidade. Sua residência, construída de alvenaria fica no bairro Centro, vizinha da Igreja Matriz, de Tabatinga, cuja área ocupa toda uma quadra.

O barracão fica localizado no fundo da casa de Mãe Lúcia. A entrada se dá por um pequeno portão lateral, ou por dentro da sua residência, de alvenaria, que também serve de apoio do centro religioso, seja para o preparo dos alimentos ou para vestir as entidades que incorporam no salão.

Era dia 03 de maio de 2014, uma noite de sábado, tempo sem chuva, o pequeno salão estava muito bem arrumado. Seria realizado naquele dia, o “aniversário” da Cabocla Herondina na “coroa” do Jairo. Este por sua vez organizara um toque em homenagem a sua protetora. Chego por volta das 19 horas já havia cerca de vinte pessoas, entre elas uma criança.

O Terreiro já ornamentado estava cheio de Filhos de Santo, a maioria vestidos de roupas brancas, alguns com suas guias no pescoço. Quanto aos visitantes calculei que somavam quinze pessoas.

Por volta das 21 horas, o tambor anuncia o início de mais uma atividade. Contam-se cerca de vinte e cinco pessoas na *gira*. Algumas vistas pela primeira vez em festa deste gênero. Outras, no entanto, já eram conhecidas dos toques anteriores seja na Umbanda ou na Mina. Do lado de fora do barracão, contamos vinte e três pessoas. Desde crianças, a um grupo de seis adolescentes, quatro estudantes universitários, dois Homens de origem peruana, os demais visitantes eram pessoas da cidade que estavam ali por conhecerem o Jairo ou demais Filhos de Santo presentes.

Aos poucos, e no rufar do tambor, Jairo e alguns Filhos de Santo entram em transe e eram levados para a sala da casa de Mãe Lúcia para a troca de roupas. Na volta ao barracão, eram convidados para puxar seu cântico, além de receber bebida e cigarro.

Foi uma noite atípica, pela primeira vez, vejo duas *erês* na cerimônia, sentadas ao chão, enquanto os caboclos dançavam. Parte dos Filhos de Santo que ainda não entraram em transe. Eu dava atenção às *erês*, que, sentadas no chão, brincavam e consumiam doces que estavam no altar destinado às crianças, que também eram assediadas por médiuns no intuito de prestar-lhe uma rápida consulta.

Observo que, na Gira desse dia havia novos participantes e alguns estavam em

processo de desenvolvimento. Tal percepção se fez pelo estágio de consciência²⁹ e pelo *barra vento*” que quatro jovens haviam passado. Nesses momentos, eram amparados por entidades presentes – seu Zé Raimundo, Cabocla Herondina Seu Zé Pelintra. A esse respeito Silva (1996, p. 95) escreve que o transe na Umbanda é “declarado semiconsciente e permitido para um numero maior de entidades, na medida do desenvolvimento mediúnico do fiel”. No processo de permanência do consciente individual, em detrimento da entidade que neles se manifestaria, os jovens davam a entender que sabiam da tentativa de tomada parcial dos seus corpos por um caboclo, sorrindo, se entreolhavam com um olhar de satisfação, pela convicção de que breve estariam sendo “tomados” pelos guias, dando assim continuidade familiar para o Pai Jairo assim como para Samuel, indicados como pais de santo dos jovens.

A Cabocla Herondina dançava no barracão enquanto mais caboclos chegavam. Após ela dispensar as *erês*, as médiuns receberam seus caboclos que também passaram a dar atenção aos visitantes, tanto os que se encontravam dentro do barracão, quanto aos que estavam fora.

A gira transcorria bem e eu ainda observava os quatro jovens que ali o avistara pela primeira vez. O que me chamou a atenção foi as seguidas tentativas de transe e a rápida vinda das demais entidades para auxílio destes pois o ato de tentativas de manifestação por meio do transe e posterior incorporação, eram assistidos pelos caboclos mais velhos, que realizavam ritos com intuito dos médiuns serem tomados por caboclos mais novos. Minha observação era evidente que dado estágio inicial de entrada na Umbanda, esses jovens não eram “tomados” pelos caboclos. Apenas sentiam suas vibrações, tirando-os levemente dos lugares em que se encontravam. Os caboclos mais velhos se aproximavam e ora puxavam para a dança, outrora ritualizavam sob a “coroa” - cabeça - do neófito com a passagem de pano sob sua cabeça, ainda fazendo-o ingerir bebida, ou ainda soprando-lhe fumaça de charuto ou cigarros.

²⁹Momento de conversas entre alguns jovens que, tão logo após “tentativa” de apropriação do corpo do médium por uma entidade, estabelecia-se com os outros ao sair do barracão.

Essa situação foi observada cerca de seis vezes em uma única noite.



Figura 13. Dona Herondina (ao centro do Terreiro) canta e dança na gira. Fonte: Pesquisa de campo no terreiro da Mãe Lúcia, Maio de 2014.



Figura 14. Marinheiro Fernando canta e dança na gira. Fonte: Pesquisa de campo no terreiro da Mãe Lúcia, Maio de 2014.

As tentativas de transe envolviam rápidos pulos articulados com o balançar dos braços e cabeça, bruscos movimentos laterais, violentos rodepeios, sempre acompanhados por olhares curiosos (dos visitantes) e aos cuidados dos Filhos de Santo mais avançados em estágios de desenvolvimento. A primeira vista, assemelha o estágio de embriaguez (o que permite intuir que a entidade seria um *Léguas*) ou ainda, nos casos dos rodepeios, a (entidades indígenas). A situação foi observada cerca de seis vezes em uma única noite, algo que apenas as entidades mais evoluídas afirmam com precisão o futuro membro da comunidade.

Essas observações foram colhidas a partir de acompanhamento durante as conversas dos Filhos de Santo, que, avidos em “deduzir” quem viria nascer aquela noite. Atento, apenas observava, quieto, toda aquela eufórica agitação que encenavam os quatro jovens em estágio de transe.

Em diversos momentos, as entidades saíam para render atenção aos visitantes que estavam do lado de fora do barracão. Eram momentos para uma rápida consulta ou passes com intuito de tirar mazelas do copo físico, usando para isto, a bebida e os fumos que dispunham no momento.



Figura 15. Jovens em transe no estágio inicial de desenvolvimento sendo amparados por uma entidade. Fonte: Reginaldo Conceição. Pesquisa de Campo. Maio 2014.



Figura 16. Ritual de cura dentro da gira. Fonte: Pesquisa de campo no terreiro da Mãe Lúcia. Maio 2014.

Observo, contudo, que este momento também é de aprendizagem dos médiuns, pois como princípio, a Umbanda preza pela caridade, pela bondade, pela união e pela fé acionada na mente do fiel e da pessoa que recebeu o tratamento, já amplamente difundidos pelo Caboclo de seu fundador, Caboclo das Sete Encruzilhadas, no momento de sua fundação no início do século XIX.

O contato com os praticantes da Umbanda do Terreiro da Mãe Lúcia, percebo que estes princípios são acionados nas brincadeiras durante os intervalos, o que dispensa os olhares para os eventuais conflitos internos existentes. A celebração da *Gira* estimula a união.



Figura 17. Consulta Oracular com o uso do Charuto direto com Entidade Indígena, em dia de Festa Pública. Fonte: Pesquisa de campo no terreiro da Mãe Lúcia. Maio 2014.

Por volta das 23 horas, uma refeição é servida e a própria Cabocla Herondina, cumprimentou um a um dos presentes, desejando votos de boas vindas à sua festa. Se a pessoa ainda não tivesse feito à refeição, solicitava um dos ajudantes que providenciasse. Durante este momento, o tambor continuava a ser tocado por um jovem que depois veio a ser incorporado por seu Caboclo, sendo substituído por outro tocador.

Passando pouco tempo da meia noite, Cabocla Herondina convoca as entidades para o barracão. Agradece a presença e diz que iria embora, mas que os visitantes e os demais caboclos e *Exús* poderiam ficar. Na ocasião, chamou a atenção para que as mesmas não deixassem os filhos com sintomas de embriaguez, a ponto de passarem mal, e outras mazelas. Assim, saiu do barracão, abraça os visitantes agradecendo-os a vinda e adentra o terreiro entoando o cântico de encerrar o tambor.

Tal observação tem como base buscar uma relação proximal entre os centros de Mina e Umbanda dentro do município de Tabatinga e por outro lado, indicar a possibilidade de um “trânsito religioso” (a ser discutido mais adiante do capítulo 2), dos sacerdotes que realizam rituais na cidade de fronteira, tendo como rota Maranhão, Pará e o próprio estado do Amazonas, como maiores centros urbanos onde a Mina é tida como modalidade afroreligiosa.



Figura 18. Momento de confraternização entre entidades e visitantes. Fonte: Pesquisa de campo no terreiro da Mãe Lúcia, Maio de 2014.

Após o ritual de encerrar o tambor, várias entidades entraram em transe de partida deixando seus filhos em bom estado. Chamo a atenção para o fato de não ter observado nos outros toques, evento de embriaguez, desta vez não foi diferente. Algumas entidades foram falar com Pai Jairo e logo partiram. Por volta de uma hora da madrugada a festa já havia encerrada.

1.5 Quinto Caminho: Reflexões para o encaminhamento da pesquisa etnográfica

A minha inclinação e desejo de estudar o as religiões afro-brasileiras vem da minha iniciação, ocorrida em 19 de Janeiro de 2004, desde então a vivência dentro de um terreiro, participando de todos os rituais, aliada à vida acadêmica, iniciada em 2001, possibilitaram um campo de estudo que, desde então, passou a fazer parte dos estudos.

Com formação em Geografia, fez com que, a abordagem conceitual e metodológica, direcionasse os estudos para a compreensão da relação dual espaço-tempo diante das práticas ritualísticas. Com a minha entrada na UEA, especificamente no Centro de Estudos Superiores de Tabatinga – CSTB e, posteriormente, a minha participação dentro do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia - PNCSA, sobretudo, dentro do Núcleo de Cartografia Social da Amazônia, em Tabatinga, - NCSA, aguçou-me um olhar para os povos de comunidades tradicionais da fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia, nesse caso em especial, para quem pratica os rituais, ou seja, o “agente ritualizador”.

O *survey* realizado em 2013, no entanto, possibilitou com mais profundidade, estabelecer relação de pesquisa junto aos povos tradicionais de terreiros de Tabatinga e seus pais de Santo, residentes em Manaus. Realizando uma conversa informal, com Pai Raimundo e Pai Edinho, na ocasião de minha ida para Manaus em 2014, me contavam sobre o processo de entrada na religião afro-brasileira e tentar compreender o processo de construção da identidade afrorreligiosa dos povos de terreiro da Umbanda em Tabatinga e buscar informações sobre as construções; só mais tarde fiquei sabendo que o termo é “firmação”³⁰, dos centros religiosos na fronteira.

De tudo isso e novas articulações intelectuais me fizeram repensar o campo da pesquisa na qual a perspectiva etnográfica se fazia presente. Como reflexão da cerimônia,

³⁰Termo usado para designar edificação das casas de umbanda. Segundo descrição do Pai de Santo Edinho, se assemelha aos do Candomblé, mas não entrou em detalhes. Em Tabatinga, por exemplo, o terreiro da Mina é “firmado”, estando sob responsabilidade do Pai Raimundo. O único terreiro firmado para a Umbanda é da Mãe Vani, ao qual não presenciei nenhuma cerimônia festiva.

percebi que há uma sobreposição de cultos Umbanda e Tambor de Mina em Tabatinga, tal qual penso numa situação de transito entre os participantes da Umbanda em todas as casas, sobretudo nas cerimônias festivas, haja vista que cada credo afrorreligiosos, possui suas especificidades litúrgicas e rituais.

Durante este processo decidi, dada à participação dos filhos de santo do Jairo ter uma “transitoriedade” nos demais terreiros, pois realizar os estudos apenas no terreiro da Mãe Lúcia com parceria do Pai Jairo, em situação específica de festividades.

As descrições apresentadas, a princípio, fazem questionar o sentido das práticas religiosas, empreendidas por Pai Jairo, neste contexto de transito e resistência afrorreligiosa, que se faz operacionalizada pelos frequentes encontros festivos.

De igual modo, a existência de uma literatura que me subsidie a refletir, critica e analiticamente, acerca dos campos de relações que constroem o mundo social (com suas regras e rituais) hierarquizado pelo domínio religioso da Umbanda na fronteira entre três Nações política e geográfica, e, de modo implícito, o “abrandamento” das fronteiras internas existentes dentro da comunidade religiosa, compactuando com a questão das fronteiras étnicas, seus códigos e regras.

A definição do posicionamento diante do objeto de pesquisa (ai inclui o contato com os interlocutores, a seleção do conteúdo-espaco - tempo observável e a familiaridade com o método de pesquisa) torna cada participação em momento impares na medida em que a produção do conhecimento sobre a Umbanda, nesta situação histórica, converge para inserir na historiografia da Amazônia, um capítulo sobre a afrorreligiosidade, no contexto de fronteira para além do Amazonas.

O mapa abaixo aponta o que chamo de “movimento situacional” da Umbanda na Fronteira Brasil, Peru e Colômbia. Sua produção foi realizada após as entrevistas com os praticantes da Umbanda, sobretudo na percepção de onde compram mercadorias para elaboração dos serviços mágico-religiosos e iniciático.

Entendo por movimento situacional o processo de trocas materiais e de elementos espirituais que circulam entre os espaços de realização dos cultos, bem como de realização de trabalhos inerente ao conhecimento da Umbanda, com característica transitória dada o fazer afrorreligioso religioso na fronteira.

Desse modo, percebemos que no alto Solimões, a aquisição de material é limitada a Tabatinga, onde há apenas um comerciante de produtos de Umbanda, adquiridos em Manaus, em Belém e ou Bogotá, onde é distribuído para toda a região.

Os Filhos de Santo, adquirem produtos nas cidades de Tabatinga (Brasil) e Letícia (Colômbia). Eventualmente são acionadas as capitais (Manaus e Bogotá), sobretudo quando os trabalhos são mais elaborados. Dentro do conjunto de cidades do alto Solimões, não há venda de produtos religiosos, no entanto, este fato não se caracteriza como fator limitante das práticas religiosas. Percebemos também algumas tentativas de implantação de terreiros nas cidades de Atalaia do Norte, Benjamim Constant (Brasil), por intermédio de seus praticantes a Umbanda em Tabatinga, e em Letícia (Colômbia), por duas irmãs, que recebem caboclo e pomba-gira, e uma comerciante de produtos religiosos, das quais não podemos obter mais detalhes devido a negativa por parte das mesmas.



MOVIMENTO SITUACIONAL DA UMBANDA NA FRONTEIRA BRASIL - PERU - COLÔMBIA

Legenda

- | | | | | | |
|--|---------------------------------|--|--|--|------------------------|
| | Presença de terreiro de umbanda | | Coletas de folha | | Influência nos rituais |
| | Chefia de Terreiro | | Compra de produtos de umbanda | | |
| | Filhos de Santo | | Realização de serviço mágico religioso | | |

São Luis - Setembro - 2014

Mapa elaborado para compor:
dissertação de mestrando Reginaldo Conceição da Silva

- Convenções:
- Sedes das cidades
 - Hidrografia
 - Países de fronteira

1 cm = 40 km

Fonte:
Entrevistas de trabalho de campo em março de 2014,
levantamento batimétrico, IBGE 2010, ANA 2008

Cartografia:
Levi Augusto Pereira Lima
PNC/SA/UEA-USAM, PPO/CPA/UEMA

No plano da diversidade afroreligiosa na fronteira, encontramos duas “nações” em processo de formação Tambor de Mina – com um terreiro de alvenaria construído e em atividade religiosa periódica, porém com poucos filhos de santo e um terreiro em construção, mas ambos funcionam com oferta de serviços mágico-religiosos. E a Umbanda, em maior quantidade, acredita-se que chega a seis casas, sendo duas estruturadas para atuarem como terreiro de Umbanda. Os seus líderes as classificam de acordo com sua vivência prática sacerdotal. Umbanda Espírita (01) casa de alvenaria, com amplo salão onde há o altar destinado aos Santos, Orixás, Erês, Encantados, Caboclos e Pretos e do “médico”, além da casa de *Exú* e do *Egún*. Tem atividades regulares ao inerente a Umbanda e ao Espiritismo; o Terreiro de Umbanda (01) Com maior funcionamento e número de filhos, com atividades públicas num Terreiro de Madeira. Trata-se de um terreiro de uso compartilhado entre dois líderes religiosos. Registra-se também, dada à prática afroreligiosa, a Umbanda Mística - Exotérica (01), um pequeno quarto e área de madeira para atendimento a clientes com altar da Umbanda.

Com base nos relatos acima expostos, os caminhos percorridos, possibilitaram minha inserção no campo, bem como auxiliou a delimitação do objeto de pesquisa, deixando-o “falar” por si. Desse modo, a dualidade “espaço-tempo” inerente à pesquisa, a casa de Umbanda da Mãe Lúcia, em uso comum com o Pai Jairo e seus Filhos de Santo, em momentos festivos, compuseram o campo dos estudos etnográficos, em cronograma definidos por eles.

Durante três meses, durante o segundo semestre do ano de 2014, em especial de agosto a novembro, sempre que convidado pelas lideranças religiosas da ocorrência das atividades festivas para Caboclo e para *Exú* nos Terreiros de Tabatinga, sobretudo no Terreiro da Cabocla Jurema, me dirigia ao local para realizar as aproximações necessárias ao conhecimento e familiarização do funcionamento da Umbanda junto aos Filhos de Santo e demais afroreligiosos.

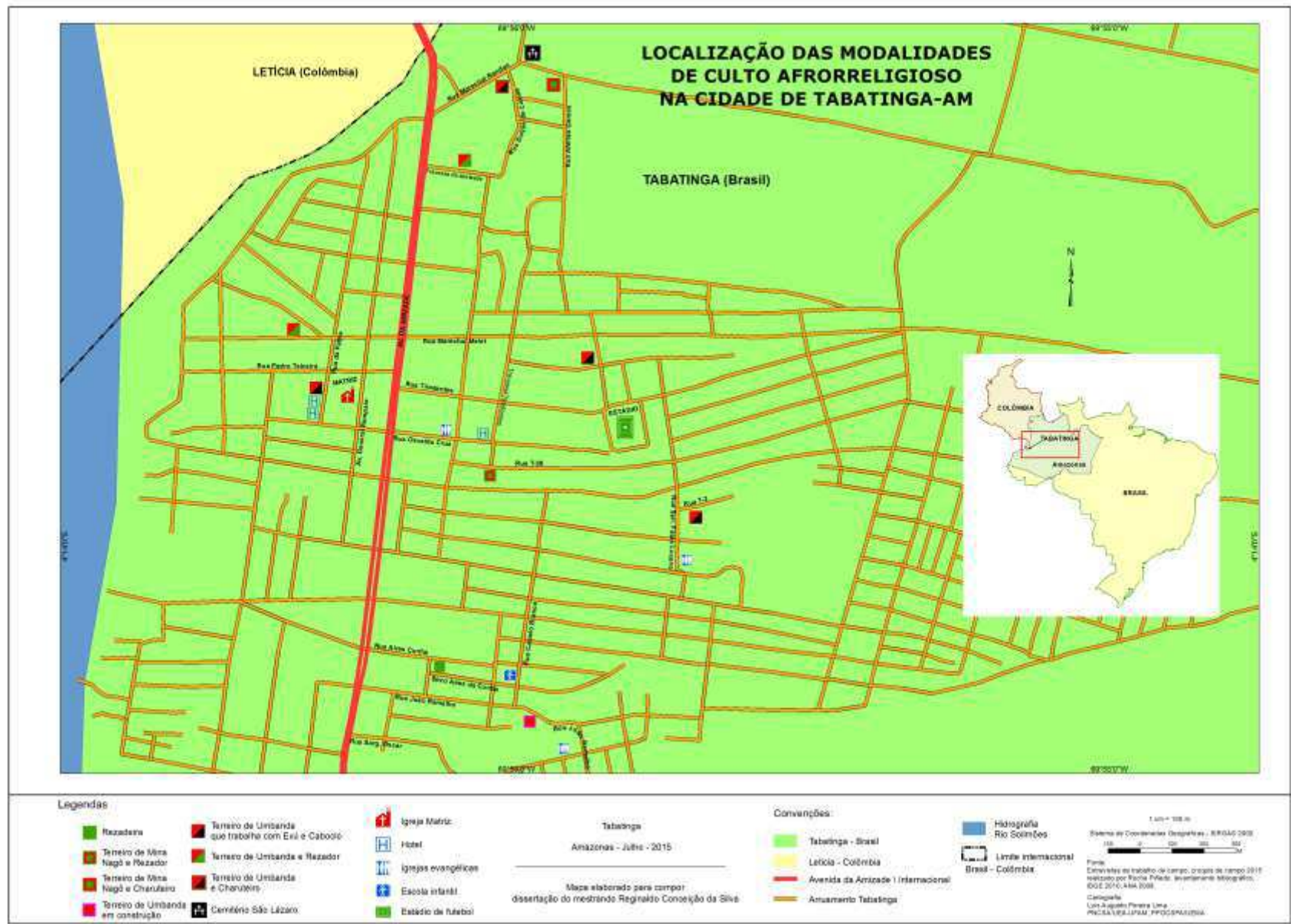
Os agentes estão apresentados pelo próprio campo. Opto por não indicar um específico dada a necessidade da convivência com todos que fazem uso do espaço terreiro, dada à singularidade e ao mesmo tempo multiplicidade de informações qualitativas que os Pais e Filhos de Santo do Terreiro podem me fornecer. De igual modo, para efeito de acompanhamento histórico, o campo será reforçado com ex-praticantes da Umbanda na década de 1980 e 1990 para fornecimento de informações temporais. Os dados que estes agentes possuem, podem não estar na memória dos atuais umbandistas.

Saliento, portanto, que a definição dos agentes de campo será “fornecida” pela vivência nas *Giras*, e pela aproximação de acordo com o desenvolvimento das observações e registro das cerimônias.

No mapa abaixo registramos a localização dos Terreiros após uma oficina de mapa junto aos Filhos de Santo do Pai Jairo, no terreiro da Cabocla Jurema, pertencente à Mãe Lúcia. Os ícones que ilustram o mapa foram idealizados pelos próprios participantes sem que houvesse discordância entre os mesmos, bem como suas cores, além da função religiosa em que possui seu líder.

Para a localização das antigas residências que funcionavam como terreiro, utilizei dos relatos dos simpatizantes da umbanda durante os anos de 1980 e 1990. Foram identificados quatro locais³¹ em diferentes bairros da cidade. Um é utilizado como residência e ainda pertencente à mesma família. Um alugado a prefeitura e funciona um posto de saúde; outro abriga um empreendimento comercial e o último teve a casa derrubada e o terreno foi vendido. Hoje há uma residência neste mesmo local.

³¹ Nenhum dos atuais moradores e proprietários autorizou divulgar que suas residências e ou empreendimentos um dia funcionou como terreiro de Umbanda. Esta situação, para os mesmos, é um “episódio” que deve ser esquecido. Relatam que “coisa de macumba” ficou no passado e não gostariam de serem associados a “isso”.



CAPÍTULO II: “NA *GIRA* DA UMBANDA”: DA CONSTRUÇÃO DO OBJETO DE PESQUISA AO EXERCÍCIO ETNOGRÁFICO

Os caminhos percorridos na construção do objeto de pesquisa, descritos anteriormente, possibilitou a reflexão epistemológica da descrição etnográfica para os “rituais” em “movimento”. Ou seja, os rituais que aconteciam nos momentos festivos ou giras, por ocasionar o uso dos espaços sagrado e profano do terreiro. Os agentes envolvidos no fazer afrorreligiosos – Filhos de Santo-Entidades-Visitantes.

O fazer religioso da Umbanda requer anos de prática e dedicação dos adeptos. Partes destas práticas são de natureza coletiva e, sobretudo, festiva. É neste espaço das festividades que empregamos nosso olhar sobre o fazer religioso em confluência de situações mágico-religiosa em interface do sagrado e profano dado a relação manifestada na tríade espaço – tempo - agentes.

2.1 Um olhar sobre a metodologia da pesquisa em Gira

Uma das etapas da formação identitária do agente afrorreligioso se faz em momentos coletivos, onde os mais velhos transmitem ensinamentos por meio da oralidade, da gestualidade e a hierarquias de acordo com a idade iniciática do neófito. Permeia vários momentos ao longo de no mínimo sete anos de intenso aprendizado, seja na consulta oracular ou consulta com entidades que por sua vez seguem para os preparativos de banhos, *ebós*, com emprego de rezas e outros encantamentos tornando o espaço de formação algo temporal, mas que o prepara e permite entrar na dimensão sagrada por meio dos rituais.

Nesse momento, ocorre a “manifestação do sagrado”, considerada por Mircea Eliade (2011, p. 17), que afirma que isto é possível, pois se diferencia do profano, de tal modo, faz parte de uma experiência religiosa que “não pertence ao nosso mundo”, mas que pode se fazer presente aos nossos olhos durante as festas rituais onde se faça presente o sagrado e profano, e é esse mesmo tempo-espaço festivo das giras o que empreendi para construção do objeto de pesquisa.

A escolha por estudar os afroreligiosos da umbanda em momento das “Giras”, me faz reportar a Michael Meslin (2014, p. 153), que afirma:

A insistência no papel do sujeito individual na experiência religiosa, por mais justificada que seja não pode dispensar-nos de procurar compreender o sentido das ações coletivas pelas quais o homem tenta experimentar o divino entrando em relação com ele.

Desse modo, o momento festivo do terreiro de Umbanda está associado à sua interação com elementos sincréticos que envolvem sua fundação e intenso diálogo inter-religioso entre o catolicismo, espiritismo Kardecista as demais religiões de origem africana, neste caso elementos do Tambor de Mina e do Candomblé³² bem como o culto indígena da Jurema, na formação da Umbanda em Tabatinga.

A festividade é para Cox (1974), citada por Roque (2012) como sendo

Um período de tempo reservado para a expressão plena do sentimento. Consiste dum irredutível elemento de prodigalidade, dum viver intensamente. [...]. Sendo a festividade uma coisa que se faz por sua própria causa, propicia-nos breves férias das tarefas diárias, e uma alternância sem a qual seria insuportável a vida (2012, p. 41).

Jânio Roque (2012, p. 39) escreve ainda que: “a festa urbana se constituiria em uma metamorfose transitória de papéis sociais, consignando uma ruptura do cotidiano funcional”, onde a transitoriedade se faz pelo “deslocamento”³³, algo visto por mim durante o estágio de familiaridade com os agentes da pesquisa, que, embora de religiões diferentes, o deslocamento destes por três momentos festivos em três terreiros e dois credos com semelhanças e diferenças festivo-ritual.

Cabe-me então situar o que entendo por momento festivo: É o tempo ritualizado no espaço ritual dotado de sacralidade pelos cânticos e instrumentos sonoros onde se vincula os saberes e práticas que completam a formação do sujeito religioso na construção da sua identidade afroreligiosa, motivada pela crença em um conjunto de deidades superiores.

A noção de identidade tomada aqui tem como base as interfaces correlacionadas as ciências sociais (antropologia, geografia e psicologia), dada a temática fazer parte de uma abordagem transfronteiriça. Com isso, não reivindico, a priori, que os estudos da identidade se

³² Por abordagem metodológica, estas duas modalidades de culto aos Orixás não serão abordados nesta pesquisa.

³³ Cito por exemplo, a obra “Os deslocamentos como categoria de análise” de Cynthia Martins. A autora não concebe quem se desloca como migrante, mas tenta “identificar como agente social” aquele que se desloca. Decisão assertiva, dada à singularidade do campo e dos agentes da pesquisa da antropóloga (2012, p. 37).

engessem, mas ao contrário disso, se molde às experiências de vida e resistência dos meus interlocutores.

Manuel Castells (1999, p. 21) concebe a identidade como sendo “a fonte de significado e experiência de um povo”. Bossé (2013, p. 223), diz que “toda identidade se define por um conteúdo compreendido em termos de caracteres referenciais, percebidos a partir de perspectivas diferentes e que podem incluir igualmente aspectos de ordem física ou psíquica, material ou imaterial” e reforça ainda que “se exprime e se comunica de maneira interna ou externa por meio das práticas simbólicas e discursiva” e Saquet (2014, p. 19) escreve que a identidade “envolve, evidentemente, relações afetivas e de pertencimento”, enquanto Almeida (2008) amplia a aplicação do conceito de identidade ao pontuar que envolve as diversas formas de mobilizações sociais (políticas, laborais, de gênero, religião) onde por meio dos saberes tradicionais um grupo se identifica e reivindica territórios.

Retomo a Castells (1999, p. 21-2), ao afirmar que os atores sociais podem ter identidades múltiplas, mas nos chama a atenção que a identidade pode ser formada a partir das instituições ao quais os indivíduos estão ligadas, como no nosso estudo, ao Terreiro e as duas denominações afroreligiosas praticadas em Tabatinga, a Umbanda e o Tambor de Mina³⁴, acionados pelos nossos interlocutores em situações do cotidiano do terreiro no processo de construção de sua identidade afroreligiosa de natureza individual e, sobretudo, coletiva.

Assim, a leitura desses autores e tendo o Terreiro como uma unidade sócio-territorial cujas manifestações identitárias e de resistência, nosso olhar é direcionado no sentido das representações simbólicas do fazer religioso – nas *Giras*. A preparação para as festas, deste Terreiro de Umbanda, está ligada ao dia dedicado a um Santo da Igreja Católica, como por exemplo, os dias de São Sebastião, São Jorge, São Lázaro, Santa Bárbara, e outros, ou ainda ao dia de algum Orixá das religiões de origem africana, como *Oxalá*, *Obaluaiê*, *Iansã*, *Ogún*, *Erês* e até mesmo a alguma entidade da Umbanda, neste caso, Caboclo, Preto Velho, Mestre e ou Encantado, que compõem as divindades agrupadas em “sete linhas”, representadas por: *Oxalá*, *Iemanjá*, *Xangô*, *Ogum*, *Oxóssi*, *Erê* (crianças) e *Pretos-Velhos*.

Ademir Barbosa Júnior, no Livro Essencial de Umbanda (2014, p. 183) escreve que, “de um modo geral, cada Linha corresponde a uma faixa vibratória comandada por um Orixá e/ou Guia ou Guardiã”. O autor salienta ainda que, no decorrer do passar do tempo, da

³⁴Isto pode justificar que, de forma direta ou indireta, surjam elementos híbridos dos dois credos presente neste estudo. Não os separei durante as reflexões em virtude da natureza epistêmica que envolve o exercício etnográfico, mas que provocam futuras inspirações de estudo.

“origem” até o presente momento³⁵, as Linhas da Umbanda sofreram mudanças, porém mantiveram-se circunscrita em sete, por ser considerado um número sagrado e cabalístico.

Apesar de não ser algo rígida e fechada, as Linhas de Umbanda representam a vivência energética emanada pelas vibrações espirituais, que por sua vez, rege o calendário litúrgico individual dos terreiros. Desse modo, cada terreiro se configura festivamente, aliando ao plano astral, pelos Orixás ou Guardiões do Pai de Santo com as entidades dos seus Filhos de Santo.

Meslin (2014), fala em sacralização do tempo ao qual atribui uma referência cósmica, este por sua vez possui, ao menos no instante do transe, a experiência religiosa acionada por um conjunto de elementos, a saber: os gestos, as cantigas, os colares, os produtos mágicos religiosos utilizados para purificar o ambiente e o corpo do médium³⁶. Neste momento o terreiro enquanto espaço cultural assume, simbolicamente, a extensão do mundo espiritual numa ação ritual de trânsito entre o universo sagrado-profano, cuja relação homem-divindade saúde-doença se encontra no ato de festejar.

Esse tempo festivo assinala Meslin (2014, p. 155), “nos aparece quase sempre ligado a uma ação ritual que dá ampla margem à memória religiosa” e com isso, descortina o olhar para a investigação dos fenômenos que surgem das práticas e saberes acionados por todos os presentes na festa.

Nesse sentido, sigo os caminhos de Eliade (2010:78), quando fala da periodicidade dos tempos festivos, para ele “o homem religioso torna-se contemporâneo dos deuses, na medida em que reatualiza o Tempo primordial no qual realizaram suas obras divinas (...)” neste caso o Tempo festivos “são as reatualizações periódicas dos gestos divinos, numa palavra, as festas religiosas que voltam a ensinar aos homens a sacralidade do mundo”.

Os rituais que ocorrem na festa, se tornam o objeto máximo de nossa observação à medida em que revela de processos de formação do agente afroreligioso da Umbanda na cidade cuja tradição é marcada por atos de resistência e aprendizagens simultâneas do ser Pai/Mãe e Filho de Santo.

A “interface” a que me refiro também é inspirada em Eliade, sobretudo, nesta passagem:

³⁵ Segundo Barbosa Junior, (2014, p. 183-185), foram seis as principais datas de “renovação” das Linhas da Umbanda: 1925 (Leal de Souza); 1941 (Confirmação das Linhas de Leal de Souza pelo I Congresso de Espiritualismo de Umbanda); 1952 (Primado de Umbanda); 1956 (W. W. da Mata e Silva); 1964 (Caboclo Mirim, fundador da Tenda Espírita Mirim Benjamim Figueiredo) e 2003 (Rubens Saraceni). Não é da nossa intenção adentrar em cada uma destas, dada a natureza do nosso estudo.

Na festa reencontra-se plenamente a dimensão sagrada da vida, experimenta-se a santidade da existência humana como criação divina (...) nas festas, ao contrário, reencontra-se a dimensão sagrada da existência, ao se aprender novamente como os deuses ou os Antepassados míticos criaram o homem e lhe ensinaram os diversos comportamentos sociais e os trabalhos práticos (ELIADE, 2010, p. 80).

Entendo que há várias possibilidades de leitura acerca do objeto ora estudado, depois de percorrer as Giras para *Ogún* na casa do Abson; a Gira para Ciganas no terreiro de Mãe Vani e uma Gira “Mista” para Caboclo e Exú na Mãe Lúcia. A Gira Mista corresponde a uma dupla festa ritual, onde o tempo festivo é destinado a louvar os caboclos e em seguida a Exú. Costuma-se falar em festa de duas linhas, numa relação tempo espaço dividido da seguinte forma: antes da meia noite toca-se o Tambor para os Caboclos (linha da direita) e após meia noite, “vira” para Exú (linha da esquerda). Ainda esclareço que as Giras ou Festas são abertas ao público e diferenciam-se das Giras de “desenvolvimento” nas quais apenas os Filhos de Santo e o Pai e Mãe de Santo participam. A escolha por este tipo de Gira se deu pelo contato com eventual participação de simpatizantes.

Sendo assim, estabeleço um “panorama” sistematizado do meu campo, sujeito e objeto de estudo. Assim, os procedimentos de pesquisa para a produção do que chamo exercício etnográfico, durante as *Giras de Caboclo* no terreiro de Umbanda da Mãe Lúcia e Pai Jairo, ao longo de 12 meses de pesquisa, em especial as “Giras Públicas”, serão os momentos de vivência com o objeto de estudo para esta investigação.

Quanto às técnicas de pesquisa, opto pela descrição das *Giras*; registro fonográfico e fotográfico³⁷; gravação de vídeos e entrevistas pontuais, sempre que o fenômeno da experiência religiosa me for revelado pelo acionamento do sagrado-profano nos pequenos rituais que forem presenciados dentro do Terreiro em sua área externa. Do conjunto de documentos usaremos croqui dos terreiros visitados; mapas de localização dos terreiros, produzidos por meio de uma “oficina de mapa” junto aos povos de terreiro. Aciona-se o emprego desta metodologia para compreender o processo de formação do afrorreligioso da Umbanda na cidade de Tabatinga, bem como em apontar e descrever os rituais que acontecem durante as Giras.

Dessa maneira, o exercício etnográfico será elaborado em virtude do pouco tempo de caminhada nas “trilhas antropológicas” imersas em obter nas festas elementos interpretativos que alie o *homoacademicus* versus *homoreligiosus* em uma cidade de fronteira.

³⁷ Como dito no início solicitei autorização antes de fotografar e pretendo fazer a devolução dessas fotos em um vídeo maker para as respectivas Mães e Pai de Santos.

2.2 Para onde olhar na *Gira*? Interfaces entre o Sagrado e o Profano no ato de festejar da Umbanda

O objetivo desta sessão consiste em discorrer sobre as interfaces entre o Sagrado e o Profano no ato de festejar da Umbanda, sobretudo, no Terreiro da Mãe Lúcia, denominado de Terreiro da Cabocla Jurema.

Início com a descrição do Terreiro dedicado á Cabocla Jurema da Mãe Lúcia, com 15 anos de fundado, parcialmente relatado anteriormente, é pequeno mede aproximadamente 5 x 6m, coberto de zinco e possui um único vão. Espiritualmente é organizado em sete espaços internos Sagrados, sendo dois ritualizados recentemente, três externos, também de ritualização recente e estão assim organizado e simbolizado. Um altar central, com dois níveis de madeira o qual fica sempre coberto, sob esse temos imagens de Jesus Cristo, São Lázaro, Santo Antônio, São Cosme e São Damião, São Jorge, Nossa Senhora, *Xangô* e *Exú*, e dois bustos de Médiuns Espíritos. Vemos também *guias* de *orixá* e de Preto Velho sob algumas destas imagens, um grande vaso com água da qual Mãe Lúcia faz previsões para seus clientes.

Compõem ainda quatro espaços internos sacralizados a entidades da Umbanda, todos de cantos, assim organizado. Ao lado direito do altar, ao chão, há um pequeno espaço dedicado aos Caboclos e, ao lado esquerdo, fica o Tambor. Em frente a este, ao lado esquerdo da porta, o espaço é consagrado aos Erês e no lado direito dedicado aos Pretos Velhos.



Figura 19. Altar do Terreiro da Cabocla Jurema. Fonte: Pesquisa de campo no terreiro da Mãe Lúcia, mês 12, de 2014.



Figura 20. Médiuns saudando o orixá. Fonte: Pesquisa de campo no terreiro da Mãe Lúcia, mês 12, de 2014.

O Altar é um dos ambientes simbólicos de louvação e adoração por parte dos umbandistas, chamados assim por eles mesmos, como complemento do “afrorreligioso”, dada

a formação da Umbanda (des)conectada, ao menos na vivência destes, da religião Afro-brasileira, onde Orixás poucos vem bailar no Terreiro.

Com a parceria de uso do Terreiro com Pai Jairo, na ocasião de sua deitada³⁸, seu Pai de Santo Edinho, esteve em Tabatinga para fazer o ritual denominado de “obrigação” equivalente a 3 e 5 anos de iniciado. Durante os quinze dias que transcorreu em Tabatinga, o Terreiro da Cabocla Jurema ganhou novos espaços sacralizados no ambiente interno e externo, iniciando assim o “cruzamento” da Umbanda com o Candomblé, ao “firmar” a *Cumeeira* (espaço sacralizado no centro, ao teto) e o *Intoto* (espaço sacralizado no centro, ao chão), que devidamente alinhados e dedicados a *Orixás* diferentes, é uma representação do “poste central” do mundo cosmológico. Ao lado externo no terreiro foram assentados um Ogún, no canto esquerdo meridional do terreno, e dois Exús, ao lado esquerdo e direito na entrada do Terreiro.

A situação descrita nos remete á leitura do que aponta Mircea Eliade, ao falar do templo enquanto representação cosmológica. Assim escreve Eliade (2010, p. 56),

(...) se o Templo constitui uma *imago mundi*, é porque o Mundo, como obra dos deuses, é sagrado. Mas a estrutura cosmológica do Templo permite uma nova valorização religiosa: o lugar santo por excelência, casa dos deuses, o Templo ressanifica continuamente o Mundo, uma vez que o representa e o contém ao mesmo tempo.

Ainda segundo Eliade (*idem*, p. 26), o emprego de ritos na construção do espaço religioso, o tem no Centro um valor, “cosmogônico da orientação ritual”, ao qual se vincula a percepção religiosa do Terreiro da Cabocla Jurema assumiu uma nova configuração religiosa, ao mesmo tempo em que, segundo diálogos escutados entre Filhos de Santo e o Pai Jairo, relatavam que após a montagem desta nova estrutura sacro espacial, os transes ficaram mais rápidos, algo que Eliade (2010) chama de experiência religiosa do espaço. A percepção do Mundo religioso é agora materializado em todos os espaços sacralizados. Isto me remete à reflexão da pesquisadora Aureanice Corrêa (2013), apoiada em Berger (1985), elabora a idéia de que o homem se produz a si mesmo:

³⁸ Consiste em deitar para o Orixá que ainda não se manifesta. Equivale a um estágio de iniciação de um, três, cinco anos de Santo. Neste caso, segundo ele nos relata, este ritual é composto por: Trabalho de limpeza ou *ebó* com ate nove pratos; queimada de pólvora; banho de folhas ou *amanci*; reclusão total ou parcial da vida mundana; dieta com interdição alimentar; podendo ter ou não sacrifício (depende de um conjunto de fatores não revelado) e orações. Na ocasião em que presenciei, com dois de seus filhos, parte deste ritual foi possível observar parcialmente, sem que fosse possível fazer registro de áudio e imagem, o que propicia outros estudos dessa natureza.

Sinalizamos a cultura como fruto dessa produção, assim como da totalidade dos produtos humanos, seja na sua materialidade exemplificada nos instrumentos de toda espécie – que permite ao homem modificar seu ambiente na imaterialidade demonstrada na produção simbólica que permeia e produz sentidos em todos os aspectos de sua vida cotidiana (CORRÊA, 2013, p. 112).

Uma vez edificados e sacralizados alguns espaços no Terreiro, a experiência religiosa é intensificada. A autora fala ainda em geossímbolos enquanto “significações culturais espaço – temporais que semiografam a identidade construindo territórios” (*Idem*, 113), no qual percebemos após sucessivas idas às *Giras* - a manutenção ritualística destes novos assentamentos, por meio da preocupação em manter acesas velas para os *Exús* e para *Ogún*, os guardiões do templo.

O ato de tornar sagrado o que tenderia a serem profanos, no caso os vários espaços do Terreiro, e através deste a sensação de maior fluidez no transe por parte dos médiuns, equivale a dizer que o corpo – “templo” está em comunhão com o cosmo. Os espaços cujos geossímbolos são instalados assumem para o corpo, os usos das guias utilizadas pelo Povo de Terreiro onde estas os individualizam e ao mesmo tempo o sacraliza.

Gil Filho (2008, p. 28) fala que o “resgate do sagrado é a tentativa de encontrar o âmago da experiência religiosa”, sendo esta experiência transitável ao mundo dos sentidos onde o fenômeno religioso é condicionado em diversas instancias de análise. Cito como efeito ilustrativo da nova adaptação do Terreiro da Cabocla Jurema, que ao receber pequenas e novas estruturas sacras (*Cumeeira e Intoto*), como centro do mundo cosmológico o qual se refere Elíade (2010) e (os assentamentos dos *Exús* e assentamento do *Ogún*), assinalo o que Gil Filho chama de “Paisagem Religiosa” e explica o seu significado: “A paisagem religiosa refere-se à sua materialidade fenomênica, a qual é apreendida pelos nossos instrumentos perceptivos imediatos. Diz respeito à exterioridade do sagrado e sua concretude” (GIL FILHO, 2008, p. 32), componente este que legitima o olhar e a experiência espacial do homem religioso.

Depois de fazer está volta na construção e constituição do espaço simbólico que torna a Umbanda uma religião de dimensão espaço-temporal dinâmica e com múltiplas imbricações com natureza ligadas à abordagem do sagrado e do profano. As interfaces que assume o Terreiro enquanto representação cosmológica do mundo e a Gira, enquanto ritual festivo na qual se aciona o sagrado e insistem-se em abandonar o mundo profano, os praticantes da Umbanda assumem em tese a posição de agentes desta pesquisa.

2.2.1 A Umbanda: Resistência e novas Manifestações religiosas

O surgimento da Umbanda é algo que já demonstra elementos de resistência contra a hegemonia religiosa de credo Espírita e Católica. No entanto, diversos autores que tratam do assunto Barbosa Junior (2014), Silva G. (2005) e Omolubá (2015), ao escrevem sobre o mito de fundação da Umbanda, onde atribuem o feito ao Caboclo das Sete Encruzilhadas, nos primeiros anos da década de 1900, em especial no ano de 1908, o médium Zélio Fernandino de Moraes, então com 17 anos de idade e acometido por problemas de saúde, sem sucesso de cura pela medicina ocidental estivera em um Centro Espírita Kardecista, quando recebera o Caboclo das Sete Encruzilhadas, que sendo recriminado por médiuns presentes, alegavam que a referida entidade era um “espírito atrasado”, dada suas atitudes (se levantar e por uma flor branca na mesa). Em resposta a isto, o Caboclo convoca os presentes para anunciar a nova religião, na residência de seu filho (BARBOSA JÚNIOR, 2014).

A passagem acima descreve, de modo genérico, o primeiro elemento de resistência a um processo de afirmação religiosa existente no Brasil do início do século 20, quando a Igreja Católica seria a religião “oficial” do estado, com tolerância a religião Kardecista por ser uma crença de “brancos”, trazida pelos franceses, negando práticas ou manifestações espirituais de origem ameríndia e africana, consideradas como “baixo espiritismo” ou ainda como “espírito atrasado”.

Paira aqui, a nosso entendimento, que o anunciante da nova Religião, sendo um caboclo, que já se constitui uma fonte segura da religião “ameríndia”. Isto é, a necessidade de um olhar ameríndio sob a religião Umbanda como sendo de origem indígena, cuja influencia “afro” se consolidou dado o momento étnico e geográfico se fez por oportunidade específica naquele início de século.

Na segunda metade do século passado Figueiredo (2009), já sinaliza a presença de Encantados, no Grão Pará, que, pelo contato com imigrantes, alterou a cultura indígena, mas ainda não se falava em “religião” dado o fato de se tratar de uma manifestação igualmente “primitiva” cuja liderança religiosa se fazia pelo Pajé, quem uma vez incorporado por seres espirituais do ar, da terra, do fogo e ou das águas, realizavam feitos mágicos religiosas para a “comunidade religiosa” da Amazônia. Nos rituais empreendidos pelos Pajés havia desde a beberagem, uso de cigarro conhecidos como *tauari*, instrumentos sonoros, cânticos e atividades gestuais ritmadas. Logo nada muito distante das ritualísticas da Umbanda que conhecemos hoje.

Galvão, em “Santos e Visagens” (1955), realizou estudos em uma comunidade na Amazônia no início do século e já encontrou a figura do Benzedor e do Pajé que atuavam como “médicos” populares, pois, havia a ausência de médicos na comunidade de *Itá*, no entanto, acrescenta ele: “o poder de adivinhar é uma capacidade atribuída a todos os pajés. Manifesta-se especialmente pela habilidade do pajé em prever a vinda de doentes”, (GALVÃO, 1955, p. 132).

No Maranhão, Mota (2009), escreve sobre a pajelança em contato com a Mina, voltada a questão da cura. A autora aponta ainda as relações entre as práticas tradicionais do fazer mágico terapêutico, por serem acionadas rezas, cânticos para espíritos da terra, da água, transe e por fim tempo de “resguardo” dos trabalhos feitos em prol da saúde.

Observamos que nestes três casos, o culto ameríndio ou a “religião do índio”, nos diferentes contextos aparecem. Não seria nada diferente da religião do índio que esteve em contato com outras duas “matrizes” – católica e espírita kardecista- religiosas que o Zélio de Moraes encontrou no Rio de Janeiro, no início do século XIX.

Se, por um lado, a manifestação de uma entidade indígena em uma seção kardecista motivou o Caboclo das Sete Encruzilhadas a anunciar uma nova religião onde todos os espíritos tidos como não evoluídos ou primitivos, seriam aceitos, por outro, havia uma grande clientela à espera de atendimento espiritual. É perceptível que a ausência de um sistema de saúde que respondesse aos anseios “médico-espiritual”, fez com que os espaços de cura migrassem para o centro espírita e deste para os terreiros ou searas.

As práticas religiosas então negadas pelo Estado brasileiro, aliada a grande procura pelos serviços “médico-espiritual”, ofertado pela dupla via de desenvolvimento – humano e espiritual – acionado pela caridade destes, encontrou nos rincões das comunidades carentes, seja no Maranhão, no Amazonas, no Pará, na Bahia e até mesmo no Rio de Janeiro, todos em estágio de transição rural-urbano, condições ímpares onde a fé, vinculada pela ancestralidade, revelaria um movimento de resistência.

Assim, a anúncio do novo sistema religioso ocorrida no dia 15 de novembro de 1908, no centro espírita Kardecista e no dia 16 de novembro na casa do Zélio de Moraes³⁹, em Niterói, no Rio de Janeiro, recebeu como nome de “Umbanda” e de modo articulado com o catolicismo a casa recebeu o nome de Nossa Senhora da Piedade (BARBOSA JUNIOR 2014, p. 23-23). Neste momento ainda, as entidades Caboclo das Sete Encruzilhadas e o Preto-Velho Pai Antônio, foram às primeiras incorporações do médium a construir um corpo –

³⁹ Segundo consta na literatura sobre o surgimento da Umbanda, seu fundador, Zélio de Moraes, faleceu em 03 de outubro de 1975 e dirigiu por 55 anos o a Tenda que fundou (BARBOSA JUNIOR, 2014, p. 24).

humano, instrumental, ritualístico e doutrinário para a Umbanda.

No tocante ao crescimento da Umbanda e a posterior dispersão pelo solo brasileiro, Barbosa Junior (2014, p. 23) esclarece:

No ano de 1918, o Caboclo das Sete Encruzilhadas recebeu ordens da Espiritualidade para fundar sete tendas, assim denominadas: Tenda Espírita Nossa Senhora da Guia, Tenda Espírita Nossa Senhora da Conceição, Tenda Espírita Santa Bárbara, Tenda Espírita São Pedro, Tenda Espírita Oxalá, Tenda Espírita São Jorge e Tenda Espírita São Jerônimo.

Nesta passagem, observamos que o *Caboclo* fala por uma entidade superior a Ele, pois recebera “ordens”, assim como há uma relação numérica com o número sete (compõe o seu nome e a quantidade de tendas a fundar) e a nomeação dos outros espaços de fé, sendo três dedicadas a Santas, outros três a Santos Católicos e um dedicado a Oxalá (Grande Pai nos terreiros de Culto aos Orixás).

Quanto à “matrizes” da Umbanda, e ainda segundo Barbosa Júnior (2014), ele considera o africanismo, o cristianismo, o indianismo, o kardecismo e o orientalismo, ao qual se organiza em sete linhas. Percebemos aqui que o culto umbandista de hoje, apresenta uma flexibilidade e um diálogo dogmático com suas “matrizes” sem perder sua essência.

Com isso, aliado aos processos migratórios internos do Brasil da década de 1920 a 1965 que as camadas sociais, mais “humildes” dos grandes centros urbanos e rurais, encontraram nas Tendas de Umbanda apoio espiritual aos dilemas enfrentados no dia a dia.

A rápida espacialização da Umbanda pelo país, o contato com outras religiões, a necessidade de se (re) pensar a complexa estrutura interna da nova religião, fez com que, as lideranças se reunissem em três grandes congressos nos anos de 1941, em 1961 e 1973 do século XX, na cidade do Rio de Janeiro. Nestes Congressos, a Umbanda ganhou projeção nacional (BARBOSA JUNIOR, 2014, p. 26).

As mesmas informações podem ser obtidas na obra de Chester Gabriel (1985, p. 58-9) quem reforça: “nos dois últimos congressos que reuniram milhares de umbandistas, no Rio, numa demonstração de solidariedade, a cobertura dada pelo rádio e pela televisão, para o Brasil inteiro, contribuiu ainda mais para a sua aceitação como religião de plenos direitos”, podemos dizer seguindo estas abordagens que o movimento de resistência da Umbanda atravessou diferentes momentos históricos do Brasil.

Nestes momentos novas Tendas, Searas, Terreiros, Casas de Umbanda foram edificadas. Citando Brown (1974), Chester Gabriel (1985, p. 56) escreve:

A Umbanda começou a se difundir, também, pelas outras regiões do Brasil verificando-se por toda parte, o mesmo processo do Rio. Ganhava novos seguidores e, além disso, começava a influenciar as várias seitas regionais afro-brasileiras no sentido de criar uma identidade Nacional.

Não queremos aqui entrar no mérito traçado por Chester Gabriel, ao sugerir que, ao retrazar a história da Umbanda houve a primeira e a segunda tradição da religião ao qual designa como sendo culto afro-brasileiro “puro” e outro “mestiço”. Não falo também que houve “empréstimos” de elementos ritualísticos das “religiões matrizes”, tão pouco de sincretismo. Afirmo que, a diversidade de Tendias, Searas etc., num ato de marcar sua existência, recriam rituais e se fazem existir pelo exercício religioso com finalidade a atender todas as classes sociais.

No século XXI, segundo Barbosa Junior (2014, p. 26), em especial nos anos de 2008, 2009, 2010, 2011 e 2012, novos Congressos de Umbanda foram realizados em São Paulo. Sendo o de 2011 - 2012 um Congresso Internacional. Em 2014 mais um Congresso Nacional foi realizado. Toda essa mobilização política demonstra que ainda há muito que resistir e buscar a igualdade de credo em todo o território nacional.

2.3 O terreiro, espaço sagrado: A trajetória da Mãe Lúcia de formação afrorreligiosa

Fundado pela Cabocla Jurema, o Terreiro de Mãe Lúcia⁴⁰, é um dos mais antigos na cidade. A Mãe Lúcia está há mais de trinta anos na Umbanda, já passou pelo Espiritismo quando era mais nova.

Antes, porém, devemos nos deter no caminho de formação afrorreligiosa da Mãe Lúcia. Sua iniciação se deu por motivo de doença, sem um diagnóstico preciso; ela foi levada para a Umbanda por sua Mãe biológica, ao saber que havia um Pai de Santo, “Luiz Macumbeiro”, então vindo de Manaus e muito procurado na cidade e na redondeza pelos seus feitos mágico-religiosos⁴¹.

Assim ela descreve:

⁴⁰Parcialmente descrito no “Terceiro Caminho: uma “Gira” mista de Caboclo e Preto-velho na casa de Mãe. Lúcia e Pai Jairo”.

⁴¹ Chamo a atenção ao que se pode considerar como feitos mágico-religioso, sem, no entanto, aprofundar nas vertentes durkheimiana e a werberiana, como sinaliza Ribeiro, (2014, p. 31). Para a autora os “sistemas mágico-religiosos como uma linguagem através da qual se fazem afirmativas sobre a estrutura social, legitimando seus princípios básicos e posições sociais relativas dentro dela, ou seja, que seus rituais e suas crenças tem uma função política além da função propriamente intelectual.”

[...] Quando chegou o pai de Santo ai todo mundo falava bem dele, do seu Luiz que era o nome do meu primeiro pai de Santo. Ai a minha mãe disse: ‘Minha filha vai lá’. E eu não ia de jeito nenhum. Naquele tempo agente obedecia aos pais mesmo ai a minha mãe me levou. Por sinal no dia que a minha mãe me levou lá o seu Luiz ‘tava’ trabalhando. Ele ‘tava’ incorporado com a Cabocla Jacira. Eu cheguei e entrei com a minha mãe ai ela falou pra entidade que ‘tava’ na coroa dele, ela disse que ela queria conversar em particular com a minha mãe e não precisava ela dizer nada que ela já sabia qual era o problema. Disse que o meu problema não era nada. Era um homem de farda branca e que disse que eu não tinha problema, e sim que eu era ‘média’ pra trabalhar. Eu não queria seguir porque eu não acreditava; então, isso era a consequência do que eu estava sentindo e do que eu estava passando [...]. (Mãe Lúcia em Entrevista concedida em 2014)

Desse modo, estimulada pela sua mãe biológica, recebeu a ordem de seguir nos ‘tratamentos’ religiosos - compostos por banhos de ervas, limpezas corporais com diversos ingredientes provenientes dos reinos animal, vegetal e mineral, oferendas aos Orixás, Caboclos e Exús, dentre outros, sempre ao som de musicas e rezas específicas – e recebera roupas brancas, aos poucos ficou boa e se desenvolveu como médium. “Eu passei dois anos ai eu entrei em desenvolvimento com ele. Com dois anos foi que eu comecei a sombrear. A entidade vinha, não falava nada e eu ficava naquele balanço” diz Mãe Lúcia, em entrevista realizada em 2013.

A “firmação” da Mãe Lúcia, nesta perspectiva de estudo, também estava ligada ao momento festivo, vejamos:

[...] Com três anos, quase quatro anos de continua foi quando a mãe de coroa veio de verdade. **Dia de Cosme e Damião**, dia 27 de setembro , **dia de festejo** que o meu pai de santo festejava , **batia** o tambor, tinha o **toque** ai quando ela veio me jogou lá nos pés do meu Pai de Santo. Ninguém disse o nome dela, ninguém disse quem era ela, ai quando ela transitou, **puxou o ponto** dela ai ela disse quem ela era [Cabocla Jurema] ai eu continuei. [...]. (Mãe Lúcia em Entrevista concedida em 2014). (Grifo nosso)

Observamos aqui os primeiros indícios do que viria a se consolidar como objeto de pesquisa, ou seja, da intenção em festejar para alguma divindade católica, seguida do ritual bater tambor ou de fazer o toque e por fim do “nascimento” da Cabocla através do ritual de “puxar o ponto”, onde nesta ocasião, se fez dentro de um processo de cura e desenvolvimento mediúnico da Mãe Lúcia.

Apesar de sua mediunidade ter se manifestada em Tabatinga, seu Pai de Santo a levou para a cidade de Manaus, onde Mãe Lúcia, Edilton e Luzia, seus irmãos de Santo, deram a primeira obrigação, ou seja, deitaram para o Santo. Nesta cidade, ficou no “batuque

São Benedito”, pertencente à Mãe Zulmira, então localizado no morro da liberdade, tradicional bairro de origem nordestina na capital amazonense.

[...] A mãe Zulmira é a Mãe de Santo o meu Pai de Santo, ai nós ficamos lá. Lá nós deitamos, eu, o Dilton e a Luzia. A Luzia recebia a Cabocla Brava, o Edilton recebia o Zé Raimundo e eu recebia a dona Jurema. Lá nós deitamos com o nosso Pai de Santo lá fizeram muita coisa na gente, a nossa Avó de Santo que na época tinha 35 anos de nação fundada no Santo nos ensinou muitas coisas. Ai passamos uns dois meses em Manaus com o nosso Pai de Santo ai voltamos pra cá novamente [...]. (Mãe Lúcia em Entrevista concedida em 2014).

O processo de aprendizagem, naquela ocasião, dizia ela, “todos os trabalhos que o meu Pai de Santo fazia eles nos chamava. Ele ensinava, ele dizia: olham esses aqui são os meus três médiuns que eu confio de verdade e o que eu sei vou passar pra vocês”. Esta afirmação aponta para outro momento de transmissão via oro-gestualidade mantido pela religião, que continua sendo empregada na formação de novos filhos de Santo. E continua, olhando para cima com um olhar contemplador: “Ai ele chamava, ai agente via tudinho assim, assim, assim, reza isso, reza a oração assim, assim e tudo isso ele ia fazendo e agente ia vendo”.

Relembrando as palavras de Seu Luiz, ela continua a narrativa, atribuindo a ele as seguintes palavras: “No dia que o meu pai Oxalá me tirar dessa terra de pecado, me levar, aonde eu tiver vou me sentir feliz sabendo que eu deixei três Filhos de Santo aqui que tem a capacidade de assumir o meu lugar”. Comenta e deixa transparecer um misto de sentimentos de saudade e de orgulho ao lembrar das palavras do antigo Pai de Santo.

Esta lembrança à fez voltar ao passado, num momento em que o processo de aprendizagem não se limitava ao uso do espaço do terreiro. Em seguida deu novos elementos da narrativa sobre sua formação:

[...] Ele sempre nos ensinava, agente ia pra mata fazer trabalho na mata, procurava o apuí [arvore] pra botar o nome dos amores, das uniões. Ai agente levava tudinho e ele ensinava agente, nós levávamos os materiais, levávamos espada, levávamos saca virgem, levava um terçado pra quando achasse o apuí agente limpar o tronco do apuí assim bem grande. A gente limpava e agente colocava ali tudo o que tínhamos que fazer. Em seguida agente se incorporava, dona Jacira era a coroa dele ai vinha e fazia tudinho [...]. (Mãe Lúcia em Entrevista concedida em 2014)

Percebemos aqui um duplo momento de aprendizagem: com o Pai de Santo e com Sua entidade, a Cabocla Jacira, que na mata, empregava seus conhecimentos espirituais nos serviços mágicos religiosos. Em suas palavras, ela explica:

[...] Depois com o passar do tempo ele mandou a minha mãe de coroa fazer um trabalho pra ele. Ele [Pai de Santo] me chamou e pediu pra que chamasse a minha “mãe de coroa⁴²” arria, ai eu me concentrei, ela[a Cabocla] arriou e ele disse que ela queria que ela fizesse um trabalho pra ele, que ela dissesse quais eram os materiais que ela queria que ela fizesse o trabalho pra ele, depois ele mesmo de contou. Ai ela [a Cabocla] disse: “ta bom mais você ta me testando?” Ele disse: “Não! Eu não estou lhe testando, eu só quero que você faça um trabalho pra mim. Ai ele foi e disse: me dê o nome, me dê a data, o nome da pessoa, o ano em que nasceu, o dia do aniversário da pessoa e eu preciso disso, disso, disso, disso, por que eu vou fazer esse trabalho pra tí. Ai ela fez e aconteceu o que ele queria [...]”. (Mãe Lúcia em Entrevista concedida em 2014)

Muito embora estes “trabalhos”, nos dias atuais, não são mais realizados, conforme salienta Mãe Lúcia. A continuidade desse processo de aprendizagem e sacerdócio ainda é praticada, e com a essência da Umbanda que preza pela humildade e a caridade. Neste aspecto observamos como a Mãe Lúcia aciona estas duas virtudes da Umbanda:

[...] Ai eu continuei trabalhando até hoje. Não tenho muitos clientes, não tenho os médiuns. Eu trabalho só, sempre eu gosto de dar de conta daquilo que vem pra minha mão. Sempre dei graças à Deus por que eu nunca tive problemas com alguém, nunca ninguém veio aqui na minha porta com problemas por que eu peguei dinheiro dos outros e eu não fiz nada e eu nunca cobro nada adiantado. E às vezes eu nem cobro, as pessoas gratificam se quiser. E ai eu vou mantendo, eu compro vela pra iluminar os meus santos, pra tirar alma que não presta e colocar outra e assim vai. E até hoje sou assim. Tenho licença pra ter médiuns já há muito tempo só que eu costume não procurar médiuns, eu quero que os médiuns venham até mim e não eu a eles por que cada um sabe onde quer ficar e pra onde quer ir e ai ate hoje eu trabalho só [...]. (Mãe Lúcia em Entrevista concedida em 2014)

Nestas ultimas passagens, percebemos que a Mãe Lúcia fala com nostalgia de sua vivencia inicial como afrorreligiosa e a situação de ter ou não ter Filhos de Santo. Porém, com a morte do seu Pai de Santo, Luiz, ela teve que fazer a “troca de mão”, devido à volta de doenças espirituais desse modo, nos explica, continuando sua trajetória:

[...] Depois que o meu Pai de Santo morreu ai depois passou uns dois anos ai eu comecei a me sentir ruim de novo, eu só vivia doente. Um dia eu fui pra Manaus com a minha irmã que ela mandou me buscar ai eu fui pra lá ai nós fomos pra um terreiro ai chegando lá eu recebi um convite. Ai a minha irmã me levou. Quando eu cheguei lá no terreiro desse que é o meu Pai de Santo que é o Raimundo, ai o seu Exú disse pra mim que tudo que eu “tava” passando era por que eu tinha mão de morto na minha coroa. Ninguém pode ter mão de morto na nossa coroa por que com mão de morto nada prospera. Ai o seu Raimundo tirou a mão de seu Luiz da minha coroa. E o pai Raimundo ele é o meu pai de santo por que ele tirou a mão de

⁴² Termo comumente usado pelos praticantes da Umbanda para designar a entidade que primeiro manifestou e deu o nome. Esta entidade fica, assim, denominada Mãe e ou Pai de coroa.

morto da minha coroa (...). Ele é o meu pai de santo por que ele tirou a mão do meu outro pai de santo da minha coroa e eu respeito ele e gosto dele, ai quando ele vem pra cá e tem o toque ele manda me chamar e eu vou e eu participo. Nem todas às vezes eu vou assistir, às vezes eu vou e às vezes eu não vou nos outros terreiros [...]. (Mãe Lúcia em Entrevista concedida em 2014)

Neste momento, retomo, na tentativa de reconstruir sua trajetória de vida, o motivo da morte do seu antigo Pai de Santo, Mãe Lúcia assim me explica:

[...] Bem, a primeira vez [...] duas vezes tentaram matar o meu pai de santo. A primeira vez que vinheram matar ele, ele estava incorporado com o seu marinheiro na coroa dele. Atiraram e cima dele, em cima do seu marinheiro na coroa dele mais a arma não disparou. Isso todo mundo viu, todo mundo assistiu e foi num dia de trabalho e estava todo mundo na corrente. Bom ai depois o seu marinheiro subiu, e depois com um tempo foram matar ele de novo mais ai ele não estava incorporado com ninguém, ai já estava ele mesmo, ai foi quando mataram ele dentro da casa dele [...]. (Mãe Lúcia em Entrevista concedida em 2014)

Isto faz parte da “memória” dos afroreligiosos e moradores da cidade de Tabatinga. A “morte dos macumbeiros” como é conhecida, retrata sob um primeiro olhar, práticas de intolerância religiosa, no entanto, a dinâmica de violência da cidade. Continuemos com a explicação da Mãe Lúcia:

[...] Teve o tempo em que se correu esse boato que disseram que tavam matando todos os Pai de Santo e eu ouvi também. Segundo o que o povo diz é que mataram ele por inveja, foi por inveja que mataram ele e isso ai eu não sei lhe explicar o por que. O povo comenta muito e é boato de todos os lados e ninguém sabe qual é o certo. Minhas irmãs e minha família queria que eu fosse embora daqui por causa disso mandaram a minha passagem pra mim e eu não fui por que eu não devia e nem devo e quem não deve não teme. Ai eu fiquei e até hoje estou aqui. O boato é que tinham uma lista grande onde estava o nome de todos que iam morrer. Nesse tempo eu só sei de dois que mataram. Outros tentaram mais não conseguiram. E ai parou a história da morte dos macumbeiros[...]. (Mãe Lúcia em Entrevista concedida em 2014)

Passado esse episódio, a vivência afroreligiosa é reestabelecida cerca de dez anos após, Mãe Lúcia afirma que não é comum acontecer mortes como estas a Pai ou Mãe de Santo e que na ocasião não conhecia o Pai Jairo ainda, este por sua vez, era criança quando a Umbanda deixou de ser praticada devido aos sinistros. Jairo, portanto, faz parte de um terceiro movimento da Umbanda na cidade de fronteira.

Sobre sua prática religiosa na atualidade, ela diz:

[...] Os meus clientes são muito poucos e sempre me dou bem com eles. Nem todo o tempo eu faço o trabalho aqui na casa dos santos. Normalmente se um cliente me

chama na casa deles ai eu vou lá e faço. Se for preciso eu chamar a minha mãe de coroa eu chamo e se não for preciso eu mesmo faço. E lá no momento eu percebo, se a barreira for muito forte ai a minha mãe de santo vai ter que vir por que ela sabe mais do que eu. Mais se a barreira não for muito forte eu uso as minhas quatro armas mais eu dou conta né? (risos) [...]. Eu não tenho nenhum médium não assim às vezes eu venho pra cá pra casa do meu santo só eu e ele. Às vezes quando quero que ninguém fale comigo eu vou me ocupar, eu vou rezar, eu vou fazer alguma coisa. A minha vida é assim, eu não sei de nada mais se eu olhar o meu copo de vidro alguma coisa eu vejo. Ai eu fico aqui fazendo as minhas coisas sozinho de dia e eu digo pro meu vizinho: se chegar alguém ai diz que eu sai. Por que eu não quero que ninguém me perturbe nessa hora. E assim até hoje eu estou aqui trabalhando, esperando alguém que me procure [...]. (Mãe Lúcia em Entrevista concedida em 2014)

Mãe Lúcia reforça ainda que não faça uso de cartas, búzios ou charuto para consultas oracular. Sua vidência é através das águas. “Se eu olhar pro meu copo de água eu acho que eu posso responder alguma pergunta que me fizerem”. Percebemos aqui que o processo de acionamento do saber consultivo difere do que tradicionalmente associamos ao legado afrorreligioso. Os búzios, pequenas conchas usadas pelos povos tribais *yorubás* da Nigéria, e amplamente difundido no Brasil, na cidade de Tabatinga seu uso é pouco difundido. Quando se trata das formas divinatórias, recorre-se a itens de fácil aquisição e manipulação, cuja aprendizagem se faz via fenômenos mediúnicos como sonhos, visões e contato direto com entidades, como cartas, charutos e tarô.

2.4 O terreiro, espaço sagrado: A trajetória do Pai Jairo

Jairo é um jovem de 27 anos de idade e divide o uso do terreiro com a Mãe Lúcia, há aproximadamente 4 anos. Esse é um aspecto comum de uso do espaço religioso em Tabatinga, só observado em momentos festivo-ritual, onde o anfitrião “entrega o terreiro” para o Pai de Santo com maior número de filhos na atividade. Observamos, contudo, que aqui há uma relação de divisão do espaço físico com separação nítida entre os laços de pertencimento familiar. Neste caso, os Filhos de Santo do Jairo, não pertencem ao Terreiro da Mãe Lúcia, mas estão ligados a este pelas experiências religiosas.

Chamo a atenção neste aspecto antes de adentrarmos na trajetória do Pai Jairo, dada à relevância das experiências religiosas observadas ao longo das atividades de campo, junto aos nossos “informantes”, desse modo, o uso da narrativa do Pai Jairo sobre sua trajetória na vida religiosa, dentro da Umbanda, também irá propiciar ao terreiro da Mãe Lúcia novas experiências de uma prática religiosa.

O Pai Jairo inicia sua trajetória, assim como Mãe Lúcia, bem como Zélio de Moraes (fundador da Umbanda no século XIX), em virtude de doença, então aos 16 anos de idade. Em suas palavras, ele diz:

[...] Cheguei muitas vezes de eu ir pra escola, ai eu chegava lá, mais eu começava a passar mal. Ai o pessoal “olha o menino *tá* com o demônio!” E era daí pra pior. E eu procurei o melhor, quando eu procurei a igreja evangélica foi que eu achei que ia ter a melhora, que dali eu ia ter que ser uma pessoa totalmente diferente [...]. (Pai Jairo em Entrevista concedida em 2014)

Ainda segundo Pai Jairo a esperada “cura” não aconteceu, eis o que ele reforça “primeiro eu entrei numa igreja evangélica, passei um bom tempo *tentando* conhecer a religião e ficar lá, só que ai veio a outra [manifestação espiritual] e eu ficava sentido as coisas negativas por que eles diziam que não era boa por que eu era o ‘espírito do homossexual’⁴³, [supostamente manifestação de *Pombagira* ou *Cabocla*]”. Esta passagem pode ser articulada ao que Malandrino (2006, p. 70), ao falar sobre a mudança religiosa, citando Jung, escreve:

Junge os teóricos que trabalham dentro da perspectiva da psicologia analítica de maneira mais ampla não tiveram uma preocupação demasiada com as religiões ou com aquilo que Jung chamou de confissões religiosas, no que diz respeito à mudança religiosa. Grande importância foi dada à religiosidade, função essa inerente à psique – e, portanto, a qualquer ser humano -, e ao seu papel na dinâmica psíquica.

Temos aqui um jovem, então com a saúde debilitada e a manifestação de entidade feminina, na tentativa de se “curar”, em uma instituição religiosa, acionou a prática religiosa evangélica, do qual “é o movimento energético da libido em direção da camada mais profunda da psique, o inconsciente coletivo capacitando o indivíduo a se elevar acima de seus problemas pessoais e a se relacionar com a dimensão primordial do ser humano”, (MALANDRINO,2006:71-72), mesmo tendo o corpo já “escolhido” a noção de pertencimento religioso, diferente aquele procurado por Pai Jairo.

Com o olhar distante, agitando as pernas e sorrindo, Pai Jairo completa sua participação na Umbanda em Tabatinga:

[...] Iniciei no santo com 16 anos entrando já pra fazer parte da casa, mais eu venho já de terreiro por que a minha avó era de terreiro. Eu frequentava o terreiro que era o mesmo Pai de Santo que mataram. A minha avó chegou a fazer parte da casa

⁴³ Em virtude da delimitação do tema da pesquisa, optamos por não discorrer sobre gênero e sexualidade neste estudo, pois entendemos que estes aspectos possibilitam outra discussão. Aqui trago a fala do nosso agente por ilustrar sua trajetória na entrada da Umbanda, quando aciona a psique [identidade], a vivência e as instituições religiosas pelo qual passou.

dele, eu acho que foi Filha de Santo dele também e a minha tia também. E ela é viva até hoje mais não é mais da religião e já a minha avó já faleceu. Com o tempo eu fui me envolvendo com a religião [...]. (Pai Jairo em Entrevista concedida em 2014).

Contudo, sua trajetória, assim como os momentos de consolidação da Umbanda no Amazonas, se fez com o movimento de deslocamento interior-capital, ainda na adolescência. Neste sentido, Manaus se conecta a Tabatinga também pela prática afrorreligiosa, desde a década de 1980, com a vinda de nordestinos e sulistas. Tal movimento, nos dias de hoje, ainda é observado em praticamente todos os Terreiros existentes na cidade.

Voltemos ao percurso do Pai Jairo, na superação e auto-afirmação da sua identidade afrorreligiosa:

[...] Ai então eu comecei a frequentar um terreiro, o primeiro foi dentro da capital aqui do Amazonas, em Manaus, ai á que eu não tenho medo ai quando eu cheguei lá que eu tinha outra visão de quando se falava de terreiro, de macumba, de macumbeiro ai eu ficava meio com medo. Ai quando eu cheguei lá que eu vi ai eu já me encantei, quando eu bati os olhos eu disse: é aqui que é o meu lugar. eu entrei e até hoje eu tou ai na Umbanda[...]. (Pai Jairo em Entrevista concedida em 2014)

Mesmo sendo novo, e dado o episódio da morte dos Pais de Santo, a presença de terreiro, enquanto instituição religiosa, fisicamente edificado para tal fim, não é uma “aquisição” fácil. O longo tempo de aprendizado e de iniciação requer, a presença de um sacerdote e a vivencia do neófito com tudo que envolve física, simbólica e ritualisticamente o universo cosmológico afro-ameríndio da Umbanda. Pai Jairo, no entanto, assim reporta este momento:

[...] Eu sempre fui de Umbanda, fiquei na casa de um Pai de Santo de Mina[Raimundo] um mês eu acho que passou mais ele era meu Pai de Santo mineiro e eu batia a minha Umbanda normal. Hoje eu *tou* um pouco atrasado por causa das minhas obrigações, não nego isso pra ninguém, não saiu falando pela cidade que eu sou Pai de Santo, que eu tenho feito isso e aquilo, que eu não tenho [...]. (Pai Jairo em Entrevista concedida em 2014)

E reforça:

[...]. Eu tenho a minha casa pelo simples motivo de Tabatinga ser uma cidade muito precária, não tem uma pessoa que more aqui que tenha a capacidade de da uma feitura, de dá uma obrigação, ai quando agente precisa, agente precisa gastar um pouco por que precisamos ir em Manaus dá a obrigação lá,[...], pra tudo agente tem que ir lá ou trazer o Pai de Santo pra cá. É o que aconteceu agora que o meu novo Pai de Santo e ai ele é o seu Edinho né, é o seu Edinho de Odé e ai agente tem que pagar a passagem dele pra fazer os sacrifícios que aqui a meu ver não tem

ninguém capacitado pra fazer uma matança, então ele precisa vim de lá pra cá fazer essas obrigações todinhas. Precisa pagar passagem, pagar hospedagem, manter o Pai de Santo aqui enquanto ele aqui e o preço que ele vai cobrar da gente pra fazer tudo isso, ai depois ele volta. Sempre o meu Pai de Santo ele não me cobra nada tudo o que ele faz pra mim, só esse negócio que agente precisa fazer [...]. (Pai Jairo em Entrevista concedida em 2014)

A estratégia adotada para trazer o Pai de Santo de Manaus para Tabatinga foi a mesma trajetória adotada pelo Abson, (apontada no início da minha trajetória em pesquisar povos de terreiro aqui na cidade), quando, na ocasião da festa para *Ogún*, trouxe o Pai Raimundo para fazer as atividades rituais, por não possuir idade iniciática, conhecimento e pratica para manipular as energias presente em cada ação ritual.

Outra estratégia consiste em deixar a entidade incorporar, e assim acionar o conhecimento por meio de *Exú*, do *Caboclo*, do *Preto-Velho* e, até mesmo, do *Erê*. Nesse sentido, vejamos o que Pai Jairo tem a nos contar:

[...], então chegando aqui como eu não tinha uma casa bem pra eu me firma e eu também não me simpatizei pelas pessoas que trabalhava aqui, então eu fazia chamada quando eu sentia que a entidade queria passar, que tava precisando de alguma coisa eu fazia aquilo que vinha na minha cabeça. A entidade vinha e ela dizia como que tinha que fazer e assim eu ia tipo como o ditado empurrando com a barriga, segurando até eu encontrar uma pessoa ou até a religião crescer mais um pouquinho pra conseguir um Pai de Santo pra fazer as obrigações tudinho como tem que fazer [...]. Confesso que da minha parte eu nunca passei os pés diante das mãos, eu vi muita coisa, eu vi casamento, eu vi obrigações grandes, eu vi gente dá *borí* fazendo despacho e não sei o que mais, fazia comida pra *Exú*, essas coisas que todo mundo viu, mais porem se eu sei que se a minha obrigação não permite e se eu não tenho permissão pra fazer aquilo, eu não faço. [...]. (Pai Jairo em Entrevista concedida em 2014)

Percebemos aqui que a ancestralidade e a senioridade, são acionadas como justificativa de uma função eclesial. Pai Jairo, ao ser categórico em afirmar que “eu sei que se a minha obrigação não permite e se eu não tenho permissão pra fazer aquilo, eu não faço”, reafirma seu vínculo com o Pai Edinho, ao mesmo tempo em que se posiciona hierarquicamente abaixo deste, como principio sacerdotal diante dos seus Filhos de Santo. Desse modo, faz aquilo que é possível dentro da dupla relação em ser, Filho e ao mesmo tempo Pai de Santo.

Suas práticas, ainda que limitadas, possibilitam ter status de “Pai”, e sua ação ritual ainda é condicionada a autorização do seu superior, mesmo morando em Manaus. Pai Jairo complementa:

Eu pego e faço um banho e assim eu vou aguentando até um dia alguém me disser: não você tem a obrigação de já ta ai. Ai se o meu Pai de Santo disser já, a partir de amanhã você já pode fazer isso, mais o senhor nem me deu a obrigação, mais tu pode. Ai eu vou lá e faço por que se o meu Pai de Santo falou ai deve saber mais o que é que ele ta falando, então eu vou lá e obedeço ele da forma que ele ta mandando, mais enquanto isso só vindo gente de fora pra fazer isso pra gente. Ai tem que esperar pra poder não passar os pés diante das mãos. [...]. (Pai Jairo em Entrevista concedida em 2014)

A situação apresentada acima, segundo Pai Jairo, durou por muito tempo. Neste momento, a insegurança do fazer afroreligioso sem a presença de uma liderança reconhecida suscitava, para ele, desconforto, até que ele resolveu abrir seu próprio Terreiro.

[...] Ai foi quando eu estava na minha casa e eu comecei a iniciar as atividades ai começou á aparecer: ei eu posso ficar aqui contigo pra mim te ajudar, eu vou ser o banqueiro. Ai do nada a pessoa começava a me assombrar e eu dizia e agora? Fulano começou assombrar. Ai eu ficava olhando né? Ai posso ficar aqui contigo? Posso ficar aqui contigo? E agora, eu pegava e ligava pra minha Mãe de Santo, ta o deixa ai no dia que eu for por ai eu o ajeito do jeitinho certo mesmo. E ai a pessoa ia ficando, ai o caboclo já vinha pra falar com um tempo né? Ficava ali ‘assombreando’, irradiando né quando era caboclo ai quando a Mãe de Santo vinha ela ajeitava direitinho, dizia tudinho, quando não o Caboclo vinha, ele dava o nome dele ai ele começava já a ajudar né? De certa forma já a ficar lí [...]. (Pai Jairo em Entrevista concedida em 2014)

Se por um lado, a ausência de um Pai ou Mãe de Santo causava insegurança, por outro o “nascimento⁴⁴” de uma entidade, seja Caboclo e ou Exú, propiciava a segurança do fazer afro religioso. Como estratégia dessa aprendizagem, conhece Mãe Lúcia e lhe propõe uma parceria.

Vai sendo assim pouco á pouco ai com o tempo começa a chegar os médiuns ai eu comecei a tocar ai eu conseguir um tamborzinho e hoje já tem a dona Lúcia né que eu acho que ela já é considerada uma Mãe de Santo, e ai ela tinha casa e eu tinha os médiuns. Ai eu peguei com ela e disse: ‘Vem cá macumbeira como é que eu vou fazer eu e tu? Tu tens a casa e eu tenho os médiuns’. ‘Ah, tu trás os teus médiuns pra minha casa ai agente toca junto, ai agente se divide metade a metade. Tu mandas metade e eu mando metade’. ‘Você diz o dia que vai ter toque e eu digo o dia que vai ter o dia que eu quero o toque e assim agente vai. Jairo nós vamos tocar certo dia, tal dia dá e tal dia não dá. Não, dá sim. E assim agente vai fazendo. E muita das vezes por acaso a si dela e muitas pessoas dizem e eu digo não. Quem manda é a dona Lucia e a casa é tua. É tu que decide a hora que começa e a hora que termina. Já eu não tenho que ir lá pra frente da tua banca e dizer o que tu vai fazer mais eu diante disso não passo os pés diante dela né? É ela que é a dona da casa mais se ela me dê uma autonomia também ai eu também tenho os meus

⁴⁴ Dia em que uma entidade dá o nome, geralmente dentro de uma cantiga ritual, podendo ser em uma Gira Festiva ou ainda em Gira de Desenvolvimento. Durante a pesquisa de campo, observei o nascimento de três caboclos e uma cabocla. Um ano depois os médiuns comemoram o aniversário das mesmas.

deveres. Quando eu digo: A senhora vai iniciar o trabalho? Ela diz: não, não pode iniciar, fica à vontade aí'. (Pai Jairo em Entrevista concedida em 2014)

Porem, este empenho foi, segundo Pai Jairo, recompensador. Ele justifica sua impressão relatando sua relação com o seu Pai de Santo, Edinho que, surpreso pelo desenvolvimento dos médiuns, ficou contente.

[...] ai quando ele ta aqui... ai ele veio algumas vezes por aqui e ele achou que quando ele fosse chegar aqui em Tabatinga ele ia encontrar uma coisa crua, que ele ia ter um trabalho grande pra iniciar, pra se preciso até ensinar a cantar um canto, ensinar abrir uma banca. E quando ele chegou aqui que ele viu que não era aquilo que ele tava pensando, que as coisas já estavam muito evoluídas. Então o que ele já ta trazendo já é quem nem ele falaram pra mim que agente já tem meio caminho andado, que agente já tem bastante coisa, que agente não vai precisar brigar por aquelas coisa mínimas, ensinar aquelas coisas pequenas que já está um pouco evoluída. Então ele já vai passar pra obrigações grandes já e quem sabe até fazer uma feitura e me dá a minha obrigação de pai de santo que eu tanto espero [...]. (Pai Jairo em Entrevista concedida em 2014)

Mesmo diante dessa situação, insisto em saber como se dá o processo de sua formação afroreligiosa, passando por rituais específicos de iniciação, também conhecida como feitura e ou obrigações complementares. Naquela ocasião respondeu:

[...] dou feitura esse ano ainda, eu ainda não fiz a feitura, vou começar agora. Já temos obrigações que ele disse que ele disse que não ia contar com essas, que ele ia começar do zero com as obrigações, as que eu já dei ele não ia contar. Primeiro ele vai começar com as **obrigações pequenas** e depois ele vai passar para as **obrigações grandes** pra não ficar atrasado. Ele vai dar a minha obrigação que é pra depois eu dá a **obrigação dos médiuns** que também ta atrasada. Por que uma coisa é você dizer que você é, que você foi e que você fez. Ele queria que eu fosse a Manaus dá a obrigação e eu disse não, eu faço questão que dá aqui que todo mundo veja. [...]. (grifo nosso) (Pai Jairo em Entrevista concedida em 2014)

Encontramos aqui, mais uma vez, as relações que marcam com expressividade a ritualística da Umbanda. O que ele chama de “obrigações pequenas”, representa um conjunto de atividades oro-gestuais, com uso de elementos da natureza e sonoros, sem o sacrifício de animais. Nesse caso, envolve as mudanças do seu grau de iniciação dentro de uma hierarquia, ao menos a ser reconhecida tanto quanto pela própria comunidade religiosa, quanto por outras comunidades religiosas congêneres. Enquanto as “obrigações grandes”, ele se refere aquelas que se faz uso do sacrifício, pouco praticado dentro da Umbanda.

A diferença entre ambas consiste no acionamento dos itens de origem animal, vegetal e mineral, bem como no maior aprofundamento das práticas divinatórias cuja convivência

com um sacerdote propicia a um postulante a Mãe ou Pai de Santo, em síntese, as idades iniciática marcam o perfil sacerdotal e é, sobretudo liderada por quem detém conhecimento mais profundo da religião. Cito como exemplo, que no caso do Pai Jairo, as “obrigações pequenas” consistem em preparo do *amanci*⁴⁵ - inicia o primeiro degrau de iniciação; seguido de preparo de *ebó* – propicia a limpeza do filho de Santo e a *deitada* - momento em que o Filho de Santo deita pra sua Entidade ou Orixá

Sobre o deslocamento de Filhos de Santo, para grandes cidades como Manaus e Belém, Pai Jairo diz:

[...] Tem muitas pessoas que chegam e dizem que foi em Manaus receber as obrigações, que já é Pai de Santo, que já pode fumar dentro do teu centro e eu digo negativo, você pode fumar no centro da sua Mãe de Santo e essas coisas assim, mais na minha casa se eu ainda não fumo, ninguém ainda não fuma. Eu não deixo ninguém fumar, agora no dia que já poder fumar ai eu posso liberar os outros que tem a obrigação. Isso é como um modo de respeito [...]. (Pai Jairo em Entrevista concedida em 2014)

Relembrando uma passagem de sua vida que deu origem ao seu modo de pensar o que é ser um pai de Santo, ele complementa:

[...], um dia eu fui num terreiro e tinha um babalorixá no terreiro, e ai ele dançando e todo mundo dançando no terreiro, no terreiro de fora onde tem os maiores Pais de Santo de Manaus que tem o nome muito bem visto, muito bem respeitado e tinha uma Mãe de Santo lá e ela disse: não eu ainda não sou Mãe de Santo, tenho várias obrigações, porém não sou Mãe de Santo por que eu ainda não fiz a minha feitura de Mãe de Santo ainda, ai ta bom então minha mãe, mesmo assim ele chamava de minha mãe [...]. Minha mãe será que eu posso me sentar um pouquinho? Ai ela disse: o senhor não precisa pedir. E ele disse: precisa pedir o centro é seu. Posso me sentar? E ela disse: pode! Então daí eu tirei uma forma de respeito, não é por que eu sou mais, por que eu tenho mais que eu vou chegar ao teu terreiro disser que aqui eu posso fazer isso, isso e isso, por que eu tenho isso. Não, eu quando eu vou à casa dos outros eu vou lá e por mais que seja uma coisa pequena mais eu respeito eu vou lá e pergunto se posso fazer isso? Posso me sentar? Posso sair alí fora rapidinho? E eu sempre ensino os meus filhos a serem assim (Pai Jairo em Entrevista concedida em 2014)

Outra forma de aprendizagem do exercício afrorreligioso, se faz por meio do convívio com as entidades, haja vista que o contato com seu Pai de Santo se dão em poucos momentos no ano.

⁴⁵Em conversa com diversos Filhos de Santo, a contagem iniciática se faz pela quantidade de vezes em que passaram pelo ritual de banho de ervas e a posterior “deitada”. Estes rituais, segundo acreditam, faz com que as Entidades se aproximem deixando de “sombrear” o médium passando a incorporar. Aos poucos as Entidades vão nascendo na coroa dos Filhos, até estabilizar os transes.

Neste aspecto ele diz:

[...] eu aprendi muito com as entidades. Às vezes eu me consulto com as entidades e eu fico com raiva se elas não me consultarem. Às vezes eu fico assim né e depois eu reclamo, às vezes eu fico lá sentado o dia todinho e nenhuma entidade me chama pra eu me consultar e pra fazer algumas perguntas delas. Ai o menino diz: mais tu não vais lá pra perguntar delas? Ai às vezes eu chamo, vem cá, mesmo que seja uma entidade que é nova ainda que esteja há um ano ou um ano e poucos na cabeça do médium. Mais eu olho, eu quero me consultar, eu quero perguntar o que é que *ta* certo, o que é que *ta* errado, o que é que vai acontecer, se tem alguma previsão pra mim, essas coisas todas. Até mesmo se eu precisar de um trabalhinho e eu veja que a entidade tem a capacidade de fazer, eu peço pra fazer o trabalho ou essas coisas assim, mais é, mas coisas financeiras é coisa de saúde ou essas coisas assim. [...]. (Pai Jairo em entrevista concedida em 2014)

Nesta passagem percebemos que o processo de auto-aprendizagem se faz por via direta com as entidades. Neste caso, por intermédio dos seus Filhos de Santo, o exercício de praticar, errar, voltar a praticar rituais é constantemente (re) avaliado pelo Pai Jairo, num processo de dupla interdependência – filial e paternal - envolvendo a entidade “escolhida” e o Pai de Santo. Desse modo, deixo duas reflexões em aberto: a primeira, qual a fronteira nessa relação marcada pela interdependência? E a segunda, quais conhecimentos mágico-religiosos marcam, neste caso, a relação filial paternal?

Ao retomar o diálogo, Pai Jairo nos conta sobre as práticas usadas para consulta oracular, onde atesta que o tarô é o que mais tem praticado.

Assim nos explica:

[...] búzios é mais pra quem é de fora porque agente não tem obrigação e os búzios só pode jogar quem tem obrigação. Existe uma pessoa que joga búzios aqui mais não é aquela coisa não. As pessoas quase não procuram búzios não. Elas só procuram os búzios quando elas querem saber o orixá, para comando e essas coisas de santo mesmo, mas na vida pessoal é todo mundo pro charuto mesmo e pra carta [...]. (Pai Jairo em Entrevista concedida em 2014)

Assim, se faz o processo de formação sacerdotal na cidade de Tabatinga, ainda incipiente quando se trata de práticas mais “complexas” de contato com o mundo espiritual, marcam as trajetórias de vida da Mãe Lúcia e do Pai Jairo, iniciando na Umbanda por meio da busca de cura (BARBOSA JÚNIOR, 2014), da mudança religiosa (MALANDRINO, 2006) religiosa, em busca de uma etnicidade (POUTIGNAT; STEIFF-FENART, 2011) afrorreligiosa umbandista, marcado pelo acionamento de seus mentores espirituais – Cabocla Jurema e Cabocla Herondina – conseguem fazer um novo momento do ser religioso na cidade de fronteira Brasil, Peru e Colômbia.

Nas falas do Pai Jairo e da Mãe Lúcia, percebemos que todo processo de formação afrorreligiosa é iniciada pela doença onde o transito feito por Pais de Santo que vinham de Manaus, capital amazonense, somava-se as práticas de curas tradicionais, situação que se assemelha ao estudada por Galvão em Itá e por Figueiredo no Pará, ambos no século passado. O diferencial neste quadro é que em Tabatinga, não era registrado a presença de africanos ou seus descendentes, mas que a busca pelo reestabelecimento da saúde era procurada entre pajés das etnias Ticuna, Kokama ou Kambeba que vivem nesta porção ocidental da Amazônia.

Em todos estes casos, a prática espírita indígena se faz presente, e ao mesmo tempo, acionados por quem precisava padecer para se elevar á condição de líder religioso, não encontraram nesta modalidade, toda “energia” necessária para tal elevação. A Umbanda, anunciada no início da década de 1900, pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas do médium Zélio de Moraes, natural do Rio de Janeiro, parece preencher esta “lacuna religiosa” das camadas mais populares da sociedade seja no Rio de Janeiro, no Amazonas ou no Para.

Cito a obra de Agenor Pacheco “Encantarias Afroindígenas na Amazônia Marajoara: Narrativas, praticas de Cura e (In)tolerâncias Religiosas”, que, numa perspectiva de um recorte historiográfico, nos aproxima do movimento empreendido pelos indígenas por Entidades Indígenas, cuja prática médico-religiosa resistiu e ainda se faz presente nos confins amazônico, suscitando atos de intolerância de diversas natureza. Em uma passagem Pacheco nos fala que:

Ao longo desses séculos, a história regional foi alinhavada por práticas de exploração, dizimação, resistência e astuciosas reatualizações de populações portadoras de saberes e religiosidades afro-indígenas. Para hierarquias eclesiásticas e civis, essas expressões culturais representavam perigos porque, ao conseguirem manter outros modos de lidar com a ideia de respeito à autoridade, ao trabalho, ao sagrado, à festa e à própria concepção de morte, sustentados em suas ancestrais tradições, questionavam a matriz apostólico-romana e ocidental (PACHECO, 2010, p. 5).

Tal situação também foi apontada por Jocélio dos Santos, (2009:169) onde afirma que “a presença de brancos católicos nos Candomblés baianos se constituiu ao longo do século, em um problema de ordem tanto religiosa quanto moral... a procura por práticas mágico-religiosa de origem africana possuía um sentido moral”, pautado na transgressão de credos, semelhante ás experiências interfronteiriça que alia a fé e a prática religiosa do indígena, do negro e do branco, nos séculos que nos antecedeu, seja na Bahia, ou no Para.

Minha reflexão vai ao sentido de que, a forma de louvar os Encantados e ou os Orixás, por meio de eventos festivos, os afrorreligiosos tem ai um conjunto de estratégias

iniciada na resistência contra a opressão; na publicização do credo; na conquista de novos adeptos; no processo de efetivação espaço-tempo de aprendizagem dos novatos; de diálogo inter e intra comunidade religiosa, dentre várias outras maneiras de exercer e manipular o conhecimento tradicional (rezas, praticas de cura, cantigas, sistema de consultas e gestão da comunidade), que perdura no inconsciente dos atuais praticantes do culto da Umbanda.

Assim, a construção do objeto da pesquisa, o olhar sobre a *Gira* e a formação afroreligiosa dos praticantes da Umbanda se constitui em um “processo ritual” que permeia a estruturação do espaço religioso e coaduna com a identidade religiosa. Minha contribuição vai ao sentido de deixar em aberto à possibilidade de evidenciar, por meio da pesquisa etnográfica, registrar as praticas das comunidades religiosas em formação, tendo como “start”, as particularidades encontradas no Terreiro da Cabocla Jurema.

CAPÍTULO III: Exercício Etnográfico de um ritual da umbanda na construção da identidade dos povos de comunidades tradicionais – terreiro

Percorrido os caminhos da construção do objeto de estudo, apresentada a literatura que nos deu base para estudar o momento festivo-religioso, será apresentada uma descrição etnográfica de uma festa dedicada aos caboclos, ocorrida no dia 18 de vinte de março de dois mil e quinze, no terreiro da Cabocla Jurema. A descrição e análise terá como base uma comunidade religiosa - o terreiro da Mãe Lúcia e do Pai Jairo - seu processo de construção da identidade de “povo de comunidade tradicional de terreiro” que, acionada pela comemoração litúrgica e por meio deste a festa como ritual de iniciação e permanência na Umbanda.

Sendo assim, a realização do exercício etnográfico, abordando esta temática, propicia um olhar diferenciado, dentro das especificidades ritualísticas aqui acompanhadas, que embora a abordagem seja em momentos festivos, todo o conteúdo do estudo estaria sendo apresentado numa perspectiva de apresentação se observada pelo olhar de quem vive e faz a Umbanda num processo de autoconstrução identitária.

Desse modo, compreender as estruturas pormenorizadas que cercam a dicotomia tempo-espço no fazer uma pesquisa antropológica de tamanha profundidade, considerando os entraves ao longo da pesquisa me conduzem a tentar uma observação em profundidade. Ela foi obtida na Giras de Caboclo, ocorridas entre os anos de Abril de 2014 a Março de 2015 e teve como apoio a gravação de vídeo, registro fotográfico e conversas informais com Filhos de Santo, previamente autorizados pelo sacerdote, Pai Jairo e pela sacerdotisa Mãe Lúcia e demais membros do Terreiro. O recorte temporal se fez dado o nascimento de Dois caboclos, momento que este diferencial possibilitou a ampliação do “olhar” para o campo e meus agentes interlocutores.

No dia 28 de março de 2015, por volta das dezoito horas, recebo a seguinte mensagem por celular: “Hoje tem Gira para Caboclo na Mãe Lúcia, 18h30min. Não falte”. De pronto, checo meus equipamentos de campo e me desloco para o Terreiro. Cheguei sob uma fina chuva, de imediato cumprimento alguns Filhos de Santo que se encontrava na rua, eram dezoito horas e vinte e cinco minutos, não escutei o som do tambor, mas olhando para dentro do terreiro, outros Filhos de Santos, já arrumados, aguardavam o início da cerimônia festiva.

Com uns dez minutos de espera, o Pai Jairo anuncia o início da cerimônia, tocando uma pequena sineta de bronze, cujo som fino, convidava quem estava longe. Aos poucos uma rápida agitação dos Filhos de Santo para terminar de se vestirem dentro da casa de Mãe Lúcia. Outros, porém se posicionaram em frente à porta do Terreiro em fila. A esta altura, somam cerca de 40 pessoas entre dançantes da Gira e visitantes.

Dentro do Terreiro, avistamos, na parede, pendurados os chapéus de índios, gorros e outros acessórios que serão utilizados pelas entidades quando incorporadas nas pessoas capazes de recebê-las. A casa está iluminada, enfeitada e, ao pé do altar, encontram-se velas que ajudam a iluminar as imagens de santos e o terreiro. Algumas pessoas, novos visitantes e outros que avistara ali pela primeira vez, estão pela beirada da casa.

Os Filhos de Santo se posicionam, em três fileiras de sete pessoas em cada uma, e o Pai Jairo no centro desta. Mãe Lúcia já se encontra sentada numa poltrona, descalça a espera da entrada dos médiuns. A maioria desses vestidos com roupas brancas ou claras e todas possuem em seus pescoços suas guias, com cores e quantidade diferentes uns dos outros. Descalços e com a cabeça coberta, se concentram, enquanto Pai Jairo pede que a Festa seja Tranquila. A fina chuva deixa de cair, porém o chão da área externa do terreiro encontrava-se bem molhado, o que não parecia incomodar os dançantes, pois estão pisando no solo sagrado do terreiro.

Pai Jairo inicia a cerimônia festiva convidando a todos a rezar o Pai Nosso e a Ave Maria, que é seguida em coro pelos médiuns e visitantes. Vê-se que todos abaixam a cabeça, enquanto estendem as mãos para o alto. Aqui, registro o que as imagens de “Santos Católicos”, representam para o Terreiro. A estrutura litúrgica católica faz abrir a expressividade da fé, dada pela integração de credos, mesmo que aparentemente limitada, mas que faz os praticantes da Umbanda deixar o “mundo profano” e adentrem ao “mundo sagrado”. E inicia a *gira* com as orações católicas.

Pai Nosso

*Pai nosso, que estás no céu.
Santificado seja o vosso nome. Venha a nós o vosso reino.
Seja feito a vossa vontade,
Assim na terra como no céu.
O pão nosso de cada dia nos dai hoje.
Perdoai-nos as nossas ofensas,
Assim como nós perdoamos a quem nos tenha ofendido.
Não nos deixeis cair em tentação, mas livrai-nos do mal. Amém!*

Em seguida, e ainda perfilados, continuam com a oração para a Maria:

Ave Maria

*Ave Maria, cheia de graça! O senhor é convosco!
Bendita sois vós entre as mulheres,
E bendito é fruto do vosso ventre, Jesus.
Santa Maria, mãe de Deus, rogai por nós pecadores,
Agora e na hora da nossa morte. Amém!*

A Santíssima Trindade também é lembrada. Desse modo, em coro, os praticantes da Umbanda seguem a oração:

Oração para à Santíssima Trindade

*Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo.
Como era no princípio, agora e sempre, Amém!
Ó meu bom Jesus perdoai-nos e livrai-nos do fogo do inferno,
E levai as almas todas para o céu.
E socorrei principalmente as que mais precisarem da vossa misericórdia. Amém!*



Figura 21. Abertura da Umbanda. Filhos de Santo em fila de frente ao do Terreiro. Fonte: Pesquisa de campo no terreiro da Mãe Lúcia, Dezembro de 2014.

Estas três orações marcam a presença oral do credo católico no cerimonial afroreligioso. Abrem o ritual com fervor e muito respeito, perceptível nos semblantes que logo darão o corpo a alguma entidade do panteão ameríndio ou afro brasileiro e quiçá a algum ancestral encantado.

Nos dias de observação das Giras neste terreiro, não visualizei o uso de incensos, *pembas* (pó feito com giz, sementes e raízes de ervas moídas), folhas ao chão, água ou outro uso de aparatos ritualísticos que nos remetesse à religião afro-brasileira, de igual modo, indígenas. Desse modo afirmo que as orações entoadas, constituem a “fronteira” simbólica de mundos situacionais, ao mesmo tempo em que prepara os corpos dos médiuns para outro nível de energia espiritual.

3.1 Cânticos em louvor aos Orixás

Instantes depois, da início aos cânticos para Ogún já adentrando no terreiro. Pai Jairo saúda “Salve Ogún!”, e os demais respondem “Salve Ogún!”. Toca-se a sineta pelo sacerdote e inicia a primeira cantiga para Ogún

I

*Ogún já venceu, já venceu, já venceu!
Ogún vem de Umbanda que na Umbanda é Deus.
Ogún já venceu, já venceu, já venceu!
Ele vem beirando o rio, ele vem beirando o mar.
Ele vem beirando o rio, ele vem beirando o mar.
Ogún já venceu, já venceu, já venceu!
Ogún vem de Umbanda que na Umbanda é Deus.
Ogún já venceu, já venceu, já venceu!
Ogún vem de Umbanda que na Umbanda é Deus.
Ele vem beirando o rio, ele vem beirando o mar.
Ele vem beirando o rio, ele vem beirando o mar.*

Ao término da cantiga todos aplaudem e alguns se abaixam e tocam no chão e após isso põem as mãos na testa rapidamente como se estivessem se benzendo. Em seguida começam a balançar seus corpos de um lado para o outro novamente e aplaudindo cantam a seguinte cantiga. E continuam louvar *Ogún* com a segunda cantiga. Os visitantes se acomodam no pequeno barracão.

II

*Ogún quem manda é Zambi
Ogún quem manda é Zambi.
Corre, corre toda gira pra salvar filhos de Umbanda.
Ele vai girar, ele vai girar, na linha de Umbanda ele vai girar!
Ele vai girar, ele vai girar, na linha de Umbanda ele vai girar!*

A partir deste momento, todas as pessoas cantam, dançam e acompanham a cantiga em ritmo de palma. Vão de lado para um lado e para o outro. Uns cantam e dançam outros respondem enquanto dançam e batem palmas. A gira se faz em movimentos laterais e em seguida eles passam a dar uma volta em sentido anti-horário, sem, no entanto interromper a sequência oro-gestual.

III

*Ogún já usou perneira, Ogún já usou boné!
Ogún já foi capitão, Ogún já foi coronel!
Ogún já usou perneira, Ogún já usou boné!
Ogún já foi capitão, Ogún já foi coronel!
Ogún já usou perneira, Ogún já usou boné!
Ogún já foi capitão, Ogún já foi coronel!
Ogún já usou perneira, Ogún já usou boné!
Ogún já foi capitão, Ogún já foi coronel!*

Após estas três cantigas, Ogún é saudado com palmas. Alguns expressam alegria sorrindo, outros se abanam com leques devido o calor emanado do movimento, sem muito tempo de espera, Pai Jairo, saudando Oxalá, continua: “Salve Oxalá!” e os presentes respondem: “Êpa baba!”.

Ao ouvir a saudação me indago acerca da sequência ritual de minha prática religiosa. Surge em minha frente uma “encruzilhada” por sair de uma pseudo zona de conforto da vivência afrorreligiosa. Minha reação foi automática quando me dou conta a cantiga já estava por terminar, de pronto, volto a acompanhar a sequência ritual do empreendida pelos agentes sociais, ciente de que não poderia ultrapassar a “fronteira” do objeto de pesquisa que é a Festa em sí. A sineta é badalada e uma cantiga é entoada.

I

*Quando Oxalá cercou sua banca.
Senhor Ogún tomou conta do Congá
Ele olha o destino pra você!
Não deixa os seus filhos sofrer!
Ele olha o destino pra você.*

*Não deixa os seus filhos sofrer!
Quando Oxalá cercou sua banca.
Senhor Ogún tomou conta do Congá
Quando Oxalá cercou sua banca.
Senhor Ogún tomou conta do Congá
Ele olha o destino pra você!
Ele olha o destino pra você.
Não deixa os seus filhos sofrer!*

II

*Pombinho branco é pombinho de Oxalá.
O pombo veio pousar nesse Congá.
O pombo veio pousar nesse Congá.
Foi no jardim das oliveiras, no jardim das oliveiras,
Que eu vi o pombinho voar.
Voou, voou, e tornou a voar.
É a mensagem divina de Oxalá.
Voou, voou, e tornou a voar.
É a mensagem divina de Oxalá.*

Novamente a sineta é badalada e mais um cântico é iniciado, mas dessa vez já com o acompanhamento do som do tambor. O *abatazeiro(a)* já a posto, faz a marcação sonora da cantiga, Ele com o Pano na cabeça e outro cruzando seu peito, na diagonal, que se assemelha ao “pano da costa”, usado nas outras denominações afroreligiosas, do qual, nesta Umbanda, recebe o nome de “espada”.



Figura 22. Caboclo Zé Mineiro Saúda o Tambor. Fonte: Pesquisa de campo no terreiro da Mãe Lúcia, Dezembro de 2014

A *Gira* continua com sua alternância de movimentos ora no sentido de vai e vem, outrora apenas movimentavam os ombros para direita e para esquerda. Até o presente momento, nenhum dos presentes entra em transe e Mãe Lúcia continua sentada na poltrona, mais pessoas são vistas no terreiro. Enquanto isso todos passam novamente a cantar e dançar no terreiro em homenagem a Oxóssi. De repente Pai Jairo grita: “Salve Oxóssi!”, os demais acompanham “Òkèàró!”, ao som das palmas, alguns Filhos de Santo, tocam o chão com a cabeça e voltam aos seus lugares de origem.

I

Oxóssi é Oxóssi é, Oxóssi é a luz nos *alumia*.
 Oxóssi é Oxóssi é, Oxóssi é a luz nos *alumia*.
 Ai, ai Oxóssi, ai, ai meu pai Oxóssi.
 Oxóssi é a luz nos *alumia*.
 Ai, ai Oxóssi, ai, ai meu pai Oxóssi.
 Oxóssi é a luz nos *alumia*.
 Oxóssi é, Oxóssi é, Oxóssi é a luz nos *alumia*.
 Oxóssi é, Oxóssi é, Oxóssi é a luz nos *alumia*.
 Ai, ai Oxóssi, ai, ai meu pai Oxóssi.
 Oxóssi é a luz nos *alumia*.
 Ai, ai Oxóssi, ai, ai meu pai Oxóssi.
 Oxóssi é a luz nos *alumia*.

O cântico ao Orixá caçador, aquele que fornece alimento e vive na mata, expressa uma ritualística oro-gestual do qual o corpo é acionado. Ainda em fila indiana, em três fileiras, de frente para o Altar, os Filhos de Santo dançam ritmados, no sentido da direita para a esquerda, e a cada dois ou três passos, levantam o pé enquanto fazem movimento de volta.

II

Papai Oxóssi nasceu na Jurema e mamãe Oxum acabou de criar.
Papai Oxóssi nasceu na Jurema e mamãe Oxum acabou de criar.
Mas ele é o rei caçador, ele é o filho da índia, da cobra coral.
Mas ele é o rei caçador, ele é o filho da índia, da cobra coral.
Papai Oxóssi nasceu na Jurema e mamãe Oxum acabou de criar.
Papai Oxóssi nasceu na Jurema e mamãe Oxum acabou de criar.
Mas ele é o rei caçador, ele é o filho da índia, da cobra coral.
Mas ele é o rei caçador, ele é o filho da índia, da cobra coral.

O segundo cântico dedicado a Oxóssi faz referência a Jurema, planta que dá origem a uma bebida fermentada e a uma das entidades cabocla. Aqui para os Filhos de Santo, reforça a

representação da Cabocla Jurema, Mãe de coroa⁴⁶ de Mãe Lúcia e mentora religiosa do terreiro. Após a cantiga, o toque continua sem que haja movimentos de transe. Por outro lado, culto à Jurema, de tradição indígena, fica envolvido ao culto de Pajelança⁴⁷, distante das atuais práticas afrobrasileira das cidades fronteiriças.

Após o badalar da sineta, escuto de fora do Terreiro à saudação “Salve Xangô!”, clama Pai Jairo, em seguida os Filhos Respondem: “Kôkabicile”. Aos poucos, e nesse momento, acabam os cânticos dedicados ao “Rei Caçador”. A reverência agora é dedicado ao Orixá Xangô. Seus filhos se ajoelham e encostam suas testas no chão, um gesto de respeito ao Orixá, tido como patrono da justiça. Um novo cântico é entoado.

I

*A minha canção tem um leque de pena,
Para abanar o meu tambor.*

*A minha canção tem um leque de pena,
Para abanar o eu tambor.*

*A minha canção vou entoar que eu quero ver meu pai Xangô.
E a Iansã era cheia de pena, eu quero ver meu ai Xangô.*

II

*Eu vi as pedras rolarem por debaixo do tambor
e de repente parou.*

Meu pai Xangô disse aos seus filhos:

Guarde sempre saltitando. Salve a Xangô!

*Eu vi as pedras rolarem por debaixo do tambor
e de repente parou.*

Ueu, ueu, ueu. Caô!

Ueu, ueu, ueu. Caô!

*Eu vi as pedras rolarem por debaixo do tambor
E derrepente parou.*

Meu pai Xangô disse aos seus filhos:

Guarde sempre saltitando. Salve a Xangô!

Ueu, ueu, ueu. Caô!

Ueu, ueu, ueu. Caô!

Os atos oro-gestuais dessa cantiga de destoa das demais. A todo refrão os dançantes colocam os dedos na testa e depois erguem as mãos para o ar, do qual é acompanhado pelo ato de erguer a cabeça. Termina o Cântico e os participantes se ajoelham o tocam a testa no chão

⁴⁶ Expressão usada no terreiro para como referência a entidade que exerce maior influência sobre o filho. No contexto masculino, a expressão usada é “Pai de Coroa”. Os termos são empregados também para os Mestres ou Exús quando estes são a entidade principal.

⁴⁷ Recomenda-se a leitura dos depoimentos do Pai Luiz Tayandô, Pai Ferenan, do Ismael Tavares, onde relatam, na obra “cartografia social dos afroreligiosos em Belém do Pará” suas trajetórias na Pajelança em Belém. Por meio destes, elementos de formação da religiosidade ameríndia se mesclam ao processo que deu origem a formação da Umbanda “amazônica”. Vide referência em Valle (2012).

para prestarem homenagem e demonstrar respeito ao Orixá Xangô. Após aplausos, iniciam a louvação á deusa da água doce, Oxum. Dessa vez, um Filho de Santo puxa a saudação inicial "Salve Oxum!", em coro, ouve-se a resposta ao mesmo tempo em que o *abatazeiro*, faz rápidas batidas no tambor, "Ora yéyé ó!". Pai Jairo apenas toca a sineta e os dançantes continuam a dança sem, no entanto fazer a *gira*.

I

*Ô mamãe Oxum olha tua casa,
são os seus filhos que moram lá.
Ela é a coroa de Oxalá.
Ela é a coroa de Iemanjá.
Ela é a coroa de Oxalá.
Ela é a coroa de Iemanjá.
Ô mamãe Oxum olha tua casa,
São os seus filhos que moram lá.
Ela é a coroa de Oxalá.
Ela é a coroa de Iemanjá.
Ela é a coroa de Oxalá.
Ela é a coroa de Iemanjá.*

II

*Eu vi mamãe Oxum na cachoeira.
Sentada na beira de um rio.
Eu vi mamãe Oxum na cachoeira.
Sentada na beira de um rio.
Colhendo lírio, lírio ê, colhendo lírio, lírio a.
Colhendo lírio pra enfeitar o seu congá.
Colhendo lírio, lírio ê, colhendo lírio, lírio a.
Colhendo lírio pra enfeitar o seu congá.*

Termina mais uma sequência de cânticos e novamente a sineta é agitada. A partir desse momento os Filhos de Santo formam um círculo e passam a dançar e cantar novamente girando em sentido anti-horário e com o acompanhamento do som do tambor e o do badalar da sineta.

I

*Quem era as duas ou três ventarolas,
Eram duas ou três parolas que voavam sobre o mar.
Quem era as duas ou três parolas,
Eram duas ou três parolas que voavam sobre o mar.
Uma era Iansã, ÊpaHey
E a outra era Iemanjá, ôdoYá.
Uma era Iansã, ÊpaHey
E a outra era Iemanjá, ô doce iá.*

II

*Iansã tem um leque de pena para abanar o meu grande calor.
 Iansã tem um leque de pena para abanar o meu grande calor.
 Iansã mora nas pedreiras. Eu quero ver, meu pai Xangô!
 Iansã mora nas pedreiras. Eu quero ver, meu pai Xangô!
 E a Iansã era cheia de pena, eu quero ver, meu ai Xangô.*

Findada as cantigas de Iansã, inicia a homenagem para Iemanjá, após a saudação OdôIyá, puxada pelo Pai de Santo e respondida pelos Filhos. “OdôIyá!!”.

I

*Salve a Umbanda! Salve a todos os Orixás!
 Eu fui na praia para ver o balanço do mar.
 Eu fui na praia para ver o balanço do mar.
 Eu vi seu retrato na areia.
 Ô minha linda sereia, comecei a chorar.
 Eu vi seu retrato na areia.
 Ô minha linda sereia, comecei a chorar.
 Ô Janaína vem ver, ô Janaína vem cá!
 Receber essas flores que eu vim ofertar.
 Ô Janaína vem ver, ô Janaína vem cá!
 Receber essas flores que eu vim ofertar.*

II

*Vamos saudar Iemanjá, que ela é a rainha do mar!
 Vamos saudar Iemanjá, que ela é a rainha do mar!
 Auê, auê, auê. Ô mamãe Tarauáca segura essa pipa que eu quero ver!
 Auê, auê, auê. Ô mamãe Tarauáca segura essa pipa que eu quero ver!*

Estas cantigas marcam a expressividade Afro-brasileira dentro da Umbanda no Terreiro da Mãe Lúcia. O repertório varia entre cinco a sete cantigas por Orixá, sem, no entanto seguir uma sequência que para mim, seria habitual, iniciando por *Exú, Ogún, Oxóssi, Ossain, Logum, Obaluaiê* até chegar a Oxalá. Neste caso, a vivência e o conhecimento dos Sacerdotes desta casa, expõem o cântico que conhecem.

Nas cantigas também percebemos a relação plural do ritual festivo. Desse modo, nas músicas dedicadas a Oxalá, temos a presença de Ogún, nas de Xangô temos Iansã, nas de Oxóssi temos a presença de Oxum etc. a partir desta observação me indago: Esta situação litúrgica é um ato de resistência onde o relevante é Louvar cada um dos Orixás?

A Umbanda enquanto religião “afro” simplificou a liturgia sem alterar a essência da musicalidade dos cultos de origem? São questões que não me proponho encontrar respostas

devido levar em consideração as especificidades litúrgicas do Terreiro, sem estabelecer comparações com outros terreiros, mas que de alguma forma suscita inquietações.

3.2 Que venham os caboclos: “Você que ver esta gira ficar boa? É só cantar e bater palmas que a gira fica boa”.

Todos dançam e giram um próximo ao outro, o espaço do Terreiro parece não ser suficiente para abrigar os dançantes e os visitantes. Ao som das palmas e os cânticos recebem um reforço energético que envolve os presentes, passando a participar com as palmas da mão e olhos atentos aos primeiros sintomas de transe. A *gira* para os caboclos ganha novas vibrações, estaria com isso aproximando o segundo momento do ritual festivo, os cânticos⁴⁸ estavam levemente mais animados.

I

*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 no balanço da maré.
Eu quero ver caboclo bom é no balanço da maré.
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 no balanço da maré.
Eu quero ver caboclo bom é no balanço da maré.
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 no balanço da maré.
Eu quero ver caboclo bom é no balanço da maré.*

Ao iniciar a canção acima as primeiras entidades passam a vir para fazer parte do terreiro. As entidades vêm no corpo de seus “filhos”, também chamados de “cavalos” ou ainda “aparelho”. Este cântico faz o terreiro ficar mais agitado. Aos poucos se vê os primeiros estágios de transe. Uns dão pequenos pulos, outros se embalam de um lado pra outro, e outros

⁴⁸ As cantigas serão apresentadas. Opto por não fazer uma análise do que cantam em virtude de manter o sentido do que presenciei e pela natureza deste trabalho. No entanto em um trabalho futuro estas cantigas poderão fazer parte de um estudo mais pormenorizado, sobretudo pela pouca familiaridade com a Umbanda.

tentam “prender” a vinda da entidade. Entendo o porquê de repetirem tanto esta cantiga. É necessário “apelar” para a vinda dos homenageados do dia.

Após a incorporação as entidades passam a gritar e a baixar e subir seus corpos em posição de convite e chamado às novas entidades para a festa. As entidades começam a dançar, pular de forma agressiva e começam a gritar cada vez mais forte e assim outros caboclos vem para festa. Assim que a entidade toma posse do corpo dos Filhos de Santo os demais presentes na roda que não estão com as entidades incorporadas aos seus corpos retiram os lenços que cobrem a cabeça das entidades para que elas dessa forma possam se firmar nos corpos. Tudo isso acontece no decorrer da seguinte cantiga:

II

*Ô minha mãe Iemanjá, vem saudar guerreiro.
O pai tambor e o povo de Umbanda chegou.
Ô minha mãe Iemanjá, vem saudar guerreiro.
O pai tambor e o povo de Umbanda chegou.
E abalou, e abalou e abalou,
E abalou todo o povo de Nagô.
E abalou, e abalou e abalou,
E abalou todo o povo de Nagô.
Ô minha mãe Iemanjá, vem saudar guerreiro.
O pai tambor e o povo de Umbanda chegou.
Ô minha mãe Iemanjá, vem saudar guerreiro.
O pai tambor e o povo de Umbanda chegou.
E abalou, e abalou e abalou,
E abalou todo o povo de Nagô.
E abalou, e abalou e abalou,
E abalou todo o povo de Nagô.*

Ao entoar esta cantiga, outros Filhos de Santo entram em transe. Às vezes observa o segundo transe de uma única pessoa, ao “trocar” de Entidades, No geral a meta é fazer vir Caboclo para festa, girando, dançam para celebrar a vida. As entidades passam a cumprimentarem-se umas com as outras encostando os seus ombros uns nos dos outros e passam também a cumprimentar as pessoas que estão na roda e em volta dela.

III

*Vida de caboclo é samambaia, é samambaia é samambaia!
Vida de caboclo é samambaia, é samambaia é samambaia!
Saia caboclo, não me atrapalha,
Saia do meio da samambaia!
Saia caboclo, não me atrapalha,
Saia do meio da samambaia!*

*Vida de caboclo é samambaia, é samambaia é samambaia!
 Vida de caboclo é samambaia, é samambaia é samambaia!
 Saia caboclo não me atrapalha,
 Saia do meio da samambaia!
 Saia caboclo não me atrapalha,
 Saia do meio da samambaia!*

Eles aplaudem mais uma canção entoada. Ainda faltava Caboclo chegar. Aqueles que já se encontrava no terreiro, ajudavam na cantoria. Outros pediam ajuda a os presentes para ir trocar as roupas. A gira continuava em sentido anti-horário. E a cantoria continuava:

IV

*Quem tem sangue de caboclo, agora que eu quero ver.
 Quem tem sangue de caboclo, agora que eu quero ver.
 Saravá Ogún ia, saravá Ogún Megê.
 Saravá Ogún ia, saravá Ogún Megê.
 Quem tem sangue de caboclo, agora que eu quero ver.
 Quem tem sangue de caboclo, agora que eu quero ver.
 Saravá Ogún ia, saravá Ogún Megê.
 Saravá Ogún ia, saravá Ogún Megê.
 Quem tem sangue de caboclo, agora que eu quero ver.
 Quem tem sangue de caboclo, agora que eu quero ver.
 Saravá Ogún ia, saravá Ogún Megê.
 Saravá Ogún ia, saravá Ogún Megê.
 Quem tem sangue de caboclo, agora que eu quero ver.
 Quem tem sangue de caboclo, agora que eu quero ver.
 Saravá Ogún ia, saravá Ogún Megê.
 Saravá Ogún ia, saravá Ogún Megê.*

V

*Se seu pai é Caboclo eu quero ver balancear.
 Se seu pai é Caboclo eu quero ver balancear.
 Ô balanceia Caboclo neste lugar!
 Ô balanceia Caboclo neste lugar!
 Se seu pai é Caboclo eu quero ver balancear.
 Se seu pai é Caboclo eu quero ver balancear.
 Ô balanceia Caboclo neste lugar!
 Ô balanceia Caboclo neste lugar!
 Ô chama todo mundo para passear.
 Ô chama todo mundo para passear.
 Passar, passear, passear com o balanço do mar.
 Passar, passear, passear com o balanço do mar.
 Ô chama todo mundo para passear.
 Ô chama todo mundo para passear.
 Passar, passear, passear com o balanço do mar.
 Passar, passear, passear com o balanço do mar.
 Ô chama Seu Marinheiro para passear.
 Ô chama Seu Marinheiro para passear.
 Passar, passear, passear com o balanço do mar.*

Passar, passear, passear com o balanço do mar.
Ô chama seu Zé Malandro para passear.
Ô chama seu Zé Malandro para passear.
Passar, passear, passear com o balanço do mar.
Passar, passear, passear com o balanço do mar.
Ô chama seu Zé Mineiro para passear.
Ô chama seu Zé Mineiro para passear.
Passar, passear, passear com o balanço do mar.
Passar, passear, passear com o balanço do mar.
Ô chama seu Zé Pelintra para passear.
Ô chama seu Zé Pelintra para passear.
Passar, passear, passear com o balanço do mar.
Passar, passear, passear com o balanço do mar.
Ô chama seu Zé Raimundo para passear.
Ô chama seu Zé Raimundo para passear.
Passar, passear, passear com o balanço do mar.
Passar, passear, passear com o balanço do mar.
Ô chama Joana Gunça para passear.
Ô chama Joana Gunça para passear.
Passar, passear, passear com o balanço do mar.
Passar, passear, passear com o balanço do mar.

VI

Entrou na mata sem pedir licença,
E a cabocla Jurema não lhe deu agô.
A mata virgem também tem seus Orixás,
Chama dona Jurema que ela é chefe de Congá!
A mata virgem também tem seus Orixás,
Chama dona Jurema que ela é chefe de Congá!

VII

Ô deixa girar, ô deixa girar, é assim que a macumba gira.
Ô deixa girar, por cima de pau e pedra.
Ô deixa girar, ô deixa girar, é assim que a macumba gira.
Ô deixa girar, por cima de pau e pedra.
Ô deixa girar, ô deixa girar, é assim que a macumba gira.
Ô deixa girar, por cima de pau e pedra.
Ô deixa girar, ô deixa girar, é assim que a macumba gira.
Ô deixa girar, por cima de pau e pedra.

VIII

Caboclo não tem caminho para caminhar.
Caboclo não tem caminho para caminhar.
Caminha por cima das folhas,
por baixo das folhas, em qualquer lugar.
Caminha por cima das folhas,
por baixo das folhas, em qualquer lugar. O quê caboclo?

IX

Caboclo não tem caminho para caminhar.

*Caboclo não tem caminho para caminhar.
Caminha por cima das folhas,
por baixo das folhas, em qualquer lugar.
Caminha por cima das folhas,
por baixo das folhas, em qualquer lugar.
O quê caboclo!!!*

Percebo que estas cantigas possuíam um caráter mais coletivo da Festa. Varias Entidades já estavam devidamente paramentadas com cocá, chapéus, cuia em mãos, algumas com fios e “espada” cruzada sob o ombro. Outros dois jovens, apesar de tanta invocação e auxílio das entidades, ainda não firmava o transe sob o Filho de Santo. Alguns caboclos apenas gritavam, ficavam parcialmente com um joelho apoiado ao chão com a mão esquerda para trás e com a direita batia no chão e depois no peito. Neste momento, Irmãos de Santo se entreolhavam e direcionavam o olhar sob a entidade, devido som elevado que fazia em contato da mão com o chão. Observo ai algo novo, mesmo já tendo visto outras entidades que já falavam e cantavam nas festividades anteriores.

3.2.1 Nascimento de um Caboclo

Para os participantes da Umbanda, o momento especial é quando se comemora o nascimento de uma nova Entidade. Os Caboclos, Erês, Exús, Marinheiros e ou Léguas, podem ser conhecidos, porém os nomes pelos quais estas Entidades são especificamente identificadas é o instante em que puxam seu ponto. Puxar o ponto significa entoar uma cantiga e por meio desta, dizer quem é. A partir desse momento a entidade pode fazer uso de bebidas, cigarros, usar uma espada e conversar livremente com os visitantes. Nas imagens abaixo, registro o momento em que os caboclos Pena Verde e Urubatã das Matas são guiados são Tambor, pela cabocla Herondina, para entoar a seu cântico.

Os jovens Cristiano e “Fred” está há pouco tempo no Terreiro do qual são Filhos de Santo de Pai Jairo. Os Caboclos já haviam incorporado faz algum tempo, mas não falavam, não bebiam e não fumavam. Volta e meia davam fortes tapas no chão e batiam fortemente no peito, e fazia com os dedos gesto semelhante a uma lança, o que já indicava se tratar de um caboclo.

É comum entre os praticantes da Umbanda e da Mina, nos terreiros em que transitei “celebrar aniversário” das Entidades de cabeça dos *Filhos de Santo*. Por esta razão, o “nascimento” de um Caboclo, de um *Exú*, de um *Erê*, ou de um Preto-Velho ou ainda outra

entidade – Marinheiro, Baiano, Léguas e etc., – ser algo bom para a comunidade religiosa. Representa um ritual oposto ao elemento sagrado-profano, pois a Entidade vem de um mundo cosmológico, portanto sagrado, para o mundo profano “terra dos pecados” como dizem as Entidades. Aciono Van Gennep, em “Os ritos de passagem” (2011), quando aponta o “rito de agregação” que atende a uma sequência cerimonial (a manifestação gestual do Caboclo, a condução ao Tambor, a condução pela Entidade “superior” e culmina com a apresentação por meio de uma cantiga da Entidade a ser agregada à Comunidade religiosa).

Neste caso, o Caboclo afirma ser este Terreiro que ele escolheu para trabalhar e contribuir no desenvolvimento da religião ao qual seu filho, também chamado de cavalo ou aparelho, terá seu processo de formação afroreligiosa desenvolvido.



Figura 23. O nascimento do Caboclo Pena Verde e Urubatã das Matas. Fonte: Pesquisa de campo no terreiro da Mãe Lúcia, Dezembro de 2014.



Figura 24. A Corte para o Caboclo Pena Verde e Urubatã das Matas. Fonte: Pesquisa de campo no terreiro da Mãe Lúcia, Dezembro de 2014.

Esperado agora que os jovens Cristiano (Pena Verde), natural de Tabatinga e João Frederico (Urubatã das Matas), natural de Bogotá na Colômbia, possam ter condições de comprar roupas e demais adereços para seu protetor. Segundo os Irmãos de Santo dos jovens, ele só estava aguardando o dia que seu Caboclo se identificasse para que assim ele pudesse comprar o cocá e uma espada.

A rapidez em que esta singela cerimônia acontece faz toda magia da umbanda. O Terreiro, espaço de intertemporal, faz uma pequena pausa para ouvir o Caboclo. Na ocasião sentir entre os presentes que aguardavam um ponto novo, o que por si só já daria motivos de comentários e críticas, tão comuns nestes ambientes, mas o que se viu foi à participação na puxada do ponto e nas danças com o recém-nascido Caboclo.

Ao longo de dois anos acompanhando as atividades do terreiro, apenas presenciei o “nascimento” de dois caboclos, e o “aniversário” de oito, incluindo aí de Exú. Esse fato se faz

porque o Pai Jairo realiza cerca de quatro tipos de gira: a) Gira de Desenvolvimento - é específica para os Filhos de Santo, consiste em chamar as entidades e internamente realizam consultas e outros trabalhos; b) Gira de Comemoração – é quando os Filhos de Santo solicitam ao Pai ou Mãe de Santo para fazer uma festa em homenagem a um dos seus Guias, ou “Pai e Mãe de coroa” c) Gira de homenagem – destinada a louvar as Entidades da Umbanda. Esta Gira segue o “calendário” de celebração nacional dos credos de origem católica, afro-brasileiro e indígena, por exemplo: dia dos Pretos Velhos, dia das Crianças, dia de Santa Barbara dentre outros. E, por fim, d) Gira Cerimonial - são giras sem uma louvação específica, esta Gira se difere por ser mais corriqueira, cerca de duas a três vezes ao mês, sobretudo quando não há as outras. Por isto, é difícil ver o nascimento de uma entidade neste tipo de Gira. Vale ressaltar que esta Gira é uma “vitrine” de atração de novos adeptos, de novos clientes e Filhos, dada a sua constante celebração.

3.3 E os caboclos se apresentam enquanto cantam

Nesse momento uma entidade passa a puxar o canto. Ele se autodenomina Zé de Légua. Essa entidade dança na forma de balançar seu corpo de um lado pro outro, além de a todo instante dar voltas no sentido anti-horário no salão, de volta ao tocador do tambor, ele entoia a seguinte cantiga:

I

*Eu vou dizer meu nome pra por me respeitarem.
 Eu vou dizer meu nome pra por me respeitarem.
 Eu me chamo Zé de Légua, filho de Boji Buá.
 Eu me chamo Zé de Légua, filho de Bjgi Buá.
 (com a participação de todos continua-se a cantiga)
 Ele vai dizer seu pra poder o respeitarem.
 Ele vai dizer seu pra poder o respeitarem.*

II

*Fui pro baião da cidade e me convidaram pra morar.
 Fui pro baião da cidade e me convidaram pra morar.
 (com a participação de todos continua-se a cantiga)
 Ele foi pro baião da cidade e te convidaram pra morar.
 Ele foi pro baião da cidade e te convidaram pra morar.
 Foi pra morar, pra morar, te convidaram pra morar.
 Foi pra morar, pra morar, te convidaram pra morar.*

III

*Se teu pai é do Codó, ele é Codoense.
Se teu pai é do Codó, ele é Codoense.
Ô salve a flor do Codó, ô salve a flor codoense.
Ô salve a flor do Codó, ô salve a flor codoense⁴⁹.*

IV

*Lá no mar tem um morro, lá no morro tem um mar.
Lá no mar tem um morro, lá no morro tem um mar.
Eu me chamo Zé de Légua, vim aqui pra saravá.
Eu me chamo Zé de Légua, vim aqui pra saravá.
Lá no mar tem um morro, lá no morro tem um mar.
Lá no mar tem um morro, lá no morro tem um mar.
Eu me chamo Zé de Légua, vim aqui pra saravá.
Eu me chamo Zé de Légua, vim aqui pra saravá.*

V

*Codó, Codó, Codó, Codó. Codó lá do Maranhão.
Codó, Codó, Codó, Codó. Codó lá do Maranhão.
Ô dê um salve a essa Casa Santa
Que chegou o rei do Légua lá do Maranhão.
Ô dê um salve a essa Casa Santa
Que chegou o rei do Légua lá do Maranhão.*

VI

*Se meu pai é Légua, sou Légua também!
Se meu pai é Légua, sou Légua também!
E quem é filho de Légua, não tem medo de ninguém!
E quem é filho de Légua, não tem medo de ninguém!*

VII

*Se seu pai é do Codó ele é Codoense.
Se seu pai é do Codó ele é Codoense.
Ô salve a flor do Codó, ô salve a flor codoense.
Ô salve a flor do Codó, ô salve a flor codoense.*

VII

*Rei do Légua levou seu boi pra ilha do Maranhão.
Rei do Légua levou seu boi pra ilha do Maranhão.
Vai levar sua boiada lá pra mata do sertão.
Vai levar sua boiada lá pra mata do sertão.
Rei do Légua levou seu boi pra ilha do Maranhão.
Rei do Légua levou seu boi pra ilha do Maranhão.
Vai levar sua boiada lá pra mata do sertão.
Vai levar sua boiada lá pra mata do sertão.*

⁴⁹Esta é uma das cantigas mais entoadas pelas Entidades “Léguas” durante as Giras. Percebe-se que esta cantiga aciona a nostalgia destas entidades ao mesmo tempo em que suscita curiosidade dos médiuns acerca de “quem é como é a cidade de Codó”. O mesmo vale para os demais cânticos em que a Codó, enquanto cidade encantada é representada. Recomendo a leitura da obra: “Encantaria de Barba Soeira”: Codó, capital da magia negra? (2001), de autoria da pesquisadora Mundicarmo Ferretti.

VIII

*O seu Légua tem um chicote, um chicote na sua mão.
 O seu Légua tem um chicote, um chicote na sua mão.
 Que é pra bater nos inimigos e deixar eles no chão.
 Que é pra bater nos inimigos e deixar eles no chão.
 O seu Légua tem um chicote, um chicote na sua mão.
 O seu Légua tem um chicote, um chicote na sua mão.
 Que é pra bater nos inimigos e deixar eles no chão.
 Que é pra bater nos inimigos e deixar eles no chão.*

Seu Zé de Légua canta sua origem. Codó, terra “da magia”, localizada no Maranhão. Seu transe é anunciado por passos semelhante a passos de uma pessoa embriagada. Assim ele também dança. Os Léguas são animados, brincalhões e ao mesmo tempo sérios quando estão em trabalho de consulta com charutos e dando passes em quem os procuram. Cantam também sua labuta no campo e contra mau feitores. No Terreiro são Entidades que impõem respeito e gostam de desafiar. Desde que não falte “marafó” (aguardente) e ou cerveja tomada em copos.

No fim da cantiga o Zé da Légua sai de frente do tambor, deixando-o livre para outras entidades puxar seu ponto e assim possibilitar a fluidez da festa. Acontece uma pequena pausa no terreiro e outra entidade se aproxima do tambor para puxar outra cantiga. Agora quem puxa o ponto é a Cabocla Jacira. Ela está com um cocá de pena na cabeça e com um vestido longo sobre seu corpo. Ela saúda as matas, as Entidades presentes no terreiro. Ela dança e canta com muito fervor e com a voz bem alta entoando a seguinte cantiga que depois é acompanhada pelo batuque do Tambor:

I

*Entrei na mata [coberta] com metade folha,
 Saiu do remo com metade pena.
 E é ela, e é ela e é ela a cabocla mais querida.
 Entrei na mata com metade folha,
 Saiu do remo com metade pena.
 E é ela, e é ela e é ela a cabocla mais querida.
 Entrei na mata [coberta] com metade folha,
 Saiu do remo com metade pena.
 E é ela, e é ela e é ela a cabocla mais querida.*

II

*Iêiêiê, iêiêiê ia.
 Iêiêiê, seu Cambira pisa de vagar.
 Se teu pai é caboclo, ela é filha de cabocla.
 Se seu pai sabe rezar, ela também é rezadora.
 Iêiêiê, iêiêiê ia.
 Iêiêiê, seu Cantira pisa de vagar.
 Iêiêiê, iêiêiê ia.
 Iêiêiê, seu Cantira pisa de vagar.*

*Eu sou a cabocla Jacira, e eu vim lá da samambaia
E o feitiço que ela faz só Deus do céu desmanchará.*

III

*Salve São Benedito iêiê!
Salve São Benedito iê a!
Salve São Benedito iêiê!
Salve São Benedito iê a!
Salve São Benedito iêiê!
Salve São Benedito iê a!*

A sequência festivo-ritual da *Gira* não é algo preestabelecida e os feitos de cada Entidade são anunciados enquanto cantam. A festa continua pouco a pouco as entidades se revezam em frente ao *abatazeiro* e puxam suas cantigas. Chega à vez do seu Zé Malandro. Ele inicialmente saúda a todos do terreiro e entoa a seguinte cantiga que logo é acompanhada por todos:

I

*Eu vim, mas não sou de brincadeira,
vim aqui sacudindo a poeira.
Eu vim, mas não sou de brincadeira,
vim aqui sacudindo a poeira.*

II

*Iêiêiê, eu não posso te esquecer.
Zé Malandro meu amigo é você!
Iêiêiê, eu não posso te esquecer.
Zé Malandro meu amigo é você!
Iêiêiê, eu não posso te esquecer.
Zé Malandro meu amigo é você!
Iêiêiê, eu não posso te esquecer.
Zé Malandro meu amigo é você!*

III

*Ei seu povo a policia vem aí!
Ei seu povo a policia vem aí!
Malandro que é malandro se esconde lá na figueira!
Malandro que é malandro se esconde lá na figueira!
Olha ele aí, olha ele aí, olha ele aí!
Olha ele ai seu malandro. Olha ele aí!
Ô dona Marta não quero nada.
Entra na roda porque eu não quero nada.
Entra na roda porque eu não quero nada.
E qualquer dia eu quebro ele, seu santo e seu caboclo,
Mas trabalhara eu não vou!*

IV

*Trabalhar, trabalhar. Trabalhar pra quê?
Se eu trabalhar eu vou morrer!
Trabalhar, trabalhar. Trabalhar pra quê?
Se eu trabalhar eu vou morrer!*

V

*Eu tava no muro como todo mundo, fumando bagulho e a polícia chegou.
Joguei o bagulho pro lado sai na fumaça e ninguém me pegou.
Houve tiroteio, houve confusão.
Mas eu não fui pra roda. Não não!
Houve tiroteio, houve confusão.
Mas eu não fui pra roda do camburão.*

Percebemos que ele canta a “malandragem” carioca. Nas suas cantigas, ele alerta, aconselha, remonta sua trajetória ao som do Tambor. Ele canta a boemia, a alegria e a confusão. Galanteador, Seu Malandro passa a noite a tentar seduzir as Caboclas e as visitantes com elogios e cantadas. É comum ele vir também nas *Giras* dedicadas a Exú, trocando suas vestimentas habituais (chapéu e gorro) de branco e vermelho para preto e vermelho.

Termina a cantiga e uma nova entidade saúda a todos. Seu nome é Zé Raimundo, cujo mediú é um jovem militar conhecido por “Baby” Salve o tambor de hoje. Salve! Salve o Pai de Santo. Salve! Salve seu Zé Mineiro que é o dono da casa! Salve todos os caboclos! Salve a todos os *abatazeiros*! Salve eu! E salve a todos os visitantes!

Após as saudações entoa a seguinte cantiga com o acompanhamento da comunidade presente no terreiro:

I

*Eu fui bolando, bolando. Foi no banzeiro do mar.
Eu fui bolando, bolando. Foi no banzeiro do mar.
Papai bebeu o ano inteiro, mamãe vai ter que me dar.
Papai bebeu o ano inteiro, mamãe vai ter que me dar.*

*Eu fui bolando, bolando. Foi no banzeiro do mar.
Eu fui bolando, bolando. Foi no banzeiro do mar.
Papai bebeu o ano inteiro, mamãe vai ter que me dar.
Papai bebeu o ano inteiro, mamãe vai ter que me dar.*

*Eu fui bolando, bolando. Foi no banzeiro do mar.
Eu fui bolando, bolando. Foi no banzeiro do mar.
Papai bebeu o ano inteiro, mamãe vai ter que me dar.
Papai bebeu o ano inteiro, mamãe vai ter que me dar.*

II

Eu tenho fama de ser bom cavaleiro.

*De ser um homem bom de galopar.
 Ele se chama Zé Raimundo, Zé Raimundo camarada.
 Ele se chama Zé Raimundo. Morador da beira da água.
 Ôôô Zé Raimundo chegou!
 Chegou pra vir pro tambor!
 Ôôô Zé Raimundo chegou!
 Chegou pra vir pro tambor!*

Em seguida Caboclo puxa outra cantiga que é acompanhada com o badalar do sino e o batuque do Tambor, que assume a expressão de um instrumento sonoro ritual, do qual permite reviver, incorporado a vivacidade do mundo físico. Neste sentido, todas as demais dançam e cantam os pontos de Zé Raimundo, que continua:

III

*Lá na pata do Codó, por de trás do pé de aroeira.
 Lá na pata do Codó, por de trás do pé de aroeira.
 Eu vim o mundo, eu vi a sombra passar,
 Era eu e Zé Raimundo que acaba de chegar.*

IV

*Eu vim o mundo, eu vi a sombra passar,
 Era eu seu Zé Raimundo que acaba de chegar.
 Lá na pata do Cotó, por de trás do pé de aroeira.
 Lá na pata do Cotó, por de trás do pé de aroeira.
 Eu vim o mundo, eu vi a sombra passar,
 Era eu seu Zé Raimundo que acaba de chegar.*

Acontece uma pequena pausa. Todas as entidades e Filhos de Santos que estão participando da dança formam uma roda e então Zé Mineiro, caboclo que “divide a coroa” de Mãe Lúcia com a Cabocla Jurema. Ele entoia a sua cantiga e é acompanhado pelo batuque do Tambor e por toda a comunidade presente.

I

*Eu sou mineiro. Venho do Sertão de Minas.
 Por de trás daquela Serra, por de trás da Rosadina.
 Eu sou mineiro. Venho do Sertão de Minas.
 Por de trás daquela Serra, por de trás da Rosadina.*

II

*Cadê minha corda de laçar meu boi?
 O meu boi fugiu, eu não sei pra onde foi.
 Cadê minha corda de laçar meu boi?
 O meu boi fugiu, eu não sei pra onde foi.
 Cadê minha corda de laçar meu boi?
 O meu boi fugiu, eu não sei pra onde foi.
 Cadê minha corda de laçar meu boi?
 O meu boi fugiu, eu não sei pra onde foi.*

III

*Seu boiadeiro por aqui choveu.
 Seu boiadeiro por aqui choveu.
 Choveu e abarrotou.
 Foi tanta água que seu boi nadou.
 Seu boiadeiro por aqui choveu.
 Seu boiadeiro por aqui choveu.
 Choveu e abarrotou.
 Foi tanta água que seu boi nadou.*

Acontece uma pausa e outra entidade puxa uma nova cantiga. Dessa vez quem puxa o canto é Joana Gunça que está vestida com um vestido lilás, está usando um chapéu e em sua mão direita segura um leque que usa para se abanar enquanto canta e dança. Ela saúda as pessoas presentes, pai Jairo e os caboclos presentes. Em seguinte ela entoa a seguinte cantiga:

I

*Cantiga para Joana Gunça
 Eu estava em meu castelo. Pra que foram me chamar?
 Eu estava em meu castelo. Pra que foram me chamar?
 É ela, Joana Gunça! Foi ela, a flor do mar!*

II

*Escrevi seu nome na areia. Senti saudades do meu Nagô.
 Escrevi seu nome na areia. Senti saudades do meu Nagô.
 Escrevi seu nome na areia. Senti saudades do meu Nagô.
 Escrevi seu nome na areia. Senti saudades do meu Nagô.*

III

*Mas ela é uma pedrinha miudinha.
 Tão pequenina nascida no pé de um dendê.
 Mas ela é uma pedrinha miudinha.
 Tão pequenina nascida no pé de um dendê.*

IV

*Vim ver o mar, vim ver o mar, vim ver o mar.
 Eu sou jagunça lá nas águas do Pará.
 Vim ver o mar, vim ver o mar, vim ver o mar.
 Eu sou jagunça lá nas águas do Pará.*

V

*Pisou na areia cabocla é. Pisou na areia cabocla é.
 Pisou na areia da beira mar.
 Pisou na areia cabocla é. Pisou na areia cabocla é.
 Pisou na areia da beira mar.*

Ela termina a cantiga e dá um salve a todos as pessoas presentes no terreiro. No fim da cantiga todas as entidades se saúdam e conversam com Filhos de Santo presentes. Momento de descanso para o *abatazeiro*. Abaixo, registro diferentes momentos da festa que formam um mosaico de situações das quais os sentidos não dão conta em aprofundar no momento da observação.



Figura 25. Entidades (Erê, Caboclos, Légua e Zé Malandro) na Gira. Terreiro da Cabocla Jurema. Fonte: Pesquisa de campo no terreiro da Mãe Lúcia, Dezembro 2014.



Figura 26. E os Caboclos saúdam o Tambor. Fonte: Pesquisa de campo no terreiro da Mãe Lúcia, Dezembro de 2014.

De longe, avistamos crianças a observar o que acontecia dentro do Terreiro. Desloco-me e solicito que Jailson, meu acompanhante nas *Giras*, fizesse um registro pelo lado de fora. Aos poucos as crianças foram adentrando o terreiro observando as velas acesas nas casinhas de *Exú*, no *Ogún* e se aproximaram da entrada do Barracão. A curiosidade venceu a insegurança e ficaram por quase uma hora observando tudo que lá dentro acontecia.

Este é um comportamento comum o terreiro receber “curiosos” transeuntes na rua em que está localizado. Outra atitude vista é pessoas se benzerem ao passar pela porta do Terreiro. Esta cena eu já presenciei cerca de três vezes, o que demonstra de um lado desconhecimento e por outro a rejeição. As crianças ao transpor o portão de madeira, venceram, sem se dá conta, de todo um preconceito institucionalizado em vários lares e pela vizinhança do Terreiro.

A diversidade de Entidades em uma única *Gira*, propícia diferentes abordagens do viver a afro-ameríndio-religiosidade neste terreiro. Á primeira vista nos transmite a impressão de desordem, porém, ao articular as cantigas, as diferentes formas de incorporação, as

distintas Entidades que vem para uma festa, na verdade, nos obriga a pensar em qual método de pesquisa acionar para compreender a diversidade religiosa que se revela ao nosso olhar.

Assim como as crianças que se aproximaram do terreiro pela primeira vez, um pesquisador, que se aproxima do seu objeto de pesquisa e entende a necessidade de (re)construir seu estudo aliando suas bases teóricas às informações obtidas em campo, faz com que cada Gira, tomasse para si o mosaico de identidades manifestadas em cada Entidade nova que se conhecia.



Figura 27. Crianças observam, de fora, as atividades dentro do terreiro. Fonte: Pesquisa de campo no terreiro da mãe Lúcia, Dezembro de 2014. Foto Jailson Franco.



Figura 28. Crianças no Terreiro. Fonte: Pesquisa de campo no terreiro da mãe Lúcia, Dezembro de 2014. Foto Jailson Franco.

As crianças aos poucos são encorajadas por mim e entram no terreiro para assistir ao ritual. Na ocasião explico o que acontece lá dentro. Com idades variadas entre 8 e 13 anos, dois deles são vizinhos do terreiro e três moram na rua vizinha, perguntavam o porque das roupas e do “jeito diferente de falar”, continuo a explicação dizendo que ali eram espíritos de pessoas que já viveram e que alguns humanos têm dom de receber espíritos que podem vir a terra brincar, beber, ajudar e cuidar de quem está vivo. Atentos ao que os sentidos lhes mostravam, tentavam captar movimentos enquanto ouviam musicas até então desconhecidas pouco perguntavam e muitos se observavam. Ficaram no Terreiro por volta de 25 minutos, volta e meia conversavam entre si e apontavam para dentro do Barracão, às vezes ainda iam a janela observar melhor. Não aceitaram o cachorro quente que foi servido naquela noite. Tomaram refrigerantes e logo foram embora.

Continuo a observação do cerimonial, agora atento aos diferentes transe dos novos Filhos de Santo, em estágio de iniciação. Tempos após, a líder e mentora do Terreiro, a Cabocla Jurema vem no templo e é aclamada pelos presentes. Puxa seus pontos, dança e cumprimenta as demais Entidades e pessoas que lhe aclamava.



Figura 29. Caboclo em movimento: O transe na Umbanda. Fonte: Pesquisa de campo no terreiro da Mãe Lúcia, Dezembro de 2014.



Figura 30. Cabocla Jurema puxa seu ponto. Fonte: Pesquisa de campo no terreiro da Mãe Lúcia, Dezembro de 2014.

A participação nas *Giras*, dentro deste contexto possibilitou compreender as comunicações por detrás das gestualidades que, inconscientemente, os médiuns do Terreiro da Mãe Lúcia e Filhos do Pai Jairo fazem quando estão em estágio de transe. De mesmo modo, esta compreensão foi acionada por meio de conversas informais com os mesmos, pois os faz identificar algumas Entidades. É deste modo que os Filhos de Santo sabem quem está por vir no Pai, na Mãe ou nos irmãos de Axé.

Desta forma, a oro-gestualidade, articulação oral e gestual, das diversas entidades quando vem nas *Giras*, expressam uma identidade cujo transe revela ao menos para aqueles mais atentos, quem chegou para bailar. Confesso que não é uma tarefa de fácil resolução em decifrar os enigmas duma complexa cerimônia que envolve incontáveis saberes e praticas.

3.4 Pequenos rituais durante as *Giras*

Já apontei acima que, desde a primeira ida a uma *Gira* em Tabatinga e me chamou a atenção quando uma Cigana fazia um ritual de cura por meio de passe, assopro e assobios em uma visitante. Aquele ato me fez buscar outros dentro das *Giras* subsequentes nos outros

Terreiros. Esta seção é dedicada a apontar dois dos rituais mais comuns observados nas Giras de Caboclo. Chamo atenção para o fato de que muitos não podemos explicitar devido a autorização de uma das partes envolvidas. O que limitou a imersão num exercício voltado a compreensão dos Rituais de Cura e Consulta durante as Festas Cerimoniais acompanhadas.

Apresento, portanto, dois rituais mais procurados pelas pessoas que transitam o Terreiro da Cabocla Jurema, por intermédio da Mãe Lúcia e do Pai Jairo. As imagens abaixo ilustram de modo direto os serviços mágicos religiosos sendo acionados por clientes ou Filhos de Santo nos períodos de intervalo e alguns ate durante a festividade. A consulta aos caboclos, enquanto entidade é algo corriqueiro nas *Giras* de Umbanda.

Para os fumantes (somam oito conhecidos em Tabatinga-Brasil, alguns não possuem vínculo a este Terreiro, quatro em Letícia-Colômbia e quatro em Santa Rosa-Peru) do charuto, ao mesmo tempo em que ocorre a vidência, a fumaça tem o poder de “limpar” mazelas espirituais que circunda o consulente. Estando incorporado, as más vibrações não ficam no vidente, pois o Caboclo leva consigo, e deixa novos ensinamentos no inconsciente do médium.

Neste sentido, recordo-me ao que escreveu Cheester Gabriel (1985, p. 183) em “Comunicações com os Espíritos”, naquela ocasião, falava sobre a Umbanda na cidade de Manaus, ainda na década de 1970, quando fez a seguinte ponderação:

A díade de comunicação com espírito ↔ cliente é de suma importância. Um dos principais aspectos da sessão de Umbanda, a consulta, gira em torno desse intercâmbio espírito ↔ cliente. E continua É a ocasião formal de os clientes virem frete a frente e apresentarem seus problemas a um determinado espírito.

Mais de quarenta anos depois, a afirmativa acima se faz atual. Uma das razões de ida a aos Terreiros em Tabatinga em dias de Giras, é a fácil comunicação com as entidades e a depender das queixas, o fiel pode receber passes ou ainda fazer uma rápida consulta na tentativa de solucionar problemas de ordem afetiva, financeira, laboral e ou de saúde.

Ressalto, no entanto, que parte das ações de intolerância gratuita contra os povos tradicionais de terreiro, ocorrida na Bahia, no Rio de Janeiro, Pará, outros estados no início do século passado, foram motivadas também pela “questão” médico-sanitária no cuidado da saúde da população de baixa renda. Havia impasses entre as distintas formas acionadas de diagnostico e tratamento de pacientes. Ribeiro (1996, p. 95), ao falar sobre as práticas de adivinhação tece o seguinte comentário:

Enquanto a ciência promovia conhecimento através da observação do mundo físico e nele realizando experiências, a arte da adivinhação promovia conhecimento baseada no pressuposto de que é possível transcender a dimensão física e explorar o que está para além do espaço e do tempo.

Percebemos, contudo que o diálogo, naquela ocasião, entre as formas e acesso a um “sistema” alternativo de saúde, suscitava insegurança institucional da elite médica. Na atualidade, a diversidade de denominações religiosas de origem “afro”, fez disseminar, por todo território nacional, técnicas e métodos de consulta oracular que, propiciou o intercâmbio de técnicas e métodos mais “regionais” e então desconhecidos por parte de migrantes e crentes nos serviços mágicos religiosos, sobretudo no alto Solimões, propiciou a popularidade por meio do charuto, em detrimento dos búzios, dentro de todos os Terreiros visitados. Deste modo,

A adivinhação é possível porque os principais elementos de determinada situação, em dado momento, podem ganhar visibilidade aos capazes de enxergá-los: quem tiver ouvidos de ouvir, ouça. Como os métodos divinatórios também estão organizados em padrões, por pertencerem também ao Universo material, o princípio de sincronicidade⁵⁰ determina que a organização geral dos eventos e a posição ocupada pela pessoa nesse conjunto, possam ser conhecidas por meio da adivinhação. [...] ato de recorrer à adivinhação em busca de respostas para questões menores do cotidiano, por incapacidade pessoal de lidar com a ansiedade gerada pela incerteza do futuro e pela inconsciência do compromisso que cada qual tem para com o todo (RIBEIRO, 1996, p. 96).

Durante as atividades de pesquisa de campo, a todo o momento, as visitas aos líderes religiosos no terreiro era possível ver casais, mulheres e homens, de idade variada, recorriam à consulta oracular do charuto. Na ocasião pagava quinze reais à consulta onde são fumados de 3 a 21 charutos. O valor simbólico da cobrança é possível devido ao custo do pacote de charuto ter igualmente custo, que eram comprados abaixo custo da matéria prima, que na ocasião podiam ser comprados por cinco reais o pacote com vinte unidades. Acresce a isto, o custo da vela, de igual valor. Um pacote com oito unidades. Assim, a consulta durante as *Giras*, o cliente fica dispensado da cobrança e tem o sigilo da consulta junto a Entidade, salvo que lhe é recomendado a execução de banhos ou trabalhos de limpeza.

Com a permissão dos leitores, sairei das observações das *Giras*, para falar brevemente de momentos fora do tempo-espacial das *Giras*. Estabeleço diálogo com o Cristoffer, estudante universitário, e há quatro anos faz parte do terreiro. Dentro da estrutura

⁵⁰ A autora apresenta o conceito de sincronicidade, pautada em Jung, ao parafrasear I Ching. Para ele “é um conceito que formula um ponto de vista diametralmente oposto ao da causalidade: ... a coincidência de acontecimentos, no espaço e no tempo, significa uma peculiar interdependência de eventos objetivos entre si, bem como dos estados subjetivos (psíquicos) (das pessoas envolvidas) [...] Tudo compõe o momento observado [...] tudo que acontece num determinado momento tem inevitavelmente a qualidade peculiar àquele momento” (RIBEIRO, 1996, p. 95-6).

eclesiástica possui significativa relevância pelo seu jeito direto de ser e falar o pensa. Quando se trata dos trabalhos mágicos religiosos, age com moderação, por alegar ter “conhecimento limitado” do como fazer. Quando incorporado, suas entidades Caboclas (figura 31) e Exú são bem procuradas por visitantes repetidas vezes. Naquele evento o indago acerca da sua formação dentro da Umbanda. Ele sinaliza vontade de sair de Tabatinga, e do terreiro, para buscar novos conhecimentos e formação em Manaus, dentro do Candomblé, onde já está em contato com uma Mãe de Santo.

De igual modo, dialogo com a jovem Cristielly, estudante do Ensino Médio, vem de família evangélica e há três anos está no terreiro. Sua vivencia enquanto membro de uma comunidade tradicional faz com que ocorram alguns conflitos na vida, digamos profana, no lar familiar devido sua religiosidade. Assídua sempre é vista nas *Giras*, onde ocupa as primeiras posições nas cerimônias, ao lado do Pai de Santo. Não faz trabalhos mágico-religiosos e alega não “guardar nada” que sua Cabocla faz quando está em terra. Seu transe é um dos mais rápidos e menos violentos se comparado com de muitos dos seus Irmãos de Santo.

Em uma tarde, me dirijo ao terreiro para conversar com Mãe Lúcia sobre assunto da pesquisa, quando ela me chama para ir ao Terreiro, encontro com Cristielly quinando ervas para um banho, pois dali a algumas horas teria uma atividade interna. Dois jovens iriam “deitar pro Santo”, recebendo seu primeiro *amancí*. Percebo que sua faculdade mediúnica está em desenvolvimento e acredito ainda que possua facilidade no uso de vegetais voltados à cura, provavelmente não perceptível devido a pouca idade de iniciação.

Na ocasião ela Cristielly encontrava-se dispersa e agitada, até que, instantes depois sua concentração a fez entrar noutra “atmosfera”, onde o semblante, o olhar, o sorriso, após a maceração das ervas, denunciavam, de forma articulada, que ela havia vivenciado uma experiência religiosa extra-sensorial, impar dentro de sua pouca prática afro-ameríndio religiosa. Nas figuras 32 e 33 (abaixo), Sua Cabocla realiza atendimento a uma cliente que não autorizou divulgar a foto com o rosto, salvo de costa, que após a consulta, alegou melhoras significativas.

O terceiro jovem se chama Juan, de nacionalidade colombiana, que é estudante a Ensino Médio, morador de Tabatinga, fala que já presenciou diversas atitudes de intolerância. E que já ouvira expressões do tipo: “ei macumbeiro, sai dessa vida”, conta ainda que, com a ajuda das suas entidades, pensa em um dia ser líder religioso. Está no Terreiro a pouco mais de dois anos, e não compõe o corpo de “cargos” da casa. Sempre presente nas Cerimônias, suas Entidades (Légua ou Caboclo) transmitem alegria e isto os torna cativantes a ponto de,

durante as *Giras*, sempre serem vistos em um trabalho de consultas (oral ou de charuto) e realizando curas por meio de passes em quem os procuram.

Durante uma conversa, na qual o tema gerador era a Umbanda, Juan acredita que a fé é algo fundamental na prática umbandista, diz ele: “Aqui existe a fé, com a fé as entidades curam, com a fé que agente vamos adiante, com a fé muitas pessoas saíram em frete, conseguiram trabalho e as coisas boas, porque onde tem fé tem Deus e onde tem Deus estamos aí”. Ao ouvir esta passagem, logo minha mente trouxe a imagem do seu Caboclo, pois sempre que conversamos ele fala sobre fé, e sobre Deus.

Ao acionar o uso da cordialidade, o Caboclo “índio” João das Matas, em todas as *Giras*, tem algum paciente em processo de consulta de previsão e ainda de cura, ao lado dele, uma pequena cuia da qual toma cerveja, fuma seu charuto e usa sua espada durante a execução dos serviços mágicos religiosos.



Figura 31. Caboclo em Ritual de Leitura do Charuto em um intervalo da Festa Fonte: Pesquisa de campo no terreiro da Mãe Lúcia. Dezembro de 2014.

Acima vemos o Caboclo Oscar de Légua em consulta oracular com uma das Filhas de Santo, Ângela, com 35 anos de idade, é natural do Peru quem frequenta o Terreiro há cinco anos. Diz não ter preferência desde que seja consultada por um Caboclo. Segundo ela, os motivos que mais a faz buscar resposta no oráculo, são relacionados à família e trabalho. Relacionamento fica sempre por último. Entendo que esta é uma estratégia de aprendizagem da prática oracular, como salienta Ângela, em conversa informal depois da consulta.

Chamo, portanto, a própria informante para nos relatar sua trajetória de incursão dentro da Umbanda:

[...] Bom a minha vida começou assim: quando eu cheguei aqui pela primeira vez eu tinha 18 anos, aqui em Tabatinga na fronteira. Comecei a entrar no terreiro como um visitante. Começou como um visitante praticamente ai eu fui gostando aos poucos, ia vendo como é que é a religião realmente até que eu gostei. Me chamaram né pra ser filho da casa, me convidaram. E a minha mãe de santo era uma mulher né, ela ainda frequenta aqui em Tabatinga e ela mora aqui em Tabatinga anda. Eu ia visitando os dias que tinha seção e outras assim e eu sempre tava com medo por que eu nunca tinha assistido uma coisa assim como uma pessoa incorporando, e eu me acostumei.

Naquele tempo eu quase não falava português, falava normalmente o meu idioma por que eu sou peruana. E eu fui me adaptando um pouco e gostei. Comecei primeiramente dentro da Umbanda na casa da Mãe Vani, e depois sai da casa dela e passei pra Mina, pro povo da Mina e eu aprendi também um pouco. E foi importante pra mim por que não importa que se é da Mina, não importa se é da Umbanda mais agente tem que ser unido, isso é o que importa pra mim. Pra mim o importante é isso, ter mais união e ir sabendo levar a religião. Eu sou de Iquitos e lá eu não frequentava terreiro, lá a minha mãe era dessas também [Santeria] mais só que lá era diferente e não tem esses costumes como aqui.

Aqui faz uma seção ai daqui a pouco o Caboclo vem e é uma festa bonita né. Lá não. Lá quem é macumbeiro só tem o seu canto, a sua casa e bem pequena que é onde ele faz o trabalho dele e não tem essa seção que todos fazem uma corrente bonita e bem organizada. Lá só um que fala com as pessoas que faz a consulta ele faz e vai ao cantinho e é assim. Aqui eu acho mais bonito que agente vê uma seção toda organizada, os caboclos vêm, conversam, eu acho legal isso que lá não tem isso.

Aqui muitas coisas que agente quer saber daqui pra frente, eu nunca tive essa oportunidade de conversar com essa entidade não tinha. Por que a minha mãe sempre escondia de mim mais só que a minha mãe sempre pra mim e eu cuidava do banho, essas coisas fumava charuto [...]. (Entrevista concedida em fevereiro de 2015)

A atitude de Ângela assume, numa “leitura” vangeperiana, um rito de passagem profano-sagrado, pela ação mágico-religiosa em que a consulta oracular, neste caso, possui via dupla. Por meio do charuto, há o que Van Gennep chama de ritos de “purificação”, um dos estágios de se ultrapassar a “soleira” que a consulta em si representa. Ribeiro (1996, p. 97) por sua vez diz que:

O ato divinatório, realizado por determinada pessoa em momento e lugar específicos, define-se como evento inteiramente único e transitório. A arte divinatória tem por pressuposto básico o fato de que o momento em que se realiza a adivinhação é único e reúne dados significativos sobre o espaço, o tempo e as circunstâncias. Adivinhar é (des)cobrir, (des)velar as condições do Universo em dado momento.

O que se observa entre os praticantes dos cultos afroreligiosos aqui na cidade é que, devido à ausência constante de um Pai de Santo, os processos de aprendizagens dos exercícios práticos e litúrgicos que agregam aos saberes e as praticas na formação da identidade “afro”, sobretudo, dos praticantes da Umbanda deste Terreiro, apresenta lacunas, no sentido do retardo iniciático. Dessa forma, as “obrigações” de muitos Filhos de Santo estão em atraso, o que acarreta certo impedimento em realizar determinadas funções e serviços religiosos, sobretudo no tocante ao serviço oracular de toda natureza (búzios, cartas, tarô, charuto) dentre outras.

O deslocamento para Manaus e para Belém em busca de novos conhecimentos é algo que se observa desde a década de oitenta. Os jovens que visam adentrar nos mistérios do Candomblé, do Tambor de Mina, e até mesmo da Umbanda, mesmo que o vínculo parental ainda esteja ligado a um dos sete terreiros de Tabatinga têm relações com Manaus. É o caso, por exemplo, dos jovens Samuel e Abson que hoje se encontra em Manaus e o jovem Armando que tem buscado tomar sua obrigação no Estado do Pará, seguindo o caminho percorrido por Pai Raimundo.

A aprendizagem também se faz pela observação de passes, conforme vemos na figura abaixo, onde a Cabocla Jacira, Mãe de Coroa da Cristielly, faz em uma visitante que esteve na Gira para este intuito.



Figura 32. Visitante e Cabocla em tratamento de dores, com uso do Charuto. Fonte: Pesquisa de campo no terreiro da mãe Lúcia, Dezembro de 2014.

A visitante já transita pelo Terreiro há algum tempo, com dores nos ombros e na coluna, vem passado por tratamento com esta Cabocla. Neste caso a entidade não emite uma sonoridade audível, mas seus gestos sempre partindo da parte mais elevada para a mais baixa do corpo, com ou sem o uso do charuto, é completado com movimentos bruscos com o uso de

um tecido, ou ainda instrumento sonoro. Este ritual se assemelha com a pajelança e merece um estudo a parte dada as variedades gestuais empreendidas.



Figura 33. Visitante e Cabocla em tratamento de dores, com uso da Fumaça de Charto. Fonte: Pesquisa de campo no terreiro da Mãe Lúcia, Dezembro de 2014.

Durante os intervalos das Giras, é comum observamos clientes, visitantes e Filhos de Santo em processos diversos de consultas com as Entidades. Via de regra, os denominados “Indíos”, são aqueles que mais são vistos atendendo com ritual de curas e os “Léguas” em consulta de conselhos e ou charutos. Não há uma regra imposta pela Cabocla Herondina ou seu José Tupinambá do Pai Jairo ou da Cabocla Jurema e seu Zé Mineiro da Mãe Lúcia. Apenas estas Entidades orientam aos Caboclos mais novos que se atenderem algum consulente, que lhe garanta resolução do motivo da procura do atendimento espiritual realizado.

A segurança na execução dos trabalhos seja de consulta oracular, seja nos conselhos, seja na manipulação de ingredientes com fins mágico terapêuticos, faz os consulentes mais descrentes, visitar o terreiro acompanhado e em média duas vezes antes de requisitar atendimento.

Em alguns momentos fui consultado qual seria a “melhor” entidade para consulta e para tratamento. Dada minha recém-inserção enquanto pesquisador dentro da Umbanda encaminhava a pessoa ao jovem do terreiro mais próximo para que ele assim direcionasse o requerente a alguma entidade. Desse modo, estes três jovens eram os que mais observaram atendendo.

Na foto abaixo, um jovem recebe passe para curar o punho inflamado.



Figura 34. Visitante em momento de consulta e tratamento com Caboclo.
Fonte: Pesquisa de campo no terreiro da Mãe Lúcia, Dezembro de 2014.

Os rituais de consultas e de cura complementam o fazer afroreligioso dentro das celebrações da Umbanda. Neste Terreiro, aquele que chega a procura de um serviço mágico-religioso é prontamente atendido. Algumas vezes, a consulta direta com as entidades evita o pagamento de alguma espécie em dinheiro ou ainda na compra de ingredientes para a realização de rituais de limpezas ou banhos de ervas. Em casos mais específicos a própria Entidade encaminha o “paciente” para consulta com Pai Jairo e ou Mãe Lúcia. É comum ainda ouvir relatos, sobretudo de mães, que procuram o Terreiro relatando casos de incorporações mediúnicas de filhos em casa, na escola e até em igrejas. Estas procuram as entidades no intuito de saber como deixar o filho (a) livre dos “encostos” que acometem a saúde de parente.

Os “tratamentos” são realizados quase sempre a céu aberto, nos intervalos. Momento em que as Entidades estão de “folga” da Gira, e, portanto, solicito a atender a quem os procurar.

Retomo aqui o uso do fumo, que, nas palavras de Trindade (2009, p. 100), nos relata “o uso de fumo pelas entidades incorporadas tem o efeito purificador quando estas atendem a algum consulente com problemas espirituais” e o autor continua: “A fumaça age como um desagregador de maus fluidos atingindo o corpo astral dos espíritos obsessores”, pois “a

fumaça produzida pelos charutos e pelo fumo dos cachimbos cria um escudo de proteção para a aura do médium”, como amplamente visto nos ambientes abertos de consulta.

Numa rápida visão destas situações pelo estudo fenomenológico, Cerbone (2012, p. 150) citando Husserl, faz a seguinte consideração: “o corpo e a auto experiência corporal desempenham um papel essencial com respeito à possibilidade de formas diferentes de intencionalidade, ou seja, à possibilidade da experiência que é de ou sobre objetos diferentes do próprio corpo”. Por meio dos transe são vivenciadas inúmeras experiências sensoriais e comportamentais com a alteração da personalidade dos médiuns. Nos passes, quando a orogestualidade faz deslizar “energias” que une Entidade e consulente. Além de por meio da doença - quer seja física ou espiritual - o conjunto fenomenológico (cura, doença, uso ritual de ingredientes materiais diversos) aciona a fé.

Acredito que se trata de uma engrenagem cuja razão da sistematização do conhecimento afro-ameríndio religioso se faz duplamente “corporificado”, o que me faz obter a leitura do fenômeno religioso “Umbanda” como um sistema complexo de estudo e reflexões.

Nestes momentos de cerimônias festivas, os índios divinizados e chamados de Caboclos transmitem a mensagem da superação de toda forma escravocrata de castigo e sofrimento em que sofreram nas encarnações anteriores. Ao atender o um pedido do consulente, aciona a caridade, a bondade, a fé e, sobretudo a comunhão de um saber pautado na energia da natureza, então inacessível ao homem sem que este faça o “transito” que separa o mundo profano do mundo sagrado.

A condição peculiar que tem a Umbanda, no contato direto entre Entidade e consulente, a tornou e a mantém cada vez mais popular, mesmo muito distante temporal-espacialmente, da cidade tida como “origem” do culto. O seu anunciante, o Caboclo das Sete Encruzilhadas, no ano de 1908, já sinalizava para isto.

Por volta das 23 pra 24 horas, as Entidades e Filhos de Santo se inquietam. Mais uma noite de *Gira* esta por ser encerrada e a vida religiosa precisa ceder lugar a vida profana. Muitos dos médiuns ainda vão “curtir” o início do final de semana, antes que a Polícia Militar venha ao Terreiro reclamar de “perturbação de sossego”, acionado por vizinhos. A Mãe Herondina quando está na “terra dos pecados” ou ainda Pai Jairo, chama as Entidades para dentro do Terreiro e pede que o *abatazeiro* se posicione para entoar as últimas cantigas.

Nesta oportunidade, reforço a função desempenhada pelo abatazeiro, no uso ritual do seu instrumento de invocação das Entidades, convidando Ribeiro (1996, p. 108) “Os tambores são os principais instrumentos de percussão, havendo grande diversidade deles. Uma de suas

variações são os tambores falantes que, além de cumprirem função musical, servem de meio de comunicação e ocupam lugar de destaque em rituais religiosos”, pois dada a singularidade e a especificidade desse sacerdote, os terreiros de Umbanda em Tabatinga, apresentam serias limitações de Ogã no seu quadro especializado. Ribeiro (1996, p. 108), citando Vidossich (s.d, p. 17), diz que os tambores,

[...] apresentam em suas oscilações, seu ecoar, seu rufo penetrante, seu retumbar dramático, uma sensibilidade e muitas sutilezas comparáveis às da voz humana. Considerados sagrados, veiculam a história oralmente transmitida. Incorporam-se ao artista, e seu lugar é tão importante na mensagem que, graças às línguas tonais, a música.

Com estas palavras, retomo a cerimônia de encerramento do tambor, narrando o que acontece no terreiro: Após breves cumprimentos que consiste em aperto de mãos, toque ombro-a-ombro e abraços eles cantam:

I

*Caboclo pegue sua flecha,
pegue o seu potó que o galo já cantou.
Caboclo pegue sua flecha,
pegue o seu potó que o galo já cantou.
O galo já cantou e Umbanda,
Oxalá lhe chama para ir embora.
O galo já cantou e Umbanda,
Oxalá lhe chama para ir embora.
O galo já cantou e Umbanda,
Oxalá lhe chama para ir embora.*

Instantes depois, o que se observa é a reversão de transe. Aqueles que não estão incorporados auxiliam as Entidades que estão de partida e ao mesmo tempo os Irmãos que estão voltando. Alguns com semblante de cansados, outros alegres e mais leves, demonstrado pelo sorriso ao assumir o seu corpo. Enquanto isto, esta segunda cantiga é entoada no intuito de fazer encerrar a *Gira* e não vir mais nenhuma Entidade. Salvo se, antes de anunciada o fim da *Gira*, o Caboclo comunicar que ele ainda virá por razões específicas dele com as Entidades superiores (do Pai ou Mãe de Santo). Só assim o transe de vinda não será motivos de falatórios por rompimento da “ordem” de ir embora ou de “desrespeito” ao tambor. Em algumas *Giras* as Entidades permanecerem para confraternização, digamos profanas, com os presentes.

II

*Libera a linha, encoste o brinquedo.
 Libera a linha, encoste o brinquedo.
 Não deixa passar mais ninguém, não deixa passar mais ninguém!
 Libera a linha, encoste o brinquedo.
 Libera a linha, encoste o brinquedo.
 Não deixa passar mais ninguém, não deixa passar mais ninguém!
 Libera a linha, encoste o brinquedo.
 Libera a linha, encoste o brinquedo.
 Não deixa passar mais ninguém, não deixa passar mais ninguém!
 Libera a linha, encoste o brinquedo.
 Libera a linha, encoste o brinquedo.
 Não deixa passar mais ninguém, não deixa passar mais ninguém!*



Figura 35. Ritual de encerramento do Tambor. Fonte: Pesquisa de campo no terreiro da Mãe Lúcia, Março de 2015.

À medida que esta cantiga é entoada, as batidas do tambor, acompanhadas da orogestualidade, segue o ritmo de “abafamento” do som, já descrito no início da minha caminhada pelos Terreiros em Tabatinga, a esta altura a sensação de dever cumprido fica evidente entre os médiuns que logo se arrumam para sair, e assim retornam ao mundo profano.

Na maioria das vezes, dada às condições climáticas, as Entidades “ficam na terra do pecado” no quintal. Algumas vezes, voltei para casa duas, três horas da manhã acompanhando o momento profano da Cerimônia festiva. Nas ocasiões, elas contam piadas, dão conselhos, contam suas histórias enquanto vivos foram, falam dos problemas, de natureza coletiva (briga com o vizinho dono do hotel, a frequente ida da Polícia Militar inibindo a realização das

Giras, a ida ao Ministério Público para buscar solução, são alguns dos problemas) que o terreiro vem passando, ao mesmo tempo em que, clamam para que haja a União e solidariedade dos Filhos de Santo para com Pai Jairo e Mãe Lúcia.

Outro momento de vivência coletiva, sem o uso do Tambor, é presente na cantiga, sempre entoada por uma Entidade que vem no Pai Jairo:

Um abraço dado, de bom coração, mais vale que uma bença, uma bença uma benção.

Um abraço dado, de bom coração, mais vale que uma bença, uma bença uma benção.

Um abraço dado, de bom coração, mais vale que uma bença, uma bença uma benção.

Esta cantiga é repetida várias vezes, até que todos os Filhos de Santo se abracem, é uma ocasião em que a hierarquia não representa status. Com a cantiga sorrisos e uma ligeira agitação toma conta do Terreiro e a atmosfera litúrgica aproxima visitantes, médiuns e Entidades, convidando-os a abraçar e ser abraçado, significando acolhimento fraternal entre os presentes.

Ao terminar é comum, depois de pedido de autorização a Entidade presente, avistar os médiuns trocarem as vestimentas rituais por vestimentas de uso profano, ainda que permitido, alguns logo saem do Terreiro retomando a vida profana (vão para festas, bares ou suas casas), outros ficam no quintal do Terreiro ávido há conversar um pouco mais com Caboclos enquanto saboreiam a refeição servida no dia.

CAPÍTULO IV: Umbanda: movimento afrorreligioso religioso de resistência

Vimos ao longo dos capítulos anteriores que a Umbanda surge no estado do Rio de Janeiro, precisamente na cidade de Niterói, e rapidamente se espalhou para todo o território nacional, graças aos vários processos de deslocamentos, com saídas de pequenas cidades para grandes cidades, cujo processo de “desenvolvimento” fomentava a necessidade de “melhoria” na qualidade de vida dos migrantes, confiando nas práticas religiosas para ter o alento necessário para superar adversidades.

Em Belém, o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, produziu o livro “Cartografia Social dos afrorreligiosos em Belém do Pará” (2012), com participantes de diferentes “nações” ou “Casas”, encontraram na Cartografia Social um elemento de reafirmação identitária e de mobilização. Nesta situação específica, Alfredo Wagner, na apresentação do livro, escreve sobre as formas como os afrorreligiosos foram vítimas de diversas práticas de intolerância, impedimento de acesso aos locais de culto, dentre outros, levando-os acionar formas de reconhecimento e organização política.

No Amazonas, as práticas afrorreligiosas se mesclaram às práticas ameríndias, sobretudo de pajelança e Jurema. Acreditamos que este contato faz reforçar o movimento de consolidação da Umbanda por todas as unidades federativas, sobretudo no Pará. Vimos ainda que Chester Gabriel, no início da década de 1980, fez seus estudos em Manaus onde já havia encontrado o culto denominado de Umbanda, Candomblé e Sacaca dentre outros. Em Manaus, segundo levantamento parcial iniciado em 2014 pela Articulação Amazônica dos Povos Tradicionais de Matriz Africana – ARATRAMA, sob coordenação de Alberto Jorge e Jhonata Azevedo, bem como a Associação de Desenvolvimento Sócio Cultural Toy Badé, sediados em Manaus, realizou em um projeto de georreferenciamento dos terreiros da cidade, onde foram georreferenciados⁵¹ um pouco mais de 300 terreiros de diferentes denominações.

Em Tabatinga, dos sete terreiros existentes, três possuem atividades festivas regulares e destes dois foram vítimas de agressões patrimoniais por meio de apedrejamento. No decorrer da pesquisa observamos que esses terreiros são alvo de constantes ações de intolerância religiosa, inclusive pelas constantes “visitas” da polícia militar, o que provoca o

⁵¹ Os terreiros podem ser visualizados no sitio: <http://associacaoculturaltoibade.blogspot.com>

afastamento dos cultuantes e apenas uma mobilização pontual nos terreiros por receio sou claramente medo de atropelos, interpelações e perseguição.

O objetivo deste capítulo é apresentar a Umbanda, aqui de Tabatinga, como uma religião afro-ameríndia de resistência, tendo como elemento norteador o evento denominado localmente por “morte dos macumbeiros” ocorrida nas décadas de 1980 e 1990 e que ainda hoje muitos evitam falar a respeito.

Até então, não apresentei um conceito de Umbanda por tentar entendê-la em sua complexidade e especificidade ritualística em contexto desta fronteira. Contudo, Luiz Assunção em sua obra, “o reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina”, contribui no sentido de conceituar a Umbanda e vai além ao afirmar que “é uma religião de possessão na qual a comunicação entre as entidades e os homens se dá por meio do transe” e reforça que “é o resultado de um **processo de reelaboração de elementos simbólicos de varias religiões em que uma determinada conjuntura histórica adquirem novos significados**” (2012, p. 103). (grifo nosso).

O processo de reelaboração e incorporação de elementos simbólicos reforçam o que é visto nas práticas festivas da umbanda local. Deste modo, ao incrementar saberes, cânticos, rituais, instrumentos sonoros inerentes ao fazer religioso do “povo da floresta”, a reorganização do credo umbandista reafirma a cultura local sem negar as influências advinda do processo histórico-geográfico de sua formação, nas regiões nordeste, sudeste sul, centro oeste do Brasil além das influências historicamente consolidadas pelo deslocamento pela Colômbia, pelo Peru e até mesmo pela Venezuela.

Inicialmente apresento relatos desse momento, percorro fatos atuais de prática de intolerância contra o terreiro da Cabocla Jurema e finalizo com a idéia de inclusão “ameríndia” após o “afro” dada as condições vivenciadas ao longo do estudo.

4.1 Movimentos umbandista na fronteira

Tabatinga conforme apontamos acima é uma cidade intensa de fluxo de pessoas que circulam nas cidades circunvizinhas localizada na fronteira entre três países: Brasil, Peru e Colômbia. Elevada sob o antigo Marco de Tabatinga e resultado do desmembramento político administrativo da cidade de Benjamin Constant. A instalação do município ocorreu por um ato de 1 de janeiro de 1983.

Observamos que todas as relações de natureza religiosa foram constituídas sob as práticas ameríndias de ocupação tradicional segundo o projeto colonial orquestrado pelos frades Capuchinhos e estruturas materiais e ideológicas da Igreja católica. Em um terceiro plano do universo religioso temos essas relações de dominação alteradas por “deslocamentos”, sobretudo com a instalação de instituições militares neste espaço social e com elas os praticantes da Umbanda, do Candomblé e da Mina que aqui estiveram á serviço do Estado.

Estudando os vários depoimentos podemos afirmar que em Tabatinga são marcados dois momentos na memória da prática da Umbanda. Antes e depois de Luís Macumbeiro. De passagem, até o tempo deste religioso, foram citados quatro nomes: Luís Ferreira, Zé Parente, Beto e Raul. Sobre alguns deles se tem muito pouca informação registrada na memória dos atuais pais e mães de Santo.

Para reunir breves informações acerca das lideranças afrorreligiosas mais antigas da cidade, tentamos estabelecer contato, por duas vezes, com um antigo seguidor da Umbanda, que aos 17 anos de idade já fazia parte da religião. O chamaremos de “Guilherme”, com 45 anos de idade natural da região. Chegamos até ele por meio de um dos nossos interlocutores, não ligado a nenhum dos terreiros existentes na cidade.

Guilherme comentou rapidamente o nome de Raul que por aqui passou e não se identificava como Pai de Santo. Ele era natural da Bahia “e recebia a Cigana, a Jurema, vinha um monte de cabocla, mais o que mais vinha era a Cigana. Ele tinha mais ou menos uns 30 e poucos anos e ele ficou aqui uns 12 anos”. O Guilherme ainda complementa: “Ele ganhou muito dinheiro, as pessoas ajudaram deram casa e deram tudo, deram até uma casa mobiliada pra ele mais só que ele não soube aproveitar por que ele se meteu na droga”. Aparece aqui um divisor das práticas religiosas pelo Raul, as drogas, este fato inicia no fim de seus 12 anos da vivencia afrorreligiosa na cidade.

Nosso interlocutor ainda complementa: “eu via aquele monte de gente na casa dele bebendo e era festa e era tudo e daí roubaram as coisas dele, quebravam e acabou com tudo. Mais era a droga mesmo”. Incisivo ele revela: “Ele foi embora por que ele já estava pra morrer”.

Dentro do recorte tempo-espacial da atuação de Raul, nosso agente nomeia outros Pais de Santo que estiveram em Tabatinga.

Esses pais de santo vinha e passavam só alguns meses ai iam embora. Teve um bom que passou um ano e esse trabalhava com o Exú mesmo, ele não era da

Umbanda não, ele era do Candomblé mesmo. E ele só trabalha com o Exú, ele trabalhava só com cabeça de bode e de boi.

Nesse relato, insisto para obter mais informações e fotografias, porém, sem sucesso. Recorremos para outros informantes e igualmente sem mais detalhes. Entendi que aqui estava diante de um dos “tabus” que limitavam a pesquisa. Opto por deixar a “memória” acerca da estadia do Raul e sua atuação afrorreligiosa resguardada no mistério que ainda a ronda.

Outro Pai de Santo, que teve rápida passagem por Tabatinga foi o Luiz Ferreira. Não obtivemos muitas informações acerca de sua prática religiosa, como dito anteriormente, ainda há tabus a serem superados quando se fala nos “antigos líderes religiosos”. Somente é revelado que ficou doente e “pegou” um derrame, e não trabalhou mais, ai passaram uns 5 ou 6 anos sem trabalhar quando veio a falecer dois anos (2012) atrás. Ele já não tinha Filhos de Santo nem clientes. Estaria aqui diante de mais um “personagem” da tenra experiência afrorreligiosa inculcada na memória e sem a liberdade da publicização. Aos praticantes da Umbanda mais velhos, ficou a imagem a não ser perpetuada, na memória dos atuais seguidores.

Isto significa afirmar que, a memória destes ancestrais não é louvada ou reconhecida e com isso parte da história da afrorreligiosidade de Tabatinga está em vias de cair no esquecimento. Na passagem dos fatos ocorridos com Raul e Luiz Ferreira, pouco é dito ou lembrado, mesmo por parentes. É o caso do Luiz Ferreira, cujos familiares se declaram evangélicos e ou católicos e negam-se a falar sobre o parente umbandista.

Guilherme era Filho de Santo de Luis “Macumbeiro”, morto em 1995. Vejamos o que ele nos narra:

Ele passou muitos anos. Ele morou quase 20 anos ou mais. E em todos esses tempos ele mesmo tocava tudo, ele recebia a dona Jacira e outros caboclos mais a chefe dele da coroa era a dona Jacira. Ela usava doze saias, em cima daquelas saias é que ela usava aquelas coisa lindas e maravilhosas, era muito bonito mesmo e ele gastava muito dinheiro por que cada tambor que tinha agente vestia uma roupa por que agente queria mostrar que era bonito. Sempre íamos a Letícia e comprávamos os panos mais caros. Ai daqui a gente ia pro morro da Liberdade em Manaus e naquele tempo as passagens eram baratas ai nós íamos umas seis pessoas pro Morro da Liberdade no barracão da Mãe Zulmira que eu não sei nem se ela ainda existe. Mais era muito bonito mesmo, agente ia e passava de semanas lá nas festas que tinha.

Sobre a trágica morte do Pai Luís, o Luís “Macumbeiro, o Guilherme evoca detalhes. O assassinato do Pai de Santo atingiu todos seus Filhos.

Já faz uns 20 anos que mataram o meu Pai de Santo e daí nós ficamos se nenhuma pessoa pra nos orientar e eu também com medo quando matou ele. Éramos uns 30 filhos de santo e uns não trabalham mais e todos ficamos com medo devido como ele morreu e também ficamos ameaçados também e os próximos dele [...] que fazia todas as obrigações dele. Ajudávamos bastante ele por que ele não sabia escrever e quem fazia tudo era eu por que eu sabia escrever. Tudo era comigo e os banhos também e os assentamentos era com a minha tia e com ele por causa das obrigações, então os maiores pontos era com ela e os restos dos banhos e escrever tudo era comigo. Daí ficou assim até hoje, eu não abandonei, eu gosto, mas eu fiquei assim e é difícil eu ir a festa, mais eu não abandonei, eu gosto [...].

A situação vivida pelo nosso interlocutor, não é diferente dos atuais líderes religiosos. A convivência com Luís “macumbeiro”, como ele mesmo diz, foram trinta (30) irmãos intimidados pela violência sofrida pelo seu líder e que de certo modo, afetou tanta gente. Voltemos então à morte do Pai Luís “macumbeiro”, em especial ao momento em que Guilherme tomou conhecimento da morte do Pai de Santo.

[...] quando eu estava sentado em frente da minha casa ai isso era umas oito horas da noite ou umas 8 e meia e ai veio aquele negócio assobiando em mim, era um assobio tão forte que eu pensava que era um besouro e eu fiquei com aquilo. Ai veio um rapaz que vendia churrasco ai eu falei que tinha um negócio que tinha assoprado no meu ouvido ai eu perguntei se tinha churrasco pra vender ai ele esquentou um pra mim e eu comecei a comer. Em seguida chegou uma moto e parou e o cara perguntou: ‘Vocês sabem quem morreu agora?’ E eu disse: ‘Não! E ele disse: ‘Foi o seu Luiz o macumbeiro ele morreu agorinha. Ai nessa hora já tinham levado o corpo dele pro hospital e já tinha um monte de gente na frente do hospital [...].’

Este sinistro ocorreu numa terça feira, no dia 13 de setembro de 1994, e marca uma nova historiografia da afrorreligiosidade em Tabatinga, virado de lado. Guilherme olha para lado, onde há um calendário colado à parede, contemplativo fala da morte do Pai Betinho.

Também tinha outro Pai de Santo que era o Betinho que também foi morto. Foram dois Pais de Santo que morreu aqui em Tabatinga e foi por isso que eu abandonei por causa de morte. Primeiro mataram o finado Betinho [...] o Beto foi uns dois ou três anos antes do seu Luís [...].

Ao sair nos despedirmos, fico com a sensação de que ainda ele teria mais informações. Compreendo seu posicionamento de “defesa” por não me conhecer e por fazê-lo lembrar de um passado sombrio de sua vivencia afrorreligiosa. Cauteloso, sigo as pistas soltas durante as conversas informais (e sem uso de equipamento de gravação) obtidas após o percorrer os “caminhos” da pesquisa.

Sigo sua indicação rumo ao Cemitério São Lázaro localizado nas proximidades da Fronteira com a cidade de Letícia, na porção oeste desta cidade converso com um dos

coveiros que prontamente liga para seu colega de profissão que não se encontrava no local. Em vinte minutos ele chega e explano rapidamente sobre minha pesquisa. Rindo e “achando” esquisito, ele se recorda do episódio e me guia até a sepultura do Pai Luís. Na ocasião, reforça que aquele local ainda hoje recebe visitas, pois sempre “aparecem” velas para o morto. Indago se ele já viu outras coisas além de velas e ele afirma que sim, em outras sepulturas, quando lembra que há cinco dias, ele havia removido “macumbas” de uma sepultura, em seguida diz que a prefeitura “proibiu” entrada de “macumbeiros”, e que no passado havia mais “trabalhos” em vários lugares do cemitério.



Figura 36. Sepultura do Luís "Macumbeiro" * 25 de agosto de 1953 - + 13 de setembro de 1994.

Cauteloso, sigo as pistas soltas durante as conversas informais (e sem uso de equipamento de gravação) obtidas após o percorrer os “caminhos” da pesquisa. Passo então a investigar os passos de Zé Parente. Encontro com uma senhora, de aproximadamente 70 a 80 anos de idade que afirma que Zé Parente, esteve por Tabatinga na década de 1970, na ocasião ainda pertencia à cidade de Benjamin Constant.

Nossa interlocutora, Dona Severina, viúva de militar e praticante da Umbanda no tempo em que Tabatinga ainda era “Marco de Tabatinga”, nos relata sobre Zé Parente. Segundo ela, Zé não era “iniciado”. Sua incorporação era com Caboclo e se dizia “feito” no culto após um mergulho no rio Solimões, esta passagem ritual foi obtida por meio de sonho no qual o Caboclo fez o anunciado. Tido como ótimo vidente era procurado, graças a este feito, pelos habitantes da tríplice fronteira e até por migrantes temporários em deslocamento a trabalho aqui na região.

Dona Severina nos conta ainda que em Tabatinga passaram outros Pais de Santo. Segundo ela foram: Luiz Ferreira (1966 até 1976?); Pai Otávio (1976) Mãe Lucimar Ferreira

(1986?), que recebia o Rei Sebastião, Maria “macumbeira” (?), Pai Bernardo (1986) e Luís Macumbeiro (1986), que recebia Dona Jacira⁵².

A rápida conversa com ela foi esclarecedora, apesar da ausência temporária de lucidez sobre datas, ela falava com muita propriedade acerca dos Pais de Santo, dos assassinatos dos Pais de Santo. Parte da história da Umbanda em Tabatinga, até o início da década de 2000, está ainda viva na mente de Dona Severina. Atualmente ela pouco sai de casa e já não frequenta Terreiro.

Dentre os nossos interlocutores, poucos deram estas informações. A nosso ver, aqui há uma tentativa de sobreposição involuntária acerca da história afro-ameríndia que marca a atual conjuntura religiosa da Mina e da Umbanda enquanto conceito religião atribuído por Meslin (2014) cuja prática é um marco no processo de construção da identidade afroreligiosa e ao mesmo tempo cercada de atos de intolerância sob estigma pejorativo de “macumbeiro”.

Em uma das *Giras*, seu Zé Malandro me perguntou como estava meu trabalho. Rapidamente digo que está bem e seguindo com algumas dificuldades, sobretudo na história da Umbanda em Tabatinga. Sem pestanejar, ele sorri e me conta a seguinte passagem:

A primeira chegada foi com uma moça chamada Cristine da Mascoa, ela era de Ogún [...] mais essa moça já faleceu já, mas ela trouxe as primeiras notícias sobre isso, querendo saber. Praticamente ela é uma pesquisadora que nem o senhor, mas no caso dela ela não era tão aprofundada nesse negócio não. Só era aqueles [conhecimentos] básicos mesmos e ela trouxe e envolveu muita gente. Ela chegou mais como curandeira, nesse tempo não se falava macumbeiro nem nada, se falava em curandeiro e como tinha os índios também tanto Ticuna como o pessoal lá do Peru, faziam reza com folhas essas coisas e o pessoal foi acreditando nisso. Quando chegou mais a civilização, os médicos o negócios dos brancos, aí o pessoal foi mais confiando neles e foi deixando de parte, já foi tipo o pessoal, o próprio **catolicismo já foi julgando, eles são feiticeiros, diabos essas coisas lá. Então a sociedade se fechou pra isso então eles tiveram que se unir pra poder fundar a própria religião que hoje tem Umbanda e tem Mina.** A Mina chegou logo após, não durou muito tempo, mas chegou, realmente foi desse jeito começou com uma pessoa divulgando no sentido de curar e as pessoas naquele tempo tinham um pouco de medo quando uma pessoa incorporava porque sacudia, mexia e mudava. Até seu próprio Luiz, não sei se o senhor já ouviu falar do seu Luiz, ele nasceu com isso praticamente pelo avô dele que foi curandeiro mais não incorporava nem nada, só fazia curas mesmo. Foi aí que ele sentiu na coisa que ele era dessa religião e é como eu te digo, a seletiva acontece, a escolha acontece dependendo da mediunidade, e foi isso. (grifo nosso)

A conversa com Entidade, então não “prevista” no escopo metodológico da pesquisa, foi revelador. Conversei então com o “filho” do Zé Malandro após a cerimônia festiva e

⁵² Chamo a atenção para o fato de que, outros interlocutores também apontaram nomes diferentes destes como líderes religiosos que já passaram por aqui. No entanto, aí contam aqueles nomes que se repetiram ao longo da pesquisa.

indaguei se ele sabia algo sobre o histórico da vinda da Umbanda na cidade. Ele de pronto negou ter conhecimento sobre o assunto. As informações dadas por ele não passaram pelo crivo de uma avaliação, mas outra passagem nos remete ao tópico que chamo de “resistência”, cujos fragmentos estão nos depoimentos apontados acima.

4.2 A Umbanda, religião afroreligiosa, e as práticas de resistência em Tabatinga

Neste tópico, ensejo apontar elementos de minha reflexão, a partir do que foi apresentado anteriormente. Não pretendo ser exaustivo nos apontamentos que sustentaram e conduziram meus “caminhos” até aqui e, durante toda a minha jornada, sobretudo nas literaturas “antropológicas” que me fez olhar para o objeto de estudo com tamanha envergadura epistemológica.

Conforme descrito nos capítulos anteriores, coaduno com Ribeiro (1996, p. 112) quando fala:

Na Umbanda ocorre, conforme mencionado [...], o encontro de elementos de múltiplas origens étnicas e religiosas. Num altar ou congá encontramos imagens cristãs, budistas, tradicionais africanas, além da representação de personagens como índios, pretos-velhos, marinheiros, ciganos, crianças (erê) etc. As orações incluem cânticos em português aos orixás e rezas cristãs como o Pai Nosso e a Ave Maria.

Para fundamentar este tópico, retomo a leitura de alguns fragmentos dos depoimentos: “Zé Parente nasceu feito e por isto não foi iniciado”, por meio do sonho, banhou-se no rio e com isso passou a ser feito. Isto quer dizer que seu rito de iniciação foi de origem espiritual, ao qual agrega “poderes” a uma pessoa que recebeu de “herança” do seu avô.

A propósito de iniciação tenho presente Malinoswki (1948) foi feliz ao escrever que *“Yahemos visto cómolareligión concede al hombre, sacrificando y regularizando asílaotraclase de impulsos, eldon de laintegridad mental. La religióncumpleexactamentelasmismas funciones enrelación a todo el grupo”*⁵³ (1948, p. 18).

Cada um dos Pais de Santo apontados acima, ao passar pelo ritual de iniciação, transpôs o mundo profano rumo ao mundo religioso e fizeram deste sua vida, que por sua vez, ainda segundo o autor: *“lacelebración pública del dogma religioso es indispensable para*

⁵³Nós já vimos como subvenções religião homem, sacrificando assim regularizar outro tipo de pulso, o dom da integridade mental. Religião faz exatamente as mesmas funções em relação a todo o grupo (Tradução livre).

*elmantenimiento de la moral en las comunidades primitivas*⁵⁴” (1948, p. 24), da qual todo ato iniciático é publicizado durante as Giras.

Vários autores destacam essas práticas religiosas na Amazônia. Figueiredo (2009) aponta para as práticas de magias e de curandeirismo no final do século XIX e início do século XX no Pará. Mota (2009) analisa a presença de tais práticas também no Maranhão. Enquanto Trindade (2009) discorre sobre a anunciação de uma nova religião por um Caboclo, e mais adiante fala no Preto-velho, enquanto entidades fundadoras de nova forma de prática social.

Esse fenômeno é apresentado, não puramente pelo viés das religiões “matrizes”, mas com uma nova feição alicerçada pela humildade dos espíritos de povos escravizados, até então de existência negada pelos demais credos e pelo Estado. Em novo momento, ao se popularizar, avança por todo território nacional por meio do deslocamento (in)voluntário de milhares de pessoas.

A anunciação da Umbanda e a posterior expansão geográfica do credo umbandista no país evidencia o “fenômeno religioso” rotulado pela então elite carioca, paraense e amazonense e praticante do espiritismo de “baixo espiritismo”, fez com que se tornasse mais popular, dado o intenso processo de mobilização, para fins laborais de nordestinos e sulistas para todas as regiões do País, inclusive na fronteira Brasil, Peru e Colômbia, sem que perdesse vínculos com as ancestralidades do universo religioso de origem africana e indígena.

A narrativa que tenta remontar a história da Umbanda em Tabatinga apresenta conteúdo semelhante às encontradas em Belém, na Baixada Maranhense e no Rio de Janeiro em diferentes momentos vivenciados por aqueles que ousaram levar adiante um dom, uma maneira de viver a vida, dedicada ao mundo sagrado, por dentro duma religião que nascera de “escravo”, mas que se aliou ao mundo profano, pela sólida e tênue relação com o sagrado.

Chamo a atenção desta passagem dita por seu Zé Malandro: O “catolicismo já foram julgando, eles são feiticeiros, diabos essas coisas lá. Então a sociedade se fechou pra isso então eles tiveram que se unir pra poder fundar a própria religião que hoje tem Umbanda e tem Mina” o que parece evidente, a entidade fala algo que o próprio filho de santo nega conhecer, por caracterizar o que chamo de “movimento umbandista”, acionado após ato de intolerância contra uma manifestação religiosa com “Entidades” oriunda das camadas “mais populares” da sociedade.

⁵⁴a celebração pública do dogma religioso é essencial para a manutenção, à moral nas comunidades primitivas. (Tradução livre)

As atitudes que me revelam como de resistência, posso apresentar com segurança, está no caso da Greice. Ela tem, 30 anos, nos relata que sua entrada na Umbanda é de família, no entanto, em sua fala fica clara a espacialização da Umbanda pelas cidades de Letícia, Santa Rosa e Tabatinga durante o processo em sua formação afroreligiosa.

A minha mãe diz que quando eu era pequeno eu era muito tímido aí ela me levou pra um Pai de Santo e ele disse que eu tinha que ir pra um terreiro maior por que ele não podia fazer nada na minha cabeça por que eu tinha muita coroa na minha cabeça e que eu não ia precisar que ninguém me formasse que eu ia me formar só.

Sou de uma família que já vem de Umbanda, eu já venho de um crescimento desde pequeno de Umbanda. **O meu avô e minha avó de parte de mãe e de pai ambos trabalhavam na Umbanda.** A primeira casa de Santo que visitei foi a do **Pai Bernardo que era um colombiano** que também trabalhava com macumba no território brasileiro. A minha madrinha de Santo foi a dona Mercedes, é uma senhora que vende produtos de macumba no porto de Letícia, incluindo a minha tia Julia que também foi juntamente com a minha tia Silvinha.

Eu venho de uma descendência muito grande já de umbandista. O conhecimento que eu tive na realidade foi já o que eu tive de crescimento. [...] Quando eu já tinha um pouco de conhecimento com uns 15 ou 14 anos eu já fui pra casa de Santo com o Seu Bernardo. A segunda casa que eu visitei foi a Mãe Vani eu por certo naquela época eu tinha 14 anos que ela colou um brilho na minha cabeça e naquele tempo eu já tinha o poder de incorporação que eu já me incorporava com o Tranca Rua quando eu tinha muita raiva.[...]. **O Tranca Rua é muito forte em mim** só quando eu tenho raiva, na realidade eu só me lembro de quando eu estou assim já normal. Isso aí foi na dona Vani **ai surgiu um problema aqui** [morte dos Pais de Santo], **ai eu não pude ficar e eu fui embora pro Peru.** (Grifo nosso)

Na fala da Greice, como podemos observar, há vários elementos que reforçam a prática da Umbanda nesta região. Tabatinga tem hoje 32 anos de emancipação política, nosso interlocutor tem 30 anos, e seus avós já habitavam esta fronteira. Da mesma forma, que seu discurso nos remete ao que passou o Zé Parente, onde a “iniciação” no culto umbandista se deu de modo espiritual, sem que fosse preciso, ao menos a princípio, um agente religioso na intermediação ritual.

Chamo a atenção ao fato de que, assim como Greice, outros afroreligiosos se auto exilaram para buscar novos conhecimentos e ainda fugindo do que ficou conhecido como “morte dos macumbeiros” entre os anos de 1990 e início da década de 2000. Em contato com Pai Raimundo e Greice, me relataram que o episódio foi superado, graças ao desenvolvimento adquirido que hoje os propiciam atuarem dentro da formação religiosa. A ida da Greice para o Peru e sendo bem acolhida por lá, fez com que, na sua volta, a quantidade de clientes peruanos aumentasse. Ela relata ainda que nas cidades por onde passou, possibilitou

acréscimos ao seu conhecimento afrorreligioso e que encontrou um ambiente de respeito e de tolerância.

Contudo, a ancestralidade e a “herança religiosa” são, constantemente, reforçadas pela Greice. É a condição familiar quem dá a base para sua prática afrorreligiosa cuja expressividade mediúnica lhe foi “imposta” desde a infância nas manifestações envolvendo a Entidade, no caso o *Exú* Tranca Rua, sempre que sua vibração emocional estivesse alterada. Em outros tempos, seria diagnosticado esquizofrênico ou portador de alguma mazela psíquica.

Malandrino (2006, p. 43) reforça a leitura sobre a construção da identidade afrorreligiosa da Greice e dos demais interlocutores, ao afirmar que: “O indivíduo constrói sua identidade religiosa apropriando-se dos elementos necessários à satisfação de suas necessidades em termos de comunicação semântica e religiosa, havendo assim um intercâmbio crescente de atitude, práticas e conceitos religiosos”. Para cada interlocutor, a entrada e permanência na Umbanda atende a fatores ímpares, mesmo quando esta “opção” foi tomada a partir da doença e por intermédio de um parente. O que se afirma é que, a cada terreiro visitado, a cada Filho de Santo que teve contato nas giras de Caboclo, concebe a Umbanda de uma maneira e pretende, ao ter condições espirituais consistentes, ter seu Terreiro de uma expressão umbandista distinta.

Todavia, fatores externos à religião, porem vinculado à religiosidade, fez com que nossa interlocutora se deslocasse para a Colômbia e depois para o Peru, onde agregou novas experiências religiosas à sua vivência e ancestralidade umbandista, ao qual reforça uma das vertentes, denominada por ela fazer parte de uma Umbanda Mística, não praticada por Pai Jairo, seu Pai de Santo e ou Pai Edinho, seu Avô de Santo, residente na Capital amazonense.

4.2.1 O “índio está entre nós”: Culto ao povo tradicional ancestral

Dentro da ritualística que envolve toda a prática religiosa e disciplinar da Umbanda, a figura do índio é a mais evidenciada desde a sua anunciação. Vimos acima que o “mito fundador” desta religião, é atribuído ao Caboclo das Sete Encruzilhadas que, por sua vez, anunciou a implantação de outros sete templos pelo Estado do Rio de Janeiro.

Em Tabatinga, desde antes de sua emancipação política, ocorrida após o desmembramento da cidade de Benjamin Constant, em primeiro de fevereiro de 1983, há 32 anos já havia registro de “macumbeiros” na, então, Vila do Marco. Pai Betinho, Pai Luís, Maria “Macumbeira” foram alguns líderes religiosos que por aqui estiveram. Os sacerdotes

com maior idade iniciática Mãe Lúcia, Pai Raimundo, Mãe Vania e Mãe Vani, além dos seus seguidores com maior idade biológica, relatam que o nome “Umbanda” era pouco conhecida e utilizada nesta porção da Amazônia, e relatam ainda que, o termo “macumbeiro” estaria ligado a todos os cultos cuja manifestação de espírito⁵⁵, utilização de bebidas, banhos e charuto fosse vista, suprimindo aí as práticas de pajelanças que eventualmente fossem realizadas em Tabatinga e sua irmã gêmea, Letícia.

De certo modo, acredito que a presença de “macumbeiro” há mais de 32 anos em Tabatinga, tem sua origem provocada pela fixação de parte do “Soldado da Borracha” e parte dos militares das forças armadas que asseguravam a soberania da nação brasileira, então praticantes da Umbanda nos estados de origem. Ao exercer algum feito mágico-religioso ou ainda de consulta oracular, ocorreu o hibridismo das práticas afro-ameríndia e assim substituiu parte da prática de pajelança que, apesar de ainda ser praticado em menor intensidade, o “índio da Umbanda” passou a ser cultuado com maior atenção dentro de um sistema religioso mais complexo e híbrido, portanto menos “primitivo”

Ao longo da pesquisa, observamos que a presença dos “Caboclos Índios” nos terreiros de Tabatinga e, sobretudo no terreiro da Cabocla Jurema, é mais intensa se comparado ao culto de Exú, de Preto Velho e de Erê. No quadro abaixo⁵⁶, tentamos representar parte do universo cosmológico do Terreiro. Salientamos ainda que, dado o recorte da pesquisa, a nossa participação dentro dos rituais festivo-religioso no culto aos Caboclos, propiciou a coleta massiva destas entidades.

NOME	ORIXÁ	CABOCLO (A)	EXÚ- POMBOGIR A	PRETO (A) VELHO (A)	ERÊ
		Herondina			
		Jose Tupinamba	Cigana do Baralho de Ouro		
		Diana das Matas	Tata Caveira		
	Iansã	Maria das Candeias Baiana	Gira – Rainha	Pai Benedito	
Pai Jairo de Oyá	Oxóssi	Jussara	Maria do Cemitério	Vovó Cambinda	Rubi

⁵⁵ Durante a pesquisa, não encontramos entidades ligado ao imaginário amazônico como boto, cobras, dentre outros. De igual modo, não foi encontrado entidades de culto ancestral de origem colombiana e peruana.

⁵⁶ As Entidades e Orixás referentes aos Filhos de Santo podem sofrer alterações pelo fato do instrumento de consulta utilizado para confirmação e afirmação parental religiosa. Isto advém da pouca habilidade de uso dos búzios pelos atuais zeladores. Segundo Pai Jairo, na ocasião da vinda do seu Pai de Santo, ele irá realizar a consultas de confirmação.

	Cimbamba				
	Suzana de Léguas				
	João Pescador				
	Ventania				
-----	-----	-----	-----	-----	-----
	-				
Mãe Lúcia	Nanã	Jurema	Gira Sete- véus	Vovó Conga	Estrelinha
	Yemanjá	Zé Mineiro			
	Oxum	Cigana			
-----	-----	-----	-----	-----	-----
	-				
	Oxóssi				
Cristiano de Oxóssi	Oxalá	Pena Verde	Caveira	Pai Francisco de Angola	Pedrinho
	Oxum				
-----	-----	-----	-----	-----	-----
	-				
	Marinheiro				
Samuel	Yemanjá	Mirongueira	Tranca- Rua		Tupanzinho
	Maria do BalaioBaiana				
-----	-----	-----	-----	-----	-----
	-				
	Ogum	Maria Baiana	Asa Negra	José de Angola	Jupirinha
Marivaldo de Ogum	Iansã				
	Oxóssi	Urubatã das Guias	Maria Padilha das Águas		
-----	-----	-----	-----	-----	-----
	Obaluaiê	Zé Malandro M	Zé Malandro M	Pai Fabrício	
Rocha	Odé	Cabocla Itaquara	Meia Noite do Cemitério		Zezinho
	Oxum	Marujo Capitão dos Mares	Maria Caveira		
	Oxalá				
-----	-----	-----	-----	-----	-----
	Yemanjá	Pedro Léguas	Sete Catatumbas	Pai José de Aruanda	Tupanzinho
Juan Paulo		João da Mata	Maria Padilha das Sete		

			Catatum- bas		
		Teresa de Légua	Tranca Rua das Almas	Vovó Catarina	Rosinha
Samara de Yemanjá		Oscar de Légua	Maria Padilha do Cemité-rio		
	Yemanjá	Mariana	Maria Malandra		
		Pena Branca			
		Iracema			
		Cabocla de Pena	Joao Caveira	Pai Joaquim	Cirandinh a
Gedeon de Obaluaiê		Joana Gunça	Maria Mulambo		
	Obaluaiê	Marinheiro Fernando	Mirongueira		
		Pedro légua			
		Ubirajara			
		Flecheiro	Maria Quitéria	Vovó Luiza	
Eduardo		Itaquara			
		Zulmira de Légua			
		Tupinaquara			
	Nanã	Jacaúna	Ventania		
Hendy de Nanã	Oxum	Mariana	Maria Padilha do Cemité-rio	Vovó Inocência	
	Oxalá	Zé Ferino	Tranca Rua		
Cristielly da Oxum	Oxum	Jacira	Marabô		
		Marinheiro Daniel	Dama da Noite		
Ziadi do Oxum	Oxum	Cobra Coral	Maria Padilha da Porta do Cabaré		
Edy de Oxóssi	Oxóssi	Mariana	Rita Piranha	Pai Benedito	
	Iemanjá				
Rafael	Oxum	Joana Léguas		Fulgêncio da Guiné	

Miranda	Oxalá			
-----	-----	-----	-----	-----
Adolfo Lucas	Yemanjá	Marinheiro		
	Ogún	Légua		
-----	-----	-----	-----	-----
Francisco de Oxóssi	Oxumaré	Marinheiro Fernando	Sete Saias	
	Iansã		Mestra Paulina	
	Oxum			
-----	-----	-----	-----	-----
Luis Oxaguiã	Oxaguiã	Zé Pilintra	Zé Pilintra	
	Omolu	Joana Gunça	Joana Gunça	
-----	-----	-----	-----	-----
Emerson	Oxumaré	Zé Raimundo	Tranca Rua	Joazinho
		Pedra Roxa		
		Juliana de Légua		
-----	-----	-----	-----	-----
Jhon Jairo	Oxumaré	Marinheiro		
		Cigana		
-----	-----	-----	-----	-----
Alexandre		Baiana		
		Índia		
-----	-----	-----	-----	-----
Jeovanne Yebra	Ogún	Zé Pilintra	Zé Pilintra	“criança”
	Oxalá	Cobra Coral		
	Yemanjá			
-----	-----	-----	-----	-----
Leandro	LogunO dé		Maria Farrapo	
-----	-----	-----	-----	-----
Angela		Toya Jarina		
-----	-----	-----	-----	-----
Anderson		Iracema		
-----	-----	-----	-----	-----
Lourival Brasil		Em desenvolvimento		
Raimundo		Em desenvolvimento		
Rafael		Em desenvolvimento		
Wesley		Em desenvolvimento		
Absalão		Em desenvolvimento		

Quadro 01. **Síntese dos Filhos de Santo e Entidades já manifestadas.** Fonte: Pesquisa de campo 2014-2015, com apoio de: Cristoffer Vargas, Rocha Piñedo e Adolfo Lucas. Tabulação: Reginaldo Conceição.

A produção do quadro como elemento visual acerca das Entidades, não é um elemento estático. Ao contrário disto, podemos perceber que algumas entidades possuem a faculdade de estar presente no culto aos Caboclos e ao mesmo tempo no culto aos Exús, dado a sua condição de “mestre”. As Entidades mestres são assim denominadas internamente e por elas mesmas como um líder de linha espiritual.

Saraceni (2013, p. 112) explica: “dentro do mistério Caboclo existem muitas linhas e graus, com cada qual possuindo seus fundamentos, conhecimentos e ensinamentos”. E reforça que, “essas linhas espirituais estão agregadas a divindades regentes de regiões astrais onde os espíritos estão assentados e dali volta até o plano da matéria para auxiliar seus entes queridos que ainda estejam evoluindo”

Dentro dessa linha, Ribeiro (1996, p. 90) contribui mais uma vez, ao afirmar que “uma divindade pode ter muitos nomes secretos referentes a distintas qualidades de força e, conforme o que se queira pedir ou ordenar, deve-se usar o nome adequado à finalidade pretendida”, que pode ser conhecida por meio dos “pontos” cantados durante as *Giras* - o que demonstra a dinamicidade da Umbanda, ainda em formação, aliada às práticas tradicionais localizadas distantes dos grandes centros urbanos.

Desse modo, Ribeiro (1996, p. 90) contribui mais uma vez, ao afirmar que “uma divindade pode ter muitos nomes secretos referentes a distintas qualidades de força e, conforme o que se queira pedir ou ordenar deve-se usar o nome adequado à finalidade pretendida”, que pode ser conhecida por meio dos “pontos” cantados durante as *Giras*.

Em outra passagem, o mesmo autor pontua que, as entidades, ao se apresentarem, sua mensagem oro-gestual, seu transe, seus serviços mágico-religiosos e demais elementos de identificação são simbólicos. (SARACENI, 2013, p. 179). Esta passagem nos remete a algumas formas de interpretações dadas aos próprios Filhos de Santo que, por meio destas identificações simbólicas, “tentam adivinhar” qual entidade está vindo aos médiuns, sobretudo nos casos em que a pessoa tem pouco tempo de convívio. Depois deste momento, a identificação fica mais fácil.

Em conversa com o jovem Adolfo Lucas, em um intervalo da *Gira*, nos revela: “Eu sei que dona Herondina no Pai Jairo vem pondo a mão sobre a boca. Seu Cimbamba não” sua afirmação nos revela ainda que as Entidades nesse processo de identificação simbólica possam variar de pessoa a pessoa, o que, primeira vista, o visitante não consegue facilmente estabelecer tal comunicação em que apenas a vivência pode revelar.

Penso ainda que, a supremacia do culto aos indígenas, mesmo que inconsciente, na prática deixa a herança africana em segundo destaque dentro da concepção do credo

umbandista, mesmo que a interpretemos como um culto híbrido, Mota (2009, p. 59) acerca da relação religiosa dos negros e indígenas escreve: “A pajelança de negros, no final do século XIX, parece independe da pajelança indígena” e isto me parece atual, sobretudo dentro das *Giras* de Caboclo, de Preto Velho ou ainda na “Gira Mista” onde são louvados caboclos – até a virada do tambor, por volta da meia noite – e *Exú*, depois da meia-noite.

Rituais de pajelança são relatados desde as terras indígenas do Umariáçú I e II, localizados em Tabatinga, na Comunidade indígena Bom Jardim, localizada no município de Benjamin Constant bem como na cidade de Letícia na Colômbia. Nossos interlocutores dizem que em Benjamin Constant e em Letícia, em sessão de pajé, souberam que há “virada de caboclo” realizadas nas “searas” ao mesmo tempo em que é presenciado o uso de charuto e chocalho nos rituais de cura feito por Caboclo nos terreiros.

Apesar de apenas o Zé Parente, fazer o que Ferretti, M. (2004) *apud* Mota (2009, p. 59) chama de *linha de cura* na cidade, Dona Severina, contemporânea do Zé Parente, afirma que o referido Pai de Santo era muito procurado inclusive por indígena, coaduna com o que Zé Malandro nos conta que aqui muitos pensam que “praticar a pajelança é a mesma coisa que macumba”, também enquanto resquício de pensamento pejorativo construído pela elite nacional no século passado e disseminado por todo território nacional onde a Umbanda e a pajelança estejam sendo praticada.

A Greice foi visitada durante o *survey* realizado em 2013, não possuía, na época um Terreiro de grandes proporções e atendia em um pequeno cômodo, com um altar, um pequeno quarto para o culto a *Exú*, onde faz consultas por meio de charuto que fica localizado próximo à sua residência. Percebi, por meio da longa fila de espera, que possui vários clientes, composta majoritariamente por mulheres, algumas colombianas e peruanas. Mesmo assim, Greice diz não se considerar uma Mãe de Santo, afirma ainda que acumula conhecimentos por meio de auto-aprendizagem. Quanto ao vínculo com o Terreiro da Mãe Lúcia, declara não ser assídua às *Giras*.

Desse modo, “a religião deixa de ser dominada pela tradição de um povo ou de uma comunidade para se tornar objeto de escolhas e gostos do indivíduo” (MALANDRINO, 2006, p. 44), conforme nos permite refletir sobre um dos possíveis desdobramentos religiosos da Umbanda na fronteira.

Se nos posicionarmos em outra perspectiva, o “deslocamento” que existe pela busca de uma ritualização do indivíduo, ou seja, os momentos em que o fiel das religiões “afro” sacraliza seu corpo por meio de banhos de ervas (*amanci*), limpeza corporal (*ebó*), a oferta de alimento à cabeça (*borí*), bem como toda a ritualística das obrigações, aqui chamada de “deitar

para o Orixá”, com interdições alimentar, ambiental e de comportamento, uso de vestimentas brancas e colares, a montada do assentamento do Orixá, dentro da concepção de uso do tempo e espaço religioso do Pai ou Mãe de Santo esta sequência se faz com serias limitações aqui em Tabatinga.

O “deslocamento” dos Filhos e ate mesmo Pais de Santo, se caracteriza como um dos elementos da “resistência” enquanto atitude religiosa, política, ainda que individual, que cada Comunidade Afrorreligiosa faz para se manter atuante após vários eventos de intervenções de natureza agressiva provocada ora por assassinos (onde dois Pais de Santo foram mortos), ora por violência patrimonial (um terreiro foi incendiado e três foram atingidos por apedrejamentos), ora por violência do Estado (sucessivas tentativas de proibição de cultos promovidos pela Polícia Militar⁵⁷).

4.2.2 A ação da polícia militar contra a comunidade de terreiro da Mãe Lúcia

Apresento abaixo uma narrativa acerca da ação da Polícia Militar contra o Terreiro da Cabocla Jurema, saliento que estive presente em alguns momentos, e dada à situação ali vivenciada, me situo numa “trincheira” entre as práticas acadêmicas (pesquisador) e de Terreiro (de ser um praticante de culto afro), diante do acontecimento.

Iniciarei com a espacialização do Terreiro, dada a sua relação direta com o agente inicializador das investidas sucessivas da Polícia Militar (PM). O terreiro de umbanda da cabocla Jurema, localizado na Rua da Pátria n. 60, Bairro Dom Pedro I (lado da Igreja Matriz), sob responsabilidade da Mãe Lúcia, em uso compartilhado com Pai Jairo.

Os membros da religião afro-brasileira da Umbanda em Tabatinga, composto por cerca de quarenta pessoas, sob a liderança religiosa de Mãe Lúcia e do Pai Jairo, tem passado por sérios constrangimentos, intimidações, atos de intolerância religiosa e Injúria Racial, por parte do proprietário do hotel, bem como por parte de alguns hospedes e funcionários deste, toda vez que estão em atividade religiosa.

A Mãe Lúcia já esteve na delegacia, respondendo a uma intimação policial, onde o Sr Claudio, reclamava de perturbação de sossego. Na ocasião explicou a causa da intimação

⁵⁷Estive uma vez no centro de comando da Polícia Militar, em especial no setor que recebe as ligações via 190. Na ocasião dois dos três agentes presentes, relataram ser comum receberem ligações alegando “perturbação de sossego” de vizinhos dos terreiros, principalmente “aquele localizado perto da Matriz”. Mas, ao deslocar viaturas para o local, os policiais avaliam *in loco* se há ou não excesso de ruído. As demais vezes que estive em contato com Policiais, foi durante as atividades de acompanhamento nas Giras, em situações mais tensas, inclusive com o Comandante local da corporação.

feita pelo reclamante. Com educação e cordialidade, o então delegado, o Sr. Sauro Rodrigues, que também já se hospedou no hotel, repassou para ela que durante a sua estadia no estabelecimento que ouvia o tambor, que o volume não era elevado, e que terminava cedo.

Em outra situação, Mãe Lucia alega que tentou fazer o Boletim de Ocorrência (B.O.) na delegacia da polícia em Tabatinga, quando o agente policial, hospede do hotel, se negou a fazer o B.O. Alegando que não era preciso abrir o B.O., pois o dono do hotel já havia feito um B.O. Contra a mesma, e que Ele, o agente policial, não iria fazer um B.O.

Uma rápida leitura no documento fornecido pela Polícia Civil, consta apenas uma versão, Mãe Lúcia, que desconhece o teor da reclamação vinda pelo empresário, vizinho ao Terreiro. Observamos ainda que não haja questões direcionadas a informante que pudesse lhe atribuir às garantias da Lei que tratam da liberdade de credo, mesmo informando a impossibilidade de um acordo junto ao reclamante. Mãe Lúcia afirma ainda que não houve uma oitiva de conciliação devido ao não comparecimento do suposto reclamante.

Nos últimos meses, em especial desde dezembro de 2014 com mais intensidade, neste mês, os membros do terreiro alegam que, ao chegarem ao centro religioso, por volta das 18h30min com pouco tempo depois umas 19h00min já é possível avistar a Polícia nas mediações do terreiro, como se a denuncia já o tivera sido feita. Os Filhos de Santo não conseguiram fazer a identificação dos agentes militares que estiveram presente.

Os Filhos de Santo, Pai Jairo e Mãe Lúcia narram ainda que, que em 24 de janeiro, dia de São Sebastião, o povo do Axé estavam reunidos e antes de iniciar a sessão, foram abordados pela viatura da Polícia Civil, com cerca de três agentes, indagaram o porquê estavam vestidos daquele jeito e se haveria trabalho naquela noite. Como resposta, o Pai Jairo disse que sim, porem a partir das 20 horas. Quando alertaram, sem o teor intimidativo, que se tocassem o tambor alto iriam voltar e pedir que parassem.

Nas ocasiões em que estive presente, as abordagens foram feitas com viaturas, e no dia 11 de Fevereiro, na “Gira de Omolú”, o major e atual comandante geral do batalhão sediado em Tabatinga, foi pessoalmente participar, à paisana, da ocorrência, por volta das 20 horas, alegando ter recebido “várias” ligações de vizinhos alegando perturbação de sossego, do qual deslocaram três viaturas, não restando outra alternativa se não encerrar o tambor e a atividade religiosa, cerca de uma hora após seu inicio, na ocasião, o major foi recebido inicialmente pelo Caboclo Zé Mineiro, que, após recusa do major em conversar com ele, regressou ao Terreiro e fez a reversão do transe. Na volta da Mãe Lúcia, voltamos e fomos – ela e eu – que fazia a pesquisa no Terreiro, conversar com o oficial.

Fomos alertados, em tom ameaçador de que, se a guarnição da PM voltasse a receber reclamações, regressariam e levariam o tambor e o responsável do Terreiro para a delegacia de policia, pois, segundo ele, o som era audível na esquina da rua, cerca de 65 metros de distancia. Vários Filhos de Santo, abalados pela ação policial saíram da *Gira*, clientes e visitantes foram embora e a atividade terminou mais cedo do que o previsto.

Estive presente também no dia 25 de fevereiro, no “aniversário” da Cabocla Tereza de Légua, atividade iniciada às 19 horas, uma guarnição passou pelo terreiro, solicitando a redução do ruído do tambor, por volta das 20 horas e 51 minutos, e mesmo sabendo que o som não estava elevado, foram atendidos. Às 22 horas as atividades foram encerradas devido o termino do ritual. Segundo informação que recebi, alguns médiuns relataram que, na “abertura” da *Gira*, por duas vezes, já avistaram viaturas passando na rua em frente ao templo.

Tomei conhecimento de que, no dia seguinte, o Pai Jairo se dirigiu a delegacia, por volta das 10 horas da manhã onde o agente se negou a fazer o B.O. alegou na ocasião que seria atendido apenas pelo Delegado, que não estava no recinto.

No dia 28 de Março de 2015, no “aniversário” de Seu Zé Mineiro, iniciada por volta das 19h30min, a Polícia Militar, respondendo a mais algumas denúncias, compareceu ao Terreiro umas 20h12min, na viatura numero JIE 0701⁵⁸, solicitando que baixassem o som do tambor. Cerca 30 a 50 minutos depois, outra viatura OAG 9643, agora alegando ter o nome da pessoa que fez a ligação no número 190, também hospede do hotel e policial civil, Juliana, compareceram na frente do terreiro, e conversaram com o responsável.

Atendendo a um pedido do Pai Jairo e ao convite feito por parte da reclamante de ir ao seu quarto, “constatar” o incômodo. No caminho, a policial confessa que sua mãe é da “religião” e que passara parte da infância ouvindo os tambores. Chegamos ao quarto, antes ela anuncia para a amiga que um homem, no caso eu, entraria no recinto, descomposta, ela corre para o banheiro e, de lá, dialogava conosco sempre a reclamar do “barulho”. Estávamos com a porta fechada e as vibrações sonoras eram perfeitamente audíveis e identificáveis, tanto o volume da televisão, quanto o som do tambor. Não se conflitavam no pequeno quarto. Ou seja, conseguia escutar a novela e ao mesmo tempo as batidas do tambor. Menos de 10 minutos depois, a reclamante me convida para “checar” outro quarto, agora um mais próximo do Terreiro.

⁵⁸A identificação das viaturas a partir deste momento, foi fornecida pelo Pai Jairo e Mãe Lúcia, após acionarem a Articulação Amazônica dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana - ARATRAMA, localizadas em Manaus a qual são filiados. Na ocasião, seu presidente Alberto Jorge, passa a auxiliar, mesmo a distancia, as lideranças locais a irem ao Ministério Público Federal, para que fossem respeitados enquanto lideres religiosos.

Ao me deslocar para outro quarto, o som do tambor não apresentava ruídos, e conseguia com perfeição, ter a compreensão do diálogo entre a policial-reclamante e eu, a ponto de escutar o policial militar inquirir do funcionário do hotel onde ficava o banheiro e ainda ter a resposta, mesmo escutando o tambor. De volta á viatura, onde nos aguardavam dois policiais, a reclamante nos diz que até as 22 duas horas dava para “suportar” o som do instrumento, sob-risco de voltar a ligar para a PM.

No domingo, dia 12 de abril, recebi via mensagem no celular o convite para ir a uma sessão da Umbanda, às 18h00min no Terreiro da Cabocla Jurema. Devido às atividades corriqueiras da pesquisa – transcrições – não compareci no Terreiro. Por volta das 19h30min, teve início da atividade religiosa, com uso do tambor, na “gira para desenvolvimento”, a PM compareceu, segundo nossos interlocutores, pela primeira vez as 20h00min, solicitando que baixassem o som, o que segundo o Pai Jairo foi feito. 40 minutos depois, a viatura OAE 5852 esteve na porta do terreiro, onde a Mãe de Santo, que já estava incorporada, teve o transe revertido para atender a PM, do lado de fora do terreiro, quando tiveram a condução coerciva, junto com o Pai Jairo e a Eliane, uma Filha de Santo, que foram levados para a delegacia.

Em instantes, recebo uma mensagem ao celular informando: “estamos dentro da viatura indo para a delegacia”. De pronto, parei as atividades e esperei que a chuva desse uma diminuída para então seguir à Delegacia. Cerca de vinte minutos se passaram e a chuva ainda caía, mesmo assim, debaixo da chuva, fui à delegacia onde já estavam sendo liberados e conduzidos de volta, pelos mesmos policiais militares e viatura, para o Terreiro onde entidades e filhos de santo os aguardavam.

Na delegacia foram ouvidos pelo escrivão e orientados a voltar ao Departamento Policial, no dia 14 de abril às 09h00min para conversar com o delegado Alisson. Feito isto, alegam que foram recebidos de modo grosseiro e sem oportunidade de diálogo com o mesmo. Mãe Lúcia alega ainda que o mesmo, após ela pedir para falar, o “delegado falou mais alto” e a alertou que, se ela voltasse a tocar o tambor e tivesse novas ligações, iria tomar as medidas possíveis e que a mesma procurasse o Ministério Público Federal, advogados e seus direitos, se retirando da sala por uns instantes. Ao regressar, já mais calmo, leu o termo de ocorrência para os presentes e em seguida indicou que a Mãe de Santo – D. Lucia -, assinasse o documento, sem inquirir se a mesma gostaria de acrescentar algo em sua defesa. Após isto a mesma relata que assinou o termo e saiu.

Na volta ao Terreiro, Pai Jairo autoriza o abatazeiro a prosseguir com o tambor. Mesmo com a quantidade de visitantes reduzida, os médiuns e as Entidades por lá permaneceram por aproximadamente uma hora após o episódio. Antes da reversão do transe,

as entidades presentes falavam sobre a importância da união e apoio uns dos outros para superar esta crise. Observo o receio dos médiuns em continuarem com a prática religiosa e ao mesmo tempo serem vítimas de investidas da Polícia. Alguns acordaram para voltar ao MPF junto aos Líderes religiosos e dirigentes do Terreiro

Em 09 de abril, à tarde, acompanhei a comitiva formada por Mãe Lúcia, Pai Jairo, Jhon Jairo, vestidos com roupas alusivas à vivência de terreiro e suas guias no pescoço, a uma audiência com promotores no Ministério Público Federal, fazer a reclamação da atitude de intolerância religiosa, provocadas pelo dono do hotel, seus hóspedes e pela ação coerciva, repetidas vezes, da Polícia Militar.

A esta altura, meu posicionamento de pesquisador se mescla aos dos agentes pesquisado. Transporto-me e sou transportado pelo conjunto de situações – religiosa e coerciva por um lado - vítima, denunciante e testemunha por outro lado – que aciona a Justiça para inibir as investidas da Polícia Militar e do descaso da Polícia Civil em mitigar as ações de Injúria Racial e Intolerância de credo contra os Povos de Terreiro.

Os promotores tomaram os depoimentos e ficaram de acionar a Polícia Militar para obter maiores esclarecimentos sobre os fatos descritos acima pelos depoentes, bem como solicitar e que as corporações militares e civis fizesse o exame acústico durante uma sessão, além de convocar o responsável legal do hotel e ouvir a sua versão dos fatos.

O Terreiro da Cabocla Jurema é filiado à ARATRAMA e, segundo Pai Jairo, todas as informações referentes aos acontecimentos classificado por ele como abusivos por parte da Polícia Militar são repassadas aos dirigentes daquela associação. E que, na ocasião da condução coerciva à delegacia de polícia, fizera ligações para o diretor da ARATRAMA e relatou o fato, sendo aconselhados a voltarem ao MPF para continuar as denúncias.

Graças a isto foram ouvidos, via Skype, pelos três delegados chefes do Estado e pela secretária de Direitos Humanos do governo estadual, que prometeram apurar os fatos. Para surpresa de todos os frequentadores e Pais e Filhos de Santo, me foi relatado por Pai Jairo que não houve mais abordagem policial contra o Terreiro por algumas sessões. A partir deste momento, me distancio e meus interlocutores seguem na mobilização de ida ao MPF. Durante esta entrevista não estive presente, me distancio também das *Giras* que foi diminuída para duas ao mês sendo algumas destas sob a designação de *Gira* de desenvolvimento.

A literatura acerca da incômoda presença da polícia militar nos terreiros ainda é corriqueira. Audrin Figueiredo (2009) em Belém, Mota (2009) no Maranhão, Valle (2012) também em Belém, Ferretti, M. (2004) em Codó, são alguns autores contemporâneos cuja lastimável narrativa se faz presente em suas obras. Neste sentido, Jessica Ribeiro, no artigo

intitulado “Das perseguições policiais à “moralização e sistematização das práticas e crenças religiosas”: O lugar do feiticeiro na cultura nacional”, faz as seguintes considerações: “a prática de prender, perseguir “macumbeiros” e invadir e fechar terreiros perdurou anos e isso tem a ver com a representação que se tinha; o imaginário é uma construção simbólica e no que diz respeito a essas práticas consideradas como feitiços” (RIBEIRO, 2012, p. 01), e que, neste caso específico de Tabatinga, é o Tambor quem faz acionar a unidade policial e esta por sua vez, sem a devida formação policial, faz uso do poder instituído pelo estado, para inibir a prática religiosa⁵⁹.

Abaixo no documento redigido pela escritã do Ministério Público Federal, em um processo de mobilização, faz uso de sua identidade religiosa, para acionar uma instancia do poder judiciário conforme orientado na delegacia pelo agente, bem como por alguns poucos policiais que, minimamente, a orientaram para “procurar seus direitos”, na tentativa de se distanciarem das ocorrências.

Acompanhei, a pedido do Pai Jairo, Mãe Lúcia e o filho de Santo Jhon Jairo, na ida ao Ministério Público Federal localizado em Tabatinga. Lá eles narraram suas trajetórias de vida religiosa aos Promotores que os ouviam atentamente. Alegando desconhecer o credo umbandista, faz perguntas sobre o dia a dia do terreiro, sobre a periodicidade das atividades festivas (e alvo das reclamações), sobre o quantitativo de Filhos de Santo e sobre as próximas atividades. Observo a explanação dos líderes religiosos e dos Promotores, quando me apresento na condição de Professor e pesquisador deste terreiro e praticante de Candomblé.

Saliento que minha entrada na oitiva, se fez necessária para esclarecer os promotores algumas ritualísticas que envolvem o tambor, enquanto instrumento sacro, dentro da cosmovisão afroreligiosa, haja vista a insistência deles em colher informações que se façam necessárias ao prosseguimento das investigações reclamada pelos líderes religiosos. Após este momento, apenas dou sequência na observação e testemunha do ocorrido.

⁵⁹Como dito anteriormente, por Tabatinga não é comum avistarmos resquícios de trabalho “mágico-religioso” bem como de oferendas em vias públicas. No entanto, os relatos de apedrejamentos são corriqueiros e até incendiamento de um templo de Umbanda já foram registrados nestes últimos dez anos, que acirrem tamanha investida contra o Terreiro. As lideranças de Terreiro são unânimes ao afirmar que nenhum dos fatos foram investigados.

PRM-TAB-AM-



MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL
 PROCURADORIA DA REPÚBLICA NO MUNICÍPIO DE TABATINGA/AM

TERMO DE DECLARAÇÃO

Aos 10 dias do mês de março de 2015, nesta Cidade de Tabatinga, Estado do Amazonas, nas dependências desta Procuradoria da República, onde se achava presente o Procurador da República, adiante assinado, compareceram Lucia Maria Peixoto Zaguri, RG 0459869-5, SSP/AM, Reginaldo Conceição da Silva, CPF nº 699.074.555-04, Jairo Bezerra Pereira, CPF nº 010.114.442-33, John Jairo Ijuma Vasquez, podendo ser contatados no endereço Rua da Pátria, nº 68, bairro Don Pedro, Tabatinga, telefone 99176-2590 (Reginaldo), e DECLARARAM o seguinte:


QUE são praticantes da religião umbanda e possuem um terreiro situado na Rua da Pátria, nº 68, bairro Don Pedro, aos fundos da casa da Dona Lucia Maria; o local situa-se ao lado do Hotel Tarumã; que afirmam que há dez anos praticam atividades ligadas a religião no local, mas há cinco estas atividades têm se intensificado com a utilização de tambor; acreditam que por causa do barulho o proprietário do hotel passou a solicitar a intervenção da Polícia Militar no local; destacam no entanto que as atividades são realizadas antes das 22 horas; ainda assim a Polícia Militar tem comparecido ao local ordenando a paralisação das atividades, inclusive ameaçando a apreensão do tambor utilizado na cerimônia; destacam que em data que não souberam precisar a PM esteve no local e encerrou uma cerimônia que não envolvia a utilização do tambor, razão pela qual acreditam que estão sendo vítimas de intolerância religiosa; no dia 24/02/2015, Dia de São Sebastião, eram por volta de 20 horas quando a PM esteve no terreiro e exigiu que fosse encerrado o uso do tambor, instrumento essencial ao desenvolvimento da cerimônia religiosa. No dia 28/02/2015, às 21:18, a PM esteve no terreiro novamente, com três viaturas e interromperam a cerimônia, alegando excesso de barulho. Na oportunidade, a Dona Maria Lucia e outros dirigentes estavam em transe e tiveram que reverter o estado para conversar com a Polícia, que determinou que se encerrasse o uso do tambor, caso contrário o instrumento seria apreendido e a mãe de santo iria presa. Destacam que o tambor é considerado não só um objeto, dentro da simbologia da umbanda. O tambor passa pelos mesmos rituais sagrados que envolvem a consagração dos pais e mães de santos. Daí a preocupação com a ameaça sofrida. Assim, solicitam a intervenção do MPF para garantir o direito à liberdade religiosa.


 Lucia Maria Peixoto Zaguri


 Reginaldo Conceição da Silva


 Jairo Bezerra Pereira


 John Jairo Ijuma Vasquez


 Bruno Olivo de Sales



Documento 1. Denúncia do Povo de Terreiro junto ao Ministério Público Federal, contra a ação da Polícia Militar e um empresário de Intolerância Religiosa Fonte: Pesquisa de campo. Gentilmente cedido por Mãe Lúcia. Junho de 2015.

Dada continuidade das reclamações dos hospedes e do dono do hotel além da ação da Polícia Militar, durante as *Giras*, presencio, mais uma vez, uma abordagem da Polícia Militar.

Cujo breve relato encontra-se no “termo de declaração” abaixo:



PRM-TAB-AM-00001954/2015

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL
PROCURADORIA DA REPÚBLICA NO AMAZONAS
PROCURADORIA DA REPÚBLICA NO MUNICÍPIO DE TABATINGA
SETOR ADMINISTRATIVO

TERMO DE DECLARAÇÃO N.º 15/2015/SADM/PRM/TAB

Aos 9 dias do mês de abril de 2015, nesta Cidade de Tabatinga, Estado do Amazonas, nas dependências desta Procuradoria da República, onde se achava presente Sofia Caroline de Castro Souza Peña, adiante assinada, compareceu REGINALDO CONCEIÇÃO DA SILVA, RG 661670945 SSP/BA, endereço: Rua General Sampaio, nº 25, Ap. 01, Condomínio Uchôa, Tabatinga/AM - CEP: 69640-000, Tel. (97) 99188-2345, JAIRO BEZERRA PEREIRA, RG 2743977-1 SSP/AM, endereço: Rua Jerusalém, nº 57, Bairro Ibirapuera, Tabatinga/AM - CEP: 69640-000, Tel (97) 99176-2590, LUCIA MARIA PEIXOTO ZAGURI, RG 0459869-5 SSP-AM, endereço: Rua da Pátria, nº 68, Bairro Dom Pedro, Tel (97) 99199-2368, Tabatinga/AM - CEP: 69640-000. DECLARANDO:

QUE são representantes da religião Umbanda em Tabatinga/AM, e que no último dia 21 de março do corrente ano realizaram celebração no terreiro localizado na Rua da Pátria, nº 68, Bairro Dom Pedro, local que é vizinho ao Hotel Tarumã. Nesta ocasião apresentou-se conflito com funcionário do hotel por conta do som alto da celebração religiosa. Que o Declarante Reginaldo para comprovar o alegado alto volume foi até o hotel e verificou que volume do tambor consegue ser até mais baixo que o próprio burburinho do espaço de recepção do hotel; Que a policial civil Juliana que estava hospedada no Hotel alegou que o que incomoda não é o alto volume, mas a ritmicidade do som dos tambores; Informam os declarantes que o Hotel Tarumã existe na vizinhança há 8 anos, enquanto que o terreiro para as celebrações religiosas existe há mais de 15 anos; Que nunca a Polícia havia ido ao terreiro para coibir qualquer som alto ocasionado pelas celebrações, somente a partir do final de 2014 começaram a ocorrer conflitos do gênero; Que de 4 anos para a presente data os rituais celebrados passaram a ser mais constantes com uso do tambor; Que dia 06 de abril de 2015, durante a realização de pequena sessão religiosa, a polícia novamente visitou o terreiro determinando que não se tocassem os tambores e que se houvesse descumprimento da ordem, seriam presos a mãe de santo e o tambor usado na celebração. Nada mais havendo, nem lhe sendo perguntado, dando por encerrado o presente termo, que lido e achado conforme, vai por todos assinado. Eu, Secretária da Procuradoria da República que o digitei e subscrevi.


 Reginaldo Conceição da Silva
 Declarante


 Sofia Peña
 Secretária
 Matrícula 17216-2


 Jairo Bezerra Pereira


 Lucia Maria Peixoto Zaguri

MPF

Procuradoria da República

Rua Aires da Cunha, nº 48, Ibirapuera, CEP 69.640-000, Tabatinga/AM
 Tel: (97) 3412-2209 Fax: (97) 3412-4631

Documento 2.2ª Denúncia do Povo de Terreiro junto ao Ministério Público Federal, contra a ação da Polícia Militar e um empresário de Intolerância Religiosa Fonte: Pesquisa de campo. Gentilmente cedido por Mãe Lúcia. Junho de 2015.

Aqui há o registro da ação policial que repetidas vezes, se faz presente no terreiro. Esta situação não é um ato isolado e persiste, em pleno século XXI, dado o mau preparo dos

Policiais, e dada a conjuntura locacional do hotel e do terreiro, onde, sem um ajuste de conduta e que atenda aos interesses de ambos os lados, esta situação estará longe de terminar.

4.2.3 O Tambor: Instrumento “vivo” de resistência

A representatividade de um Tambor ou Abatá em um Terreiro é deveras ritualística, não pode ser visto apenas como um simples “instrumento musical”, como a sineta e a cabaça. Se ritualizado, o Tambor recebe status da deidade ao qual ele fora consagrado e assim o Tambor “come e deita” tal qual um neófito. Por isto é necessário uma pessoa especializada em tocá-lo. Neste Terreiro, a presença do Tambor é algo relativamente novo, possui cerca de cinco anos, e representa a “evolução” do Terreiro, por meio da parceria empreendida entre o Pai Jairo e a Mãe Lúcia.

O Tambor, segundo os Filhos de Santo, atua em múltiplos sentidos. Ele faz a comunicação entre os homens e os deuses e demais entidades. Propicia e atenua a importância da oralidade nos rituais. Atrai as pessoas para o terreiro. Torna as Giras mais animadas. Estas são algumas das respostas obtidas ao serem questionados sobre a importância do Tambor numa *Gira*.

Dentre os Terreiros de Tabatinga, apenas o Pai Jairo possui, no seu quadro de seguidores, o *ogã* ou *abatazeiro*, responsável por fazer a comunicação com os deuses por meio do Tambor, e ainda assim, isto é uma situação recente e se deu entre o *survey* e a pesquisa de campo.

Adianto, antes que você indague acerca da situação dos Terreiros de Mina, que em Tabatinga possuía um *abatazeiro*, irmão biológico do Luís “Macumbeiro” e que reside na zona rural do município, desde o sinistro de seu irmão. Dada a distancia, as cerimônias lhe são avisadas cerca de quinze a trinta dias de antecedência, para que o mesmo possa vir exercer seu trabalho. Uso o termo “trabalho”, pois, neste caso, não é, de imediato, uma função religiosa e sim profissional. Sua remuneração chega a cem reais por cerimônia, por ser o único *abatazeiro* de Mina, é procurado por todos os terreiros desta modalidade, observa-se ainda que cada sessão dura em média quatro horas. Na Umbanda, por sua vez há um vínculo religioso entre o *abatazeiro* e a comunidade de Terreiro.

O Tambor enquanto “instrumento-orixá”, durante as perseguições policiais aos Terreiros na década de 1940 até a constituição de 1988, quando tais atitudes foram abafadas pela legalização dos cultos, eram vítimas das apreensões policiais no nordeste, no sudeste, e

no nordeste e Sul do Brasil. Em eventos recentes contra atos de intolerância, fazer “rufar” o Tambor é dá voz à liberdade ao ser tocado, reforça assim, seu posicionamento dentro da complexa estrutura de templo religioso.

Em pleno início do século XXI, ainda é possível vivenciar práticas de intolerância religiosa, no qual o Tambor é, enquanto instrumento musical, o “agente perturbador” para os hóspedes e proprietário do hotel vizinho ao Terreiro. Para os Filhos de Santo, o Tambor é membro da Família de Santo. Após de muito tempo de peleja, o Ministério Público Federal conseguiu fazer uma perícia durante uma sessão de “Gira de desenvolvimento”, previamente agendada entre os Promotores e Mãe Lúcia.

Em um sábado de Março, por volta das 20 horas, estiveram presente os dois Promotores e dois peritos com seus equipamentos, realizaram a medição de emissão de ruído na rua, em frente ao Terreiro, nos quartos do hotel e nas esquinas da rua onde a casa religiosa está instalada. A média de produção de ruído, segundo Mãe Lúcia, quinze dias após a perícia, regressou ao Ministério Público Federal, tomou conhecimento que a emissão de ruído ficou entre 48 e 50 decibéis⁶⁰, derrubando a tese do Major que o som do Tambor estaria acima do que a legislação entende por nocivo a saúde.

Toda esta investida da Polícia Militar e a atitude do proprietário do Hotel, vizinho ao Terreiro, contra esta comunidade religiosa, acarreta danos à integridade moral dos praticantes da Umbanda, afeta também a dinâmica relação entre os humanos e Entidades, pois, alguns Filhos de Santo deixaram de participar das atividades devido a esta inconveniente situação.


Nos momentos iniciais da pesquisa, percebia a passagem da polícia pela rua onde fica o Terreiro, porém, até o mês de outubro de 2014, indo frequentemente às atividades, nenhuma vez soldados desceram da viatura para solicitar encerramento das atividades religiosas. Cheguei ir até o posto de atendimento da Polícia Militar, me identifiquei e expliquei o motivo da minha ida ao local, e em seguida indaguei se havia registros de ligações contra ruídos ou algo ligado a Povos de Terreiro aos três policiais que ali se encontravam. Percebi certo estranhamento por parte dos militares devido à temática da presente pesquisa por não ser algo comum às suas habituais atividades. Sorriam e falavam que “sim, há varias ligações telefônicas contra um Terreiro lá perto da Igreja Matriz” e reforçaram ainda que “mandamos a viatura mais próxima do local e ao perceberem que o som não está ‘tão’ alto, não param”.

⁶⁰Até o momento Mãe Lúcia não retornou para pegar o resultado dos peritos no Ministério Público Federal de a Tabatinga.

Com isso regresso para casa e passo a refletir acerca dos agentes antagônicos do saber e da prática afrorreligiosa, onde o Estado e um empresário buscam sobrepor suas práticas laborais contra uma Comunidade de Terreiro. Quem seriam estes agentes? Quais credos professam? Desde quando iniciaram as investidas? Quais impactos pairam sobre o grupo minoritário e sem poder aquisitivo para acionar a justiça?

Os questionamentos ficaram sem respostas durante bom tempo. Ao presenciar a ação da Polícia Militar e posteriormente ao Ministério Público Federal de Tabatinga⁶¹, percebi a angustia que Pai Jairo e Mãe Lúcia demonstravam, a todo o momento, aos promotores suas preocupações em torno do Tambor, enquanto questionavam: “Então não podemos tocar o Tambor?” o “Tambor pode ser preso? Ele é uma entidade” e “é com o tambor que agente se desenvolve”, desse modo minhas reflexões obtidas com o diálogo com os Policiais (veja abaixo um deste), cerca de um ano antes, estavam num patamar, digamos, instrumental, acerca do objeto sonoro, haja vista que, segundo apurei com Pai Jairo, o Tambor não fora sacralizado até aquele momento.

⁶¹ Devido o tempo de pesquisa para a produção deste trabalho, não será possível apontar o fechamento da atuação do MPF junto a Polícia Militar e ao empresário visinho ao Terreiro da Cabocla Jurema. No entanto, seguirei acompanhando, sistematicamente esta situação para elaboração de futuro estudo.

 GOVERNO DO ESTADO DO AMAZONAS POLÍCIA CIVIL DO AMAZONAS DELEGACIA ESPECIALIZADA		Ano: 2015 Fls.
Versão da autora: Lucia Maria Peixoto Zaguri		
<p> QUE a declarante afirma que é praticante da religião umbanda há 30 anos, e que é uma pessoa de bem, e que jamais criou confusões por quaisquer razões; QUE a declarante afirma no período em que é praticante da dita religião, a mesma realiza cultos em sua residência, por uma ou duas vezes na semana, sendo que não é toda semana em que são realizados os mesmos; QUE a declarante informa que utiliza durante os cultos tambores para dar ritmo aos cânticos entoados; QUE a declarante afirma que esses cultos são frequentados, em média, por 30 pessoas; QUE a declarante afirma que usualmente não passam do horário em que é permitido para dado nível de ruído; QUE a declarante afirma que as únicas vezes em que o culto extrapolou ao horário, foram em dias em que a mesma não se encontrava, pois a mesma estava incorporada em sua Entidade; QUE a declarante afirma que nunca foi proposto nenhum acordo pelo proprietário do Hotel Tarumã, o senhor Cláudio; QUE a declarante afirma que seria difícil um acordo anteriormente, pois o senhor Cláudio seria uma pessoa difícil de se conversar; QUE a declarante afirma que durante os cultos, os integrantes não costumam gritar ou cantar em voz alta, apenas cantam à uma entonação "natural"; QUE a declarante afirma que não tinha ciência de que seus cultos incomodavam seus vizinhos, pois durante os anos em que pratica sua religião, nunca soube de nenhuma reclamação a respeito do assunto; QUE a declarante afirma que a única pessoa a se incomodar com os cultos é o senhor Cláudio; Eu, Guilherme da Silva Farias, Escrivão <i>ad hoc</i> de polícia, digitei e assino. </p>		
Saulo Rodrigues Leotty Delegado de Polícia Civil		
Lucia Maria Peixoto Zaguri Autora		
Guilherme da Silva Farias Escrivão <i>ad hoc</i> de Polícia Civil		
Rua Manoel Tananta, n. 70, Bairro Santa Rosa Fone: (097) 3412-4072 (fax)	PCAM Polícia Civil do Estado do Amazonas	

Documento3. Termo de depoimento da Mãe Lúcia junto a Delegacia de Polícia. Fonte: Pesquisa de Campo. Gentilmente cedido por Mãe Lúcia. Junho de 2015.

Percebemos na tomada do depoimento acima a total imparcialidade e desconhecimento dos saberes tradicionais e dos direitos dos povos de terreiro, na ausência de uma apresentação documental das causas dos reclamantes.

Conforme vimos até aqui, toda ritualística que envolve a prática da Umbanda em Tabatinga ainda está em vias de “estruturação sonora ritual”, correspondente ao uso da sineta,

do macacá, das palmas, dos cânticos e, sobretudo, do uso do Tambor, reforçam acionamento do Tambor ao qual se alia a dança e assim ao movimento de resistência e ao mesmo tempo de formação da identidade afro-ameríndia brasileira. Uma evidencia disto reside no fato da ausência de um abatazeiro e ligado ao Tambor de Mina (dita no início dos caminhos percorridos na construção do objeto da pesquisa) foi superado pela atual presença de dois abatazeiro no terreiro do Pai Jairo, sendo um residente em Tabatinga e outro em Benjamin Constant.

O terreiro da Cabocla Jurema com a vinda do Pai Jairo e por sua vez do Pai Edinho, recentemente foi “cruzado” com o Candomblé. Isto significa afirmar que as práticas religiosas antes de natureza da Umbanda agora somam à prática do culto aos Orixás. No tocante a sonoridade, a inclusão do agogô (instrumento de ferro com duas bocas e tocados com uma pequena vara de madeira) e uso de três atabaques, ou ainda de um *abatá* brevemente será acrescido ao culto das Entidades da Umbanda.

Chamo a atenção de que não se trata de separar “o que é da Umbanda” e o “que é da Mina” dentro da estrutura sonoro ritual aqui presenciada e narrada. Minha percepção acerca do Tambor enquanto símbolo da resistência empreendida pelos religiosos da Umbanda, é que a presença deste instrumento no terreiro aponta para a formação do quadro especializado e hierarquizado, único da Umbanda praticada na fronteira.

CONSIDERAÇÕES

“Com azeite de dendê no Tambor a mão não dói e o som sai mais alto”. Recentemente escutei esta frase durante uma conversa informal com o jovem aprendiz no cargo de Ogã e aprendiz na função de abatazeiro Michel, residente em Benjamin Constant, que lançava sobre mim um olhar esperançoso acerca da sua entrada na Umbanda, que, acompanhado de um breve sorriso, demonstrava enorme satisfação, após uma Gira de desenvolvimento no terreiro ainda em construção do Pai Jairo.

Observo seu encantamento e percebo o quão a Umbanda praticada em Tabatinga tem evoluído e diversificado sem se dar conta da complexidade estrutural e ritual que cerca o saber afrorreligioso em situações peculiares às encontradas na fronteira Brasil, Peru e Colômbia, cuja dinamicidade é acionada a todo o momento, em cada um dos terreiros visitados e, sobretudo dentro do Terreiro da Cabocla Jurema.

Ao olhar as práticas religiosas dentro do momento festivo, sobretudo nas *Giras* para os Caboclos, não trago à tona as minhas experiências dos “toques” e ou “toré” para Caboclos vivenciados por mim no interior baiano, onde “seu Lua, seu Ventania, seu Mata Bruta, seu Gentil, seu Tupã, seu Sultão” dentre outras entidades me são familiares, pois o sentimento de familiaridade estaria ligado ao culto em sí. Aqui entendi que o distanciamento necessário entre o pesquisador e objeto de pesquisa se fazia presente, mesmo encontrando “Zé Malandro” e deixando de lado o conhecido “Malandrinho” que baixava no terreiro nas noites de festas para Exú e para Caboclo.

Iniciei o meu percurso de imersão direcionado ao estudo da prática da Umbanda em Tabatinga, que se fez por via de um espaço profano, como salienta a pesquisadora Zeny Resendahl⁶² no texto “O espaço, o sagrado e o profano”, no livro “Manifestações da cultura no Espaço”, que tem em organização com Roberto Lobato Corrêa (1999), percebo que o jovem Abson ao realizar a festa para Ogún no quintal de sua então residência e salão de cabeleireiro, com a presença do Pai Raimundo e a presença dos filhos do Pai Jairo, os principais interlocutores me foram apresentados ali, naquela noite sem chuva de abril.

A cada etapa percorrida, reflexões foram construídas no sentido de trazer à tona o modo de vida religiosa da comunidade de terreiro, então “invisibilizada” pela sociedade e ao mesmo tempo reprimida do seu fazer mágico-religioso por episódios de intolerância religiosa sofrida por segmentos menos favorecido da população de Tabatinga dado o credo em que

⁶²O livro foi organizado por Roberto Lobato (1999).

professam, resguardando assim elementos da cultura indígena, afro-brasileira e européia, mantida pelo hibridismo que não se faz anular elementos sincréticos de credos então distintos.

Deste modo, dentro dos primeiros caminhos, conheci meus agentes ou interlocutores, estabeleci contatos a cada *Gira* participada. Foi uma aproximação lenta, prazerosa e de muitas aprendizagens sob o olhar para a Umbanda e ao mesmo tempo foi um distanciamento do olhar do praticante de Candomblé, onde buscava no “afro” elementos de familiaridades, de continuidade e, sobretudo de manifestações que me permitisse responder aos anseios das reflexões obtidas ao transitar as “trincheiras” epistemológicas da academia e dos mistérios terreiros.

Por me permitir dedicação ao campo de pesquisa e suas literaturas, a “desconstrução” do olhar afrorreligioso de um praticante do Candomblé para “construir” o olhar afrorreligioso da Umbanda, nos estudos dessa natureza, encontrei as *Giras* de Umbanda, principalmente as *Giras* públicas de *Caboclo*, e todo o processo de deslocamento, de fluxo e de cooperação entre o Pai Jairo e a Mãe Lúcia, as partes integrantes em que minhas reflexões iniciais se negaram a fornecer de imediato.

Faltava-me então, a imersão nestes momentos festivo ritual sem o qual a leitura sobre a Umbanda em contexto temporo-espacial, permitisse fazer a leitura de práticas da afrorreligiosidade no interior do Amazonas.

Neste trabalho Não busquei evidenciar, os múltiplos aspectos da afrorreligiosidade encontrada em Tabatinga. Saliento que isto já seria uma tarefa colossal dentro do espaço-tempo concedido para um estudo engessado pela academia diante das possibilidades de investigação dissertativa ao qual, motivado pelos desencontros, encontrei um fio condutor de olhar para as *Giras* de *Caboclo* e antes destes para os médiuns do Terreiro da *Cabocla* Jurema, porém filhos do Pai Jairo, como interlocutores a serem evidenciados pela prática religiosa e de resistência em prol da liberdade credo.

Ao definir pelo que chamo de “Exercício etnográfico” enquanto método investigativo me deparo com as limitações e as facilidades do ato de “desconstruir”, agora para “desvendar” os elementos que compunham as *Giras* de *Caboclo*, mesmo que para isto, acionasse recursos tecnológico e tempo na “observação” e na “pesquisa-participante”, dos quais os métodos de consulta oracular; dos passes médico-espirituais; dos conselhos; das expressões oro-gestuais; da intimidade com o Tambor e dos dilemas humanos e espirituais, aos poucos foram se descortinando ao meu olhar como se estivesse apresentando a um “velho amigo”.

A escolha dos interlocutores para o resgate de memória acerca Umbanda em

Tabatinga, junto aos moradores mais antigos do município, só foi possível graças aos insistentes diálogos fora das *Giras*, cujo recorte metodológico não me permitira aprofundar no primeiro momento, porém necessária a manutenção do recorte. Todavia, é imprescindível à compreensão do objeto de estudo, adequando-o ao fazer antropológico de um cientista político de vivência afroreligiosa cujo estudo congrega em si a complexidade do *homosacadêmico* versus *homo religioso* sem que me posicionasse em uma “encruzilhada”, propositalmente arquitetada pela academia.

Neste sentido as questões que me nortearam, desde a qualificação giravam em torno de “Qual o meu lugar na pesquisa?” me indaguei a cada reflexão dentro do momento de escrita apresentado nos capítulos 2, 3 e 4 desta dissertação. Tendo nas *Giras* como a expressão de uma Religião que *assegura aqui la victoria de la tradición y de la cultura frente a la respuesta puramente negativa de los instintos frustrados*⁶³ (MALINOWSKI, 1948, p. 18).

A ausência de certeza fazia caminhar à medida que os novos conteúdos se revelavam pelo olhar, ainda encantado, do meu objeto de estudo – as práticas da Umbanda dentro dos rituais festivos – do qual todo esforço era mediado pelo médium, pela entidade e pelo fiel visitante e usuário dos serviços mágico-religiosos ofertados gratuitamente dentro dos pilares do complexo legado de saber ancestral ainda mantido e acionado pelos praticantes da Umbanda

Ao se esforçar para “aquecer o Tambor” com o entusiasmo de um aprendiz, as esperanças de novos atos de construção da identidade “afro” se renovam. Mais que a “eficácia simbólica” da manipulação de instrumento, aqui tido como símbolo máximo da resistência contra a intolerância que são vitimados os Povos Tradicionais de Terreiro em Tabatinga, o jovem Michel, se alia ao Juan, ao Cristoffer, à Cristielly por serem a continuação de uma prática religiosa que insiste, dentro da estrutura social, a manter viva a tradição milenar que há um século foi sistematizada na Umbanda.

Este exercício etnográfico, cuja influência e práticas se fazem presentes de modo simultâneo no Brasil, no Peru e na Colômbia, pelo prisma afroreligioso, evidencia elementos que servirão para compor e evidenciar a religiosidade até então negatizada pelas demais religiões católica e protestante. Este estudo abre perspectivas para além da fronteira delimitada politicamente que o rio Solimões faz integrar e inserir no mapa das expressões religiosas da Amazônia, saberes da floresta e da água em forma de Encantados, Mestres e Caboclos.

⁶³A religião aqui garante a vitória da tradição e cultura contra uma resposta puramente negativa dos instintos frustrados. (tradução livre)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. **Antropologia dos arquivos da Amazônia**. Rio de Janeiro. Casa 8/Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

_____, Alfredo Wagner B. de. Mapas situacionais e categorias de identidade na Amazônia. In: BOTÍA, Carlos Gilberto Zárate. **Espacios urbanos y sociedades transfronterizas em la Amazonia**. Letícia, Amazonas, Colômbia: Universidad Nacional de Colômbia sede Amazonia. Instituto Amazónico de Investigaciones – Imani, 2012. p.167-187.

ANDERSON, Benedict R. **Comunidades Imaginadas**: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARAÚJO, Frederico Guilherme B. de; HÁESBAERTH, Rogério (Orgs.) **Identidades e territórios**: questões e olhares contemporâneos. Rio de Janeiro: Acces, 2007.

ASSUNÇÃO, Luiz. O reino dos mestres: **A tradição da jurema na umbanda nordestina**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose**: a identidade mítica em comunidades Nagô. 2. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008 (Coleção Identidade Brasileira).

BARBOSA-JUNIOR, Ademir. **O livro essencial de Umbanda**. São Paulo: Universo dos Livros, 2014.

BASTIDE, Roger. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. Tradução Dorothee de Bruchard. Revisão Técnica Reginaldo Prandi. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. Tradução José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BOSSÉ, Mathias. As questões de identidade em geografia cultural: algumas concepções contemporâneas In: RESENDAHL, Zeny e CORRÊA, Roberto Lobato. (Org.) **Geografia Cultural: uma antologia**, Rio de Janeiro: Eduerj, 2013. volume II

BOURDIEU, Pierre. **A produção da crença**: contribuição para uma economia dos bens simbólicos. 3. ed. Porto Alegre/RS: Zouk, 2008.

_____, Pierre. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Tradução Mariza Corrêa. Campinas/SP: Papirus, 1996.

CARREIRO, Gamaliel da Silva; FERRETTI, Sérgio Figueiredo; SANTOS, Lyndon de Araújo (Orgs.) **Missa, culto e tambor**: os espaços da religião no Brasil. São Luís. EDUFMA/FAPEMA, 2012.

CARVALHO Martins, Cynthia. **Os deslocamentos como categoria de análise**: O garimpo, lugar de se passear; a roça onde se fica e o babaçu nossa poupança. Manaus: Universidade do Estado do Amazonas, 2012.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. Tradução Klaus BrandiniGerhardt (A era da informação: economia, sociedade e cultura, v. 2.). Santa Ifigênia, São Paulo, SP: Paz e Terra, 2013.

CASTRO, Jânio Roque Barros de. **Da casa á praça pública**: a espetacularidade das festas juninas no espaço urbano. Salvador: EDUFBA, 2012.

CERBONE, David R. **Femomenologiação**. Tradução Caesar Souza. Petrópolis, RJ:Vozes,2012.

COSSARD, GisèleOmindarewá. **Awó**: o mistério dos Orixás. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas 2008.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**: uma introdução à fenomenologia da religião. Tradução Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2010. (Coleção Religião e Cultura).

DINIZ, Raimundo E. S., MARIN, Rosa E. Acevedo. Entre a mãe África e as Áfricas politizadas: Identidades ressignificadas e a construção do discurso contra-hegemônico. *In: África(s): Revista do Núcleo de Estudos Africanos e do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África*, da Universidade do Estado da Bahia. — Vol. 1, n. 1, jan./jun. (2014)-. — Alagoínhas: UNEB, 2014-. Disponível em:Sítio de <http://www.revistas.uneb.br/index.php/africas> acesso em 15-06-2015

DOURADO, Sheilla Borges. Conhecimentos tradicionais e Direitos Humanos.**Anais da 64ª Reunião Anual da SBPC – São Luís, MA – Julho/2012.**

DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa, São Paulo: Abril Cultural, 1976.

EDUARDO, Octavio da Costa. **The negro in northern Brazil**: a study in accultuation. monographsoftheamericanethnological society. EditedbyMarian W. Smith. Universitof Washington Press. Seattle and London, Secondprinting, 1966.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e Profano: a essência das religiões**. Tradução: Fernando Tomás e Natalia Nunes. 4ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. [2011?]

_____, Mircea. **Tratado da História das Religiões**. Tradução: Rogério Fernandes. 3ª ed. São Paulo: Editora EMF Martins Fontes, 2010.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Bruxaria, oráculos e magia entre os azande**. Tradução Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

FARIAS JUNIOR, Emmanuel de Almeida. **Cartografia social e conhecimentos tradicionais associados à reivindicação de territorialidades específicas no Baixo Rio**

Negro: os quilombolas do tambor. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. (Orgs.) Cadernos de Debates Nova Cartografia Social: conhecimentos tradicionais na Pan-Amazônia. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA Edições, 2010.2. p. 90-97.

FERRETTI, Mundicarmo. **Encantaria de “Barba Soeira”**. São Paulo: Siciliano, 2001.

_____, Mundicarmo. **Estratégias e representação de mudança em um terreiro de Tambor de Mina tradicional**. In: ASSUNÇÃO, Luiz (Org.) Da minha folha: Múltiplos olhares sobre as religiões afro-brasileiras São Paulo: Arché Editora, 2012.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. **A cidade dos encantados:** pajelança e religiões afro-brasileiras na Amazônia. Belém: EDUFPA, 2008. (Coleção Vicente Salles 2009)

FIGUEIREDO, Napoleão. **Presença africana na Amazônia**. Afroásia, Salvador 12 (1976), 145-160.

FIGUEIREDO, Silvio Lima. **Ecoturismo, festas e rituais na Amazônia**. Belém: NAEA/UFPA, 1999.

GALVÃO, Eduardo Santos. **Visagens:** um estudo da vida religiosa de Itá; Amazonas. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1955.

GENNEP, Arnold van. **Os ritos de passagem:** estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc. Tradução de Mariano Ferreira. 3. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2011.

HABERMAS, Jurgen. **Entre o naturalismo e religião:** estudo filosófico. Tradução Flávio Beno Siebeneichler: Rio de Janeiro, 2007.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HOUTART, François. **Sociologia da religião**. Tradução Mustafa Yasbek. São Paulo: Ática, 1994.

LANTERNARI, Vittorio. **As religiões dos oprimidos:** um estudo dos modernos cultos messiânicos. Tradução Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Perspectiva, 1974.

LINARES, Ronaldo Antonio; TRINDADE, Diamantino Fernandes; COSTA, Wagner Veneziani. **Iniciação à Umbanda**. São Paulo: Mandras, 2012.

LODY, Raul. **Candomblé:** religião e resistência cultural. São Paulo: Ática, 1987.

MAGGIE, Yvonne. **Medo de feitiço:** relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MALANDRINO, Brigida Carla. **Umbanda:** mudanças e permanências - uma análise simbólica. São Paulo: Educ, 2006.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, Ciência e Religião**. Lisboa: Edições 70, 1988,

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**: com uma introdução à obra de Marcel Mauss. Tradução de Lamberto Puccinelli. São Paulo: EPU, 1974.

MONTEIRO, Mário Ypiranga. **Cultos de Santos & festas profano-religiosas**. Manaus, Imprensa Oficial, 1983.

OLIVEIRA, José Lisboa Moreira. **Análises antropológica do fenômeno religioso**. Brasília, Universidade Católica de Brasília. S. d. S. e.

www.ucb.br/sites/000/14/AnalisesAntropologicasdoFenomenoReligios.pdf. Acesso em 07 de julho de 2015.

ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.) **Globalização e religião**. Rio de Janeiro: Petrópolis/RJ: Vozes, 1997.

ORTIZ, Renato. **Mundialização**: saberes e crenças. São Paulo: Brasiliense, 2006.

PACHECO, Agenor Sarraf “Encantarias Afroindígenas na Amazônia Marajoara: Narrativas, praticas de Cura e (In)tolerâncias Religiosas” **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 8, n. 17, p. 88-108, abr./jun. 2010

PETERS, Ted; BENNETT, Gaymon (Orgs.) **Construindo pontes entre a ciência e a religião**. Tradução Luis Carlos Borges. São Paulo: Edições Loyola: Editora da UNESP, 2003.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo (Orgs.) **A realidade social das religiões no Brasil**: religião, sociedade e política. São Paulo: HUCITEC, 1996.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Frederik Barth. 2. ed. Tradução Elcio Fernandes. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

PRANDI, Reginaldo. **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

_____, Reginaldo. **O Brasil com axé. Candomblé e Umbanda no mercado religioso**. Revista USP. Estudos Avançados, 18 (52), 2004.

PUDAL, Bernard. **Um monddéfait**: les communistes français de 1956 à nos Jours. Éditions du croquant. s/d.

RESENDAHL, Zeny. O espaço, o sagrado e o profano. In: CORRÊA, Roberto Lobato.

_____, Zeny. (Org.) **Manifestações da cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1999.

RIBEIRO, Lidice Mayer Pinto. **Protestantismo Rural**: Magia e Religião convivendo pela fé. São Paulo, Editora Reflexão. 2014.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Alma Africana no Brasil. Os iorubás**. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.

RIBEIRO, Jessica Cristina Aguiar. **Das perseguições policiais à “moralização e sistematização das práticas e crenças religiosas”**: O lugar do feiticeiro na cultura nacional. Anais dos Simpósios da ABHR, Vol. 13 (2012). Disponível *in*: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/398> acesso em 20.07.2015.

RICHARDSON, Roberto Jarry. **Pesquisa social**: métodos e técnicas. São Paulo: Atlas, 1999.

RIVIÉRE, Claude. **Socioantropologia das religiões**. Tradução Saulo Krieger. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

SAID, Edward W. **Cultura e resistência/entrevista do intelectual palestino a David Barsamian**. Tradução Barbara Duarte. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

_____, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Trad. Tomas Rosa Bueno. Companhia das Letras, 2003.

SANTOS, Daniela Cordovil Corrêa dos. Religiões de matriz africana no Pará: entre a política e o ritual. PARALELOS. **Revista Eletrônica em Ciências da Religião** – UNICAP. Recife, Ano 3, n. 5, jan/jun 2012.

SANTOS, Edinusia Moreira Carneiro e COELHO NETO, Agripino Souza. **Identidade, território e resistência**. Rio de Janeiro: Consequencia, 2014. P.11-36.

SANTOS, Jocélio Teles dos. Intertextualidades na repressão aos candomblés baianos no século XIX. *In* ALMEIDA, Adroaldo J.S., SANTOS, Lyndon de A. e FERRETTI, Sergio (Orgs.). **Religião, Raça e Identidade: Colóquio do centenário da morte de Nina Rodrigues**. São Paulo: Paulinas, 2009

SANTOS, Juana Elbin. **Os nagô e a morte**: padê, Asèsè e o culto Égun na Bahia. Petrópolis: Editora Vozes, 1975.

SANTOS, Thiago Lima dos. A história e a construção da identidade religiosa afro-brasileira. Socialidades religiosas: **XI Simpósio Nacional da Associação Mitos, Ritos e Identidades Brasileira de História das Religiões**. Goiânia – UFG, 25 a 27 de maio de 2009.

SAQUET, Antonio Marcos. Participação Social em territórios de identidade e desenvolvimento numa práxis dialógica e cooperada. *In*. SILVA, Onildo Araújo da.

SCHMINK, Marianne; WOOD, Charles H. **Conflitos sociais e a formação da Amazônia**. Tradução Noemi Miyasaka Porro e Raimundo Moura. Belém: Editora da UFPA, 2012.

SCOTT, James C. **Los dominados y el arte de la resistencia**: discursos ocultos. Tradução Jorge Aguilar Mora. Colección Problemas de México: Ediciones Era, 2000.

_____, James C. **Weaponsoftheweak. EverudayformsofPeasantresistence**. Yale Universit Press: New Havenand London, 1985.

SHIRAIISHI NETO, Joaquim (Org.) **Direitos dos povos e comunidades tradicionais no Brasil**: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional. 2. ed. Manaus: PPGAS-UFAM/NSCA-CESTU-UEA/UEA Edições, 2010.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da metrópole**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1996.

TEXEIRA, Faustino (Org.) **Sociologia da religião: enfoques teóricos**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2003.

TUNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. Tradução Nancy Campi de Castro. Petrópolis/RJ: Vozes, 1974.

VALLE, Camila do (Org.) **Cartografia social dos afro-religiosos em Belém do Pará – religiões afro-brasileiras e ameríndias da Amazônia: afirmando identidades na diversidade**. Rio de Janeiro – Brasília: Casa 8, IPHAN, 2012.