



## ENTRE PRÁTICAS E SABERES: INCORPORAÇÃO DE ENCANTADOS NA UMBANDA

Leonardo Lucas Britto<sup>i</sup>  
Mestre em História e Estudos culturais pela  
Universidade Federal de Rondônia - UNIR

Sérgio Luiz de Souza<sup>ii</sup>  
Professor Adjunto da Universidade Federal de Rondônia - UNIR

### RESUMO

A umbanda é uma religião afro-brasileira na qual os religiosos entendem que a incorporação é uma forma para se viver em comunicação com os espíritos e com as pessoas. A partir dessa prática, cria-se uma forma diferenciada de experiência religiosa e de vida, que dialoga com contextos mais amplos da sociedade e também com as culturas dos religiosos. O pensamento religioso não se relaciona apenas com representações, mas também influencia nas práticas dos sujeitos. A partir disso, neste artigo, realizado por meio de pesquisas antropológicas, procura-se compreender como os umbandistas na cidade de Porto Velho (RO) representam os povos indígenas a partir da incorporação de espíritos de índios que, segundo as narrativas, um dia foram vivos na terra. Mediante experiências e saberes próprios do contexto umbandista, fortemente influenciados pelas culturas amazônicas e as encantarias/encantados da Amazônia, os religiosos criam representações diferentes das hegemônicas na sociedade brasileira acerca dos povos indígenas.

**Palavras-chave:** Cultura. Religião. Umbanda. Afro-brasileira. Encantados.

### AMONG PRACTICES AND KNOWLEDGE: INCORPORATION OF ENCANTADOS IN THE UMBANDA RELIGION

### ABSTRACT

*Umbanda* is an afro-Brazilian religion in which people believe that incorporation is a form of communication with the spirits and other people. From this practice, a different form of religious and life experience is created, allowing a connection with broader contexts of the society and the religious culture. In addition, the religious way of thinking does not relate only to the representations, it has effects on the subjects as well. From this point of view, this article, elaborated from anthropological researches, seeks to unravel how the *umbandistas* from Porto Velho – RO represent the indigenous people in the incorporation of its spirits, which according to local stories, lived in the same land in the past. From these experiences and knowledge of the *Umbanda* context, strongly influenced by Amazonian cultures and *encantados* and *encantarias* of the region, religious people create representations of the indigenous people that vary from the ones that prevail in the Brazilian society.

**Keywords:** Culture. Religion. Umbanda. Afro-Brazilian. Encantados.

## Introdução

Neste trabalho<sup>iii</sup>, estudarei os *encantados* na umbanda no contexto de Porto Velho<sup>iv</sup>. Como fonte, utilizo meu diário de campo, onde anotei informações que obtive por meio de visitas que fiz a terreiros de umbanda na cidade, utilizando o método etnográfico (GEERTZ, 2014) para “ler” a cultura estudada. Com este artigo pretendo apresentar algumas reflexões que realizei, com base nas pesquisas de campo e nas (re)leituras de pesquisas acerca das religiões afro-amazônicas e afro-brasileiras, acerca da *incorporação*<sup>v</sup>, na umbanda, de *espíritos* de seres que um dia foram indígenas.

A umbanda é uma religião em que os religiosos tratam a *incorporação*, como algo benéfico, essencial para a vivência religiosa e também secular. Há uma diversidade de *espíritos* no mundo e, a partir da *incorporação*, eles convivem com as *entidades*<sup>vi</sup>, com os demais religiosos e com os clientes (BIRMAN, 1983). Além da *incorporação* ser algo essencial para a relação desses religiosos com a dimensão *espiritual* e também social, ela também é algo que, junto com outros elementos, viram temas de estereótipos negativos, que reduzem toda a complexidade e riqueza que há na construção simbólica da umbanda (BIRMAN, 1983; SILVA, 1994) e que pretendo abordar neste trabalho.

Entendo que a crença na existência dos *espíritos* de índios e a relação que surge daí, faz com que os religiosos tenham certas percepções do que sejam os indígenas (não apenas o *espírito* de índio, mas também as populações indígenas atuais). A compreensão da existência e validade dessas *entidades* conduz a uma série de modos de proceder quando estes *incorporam*, que ao invés de representar os indígenas como “atrasados” ou “primitivos”, creditem-lhes confiança e trate-os com respeito e reverência.

## 1. Religião e cultura

A religião não fica restrita apenas ao campo reflexivo ou imaginativo, ela também **130** pode ser notada junto às práticas e ações dos seus adeptos no dia-a-dia. Segundo Sérgio da Mata (2010, p. 23), “A religião nunca trata exclusivamente de ‘fé’, ‘santidade’ ou ‘salvação’”. Nesse sentido, é interessante entendê-la como “[...] uma tentativa [...] de conservar a provisão de significados gerais em termos dos quais cada indivíduo interpreta sua experiência e organiza sua conduta” (GEERTZ, 2014, p. 93).

O estudo da religião é importante, pois ajuda a compreender o que pensam pessoas de determinados grupos e a influência desses pensamentos em suas ações. Concepções acerca: dos *espíritos* que existem; *incorporação* de *entidades*; o modo de se relacionar com os *espíritos*; a conduta que os *espíritos* esperam dos

homens e outras questões, podem oferecer indícios importantíssimos para investigar o porquê de determinadas ações dos homens perante a sociedade. A religião cria de uma forma própria significados, modos de ver e agir no mundo. Ora, a religião faz parte de um sistema cultural, possui influências do meio social na qual ela é formulada, pensada e vivida, assim como influencia (GEERTZ, 2014).

Clifford Geertz (Ibidem, p. 4) entendia que “[...] o homem é um animal amarrado a teias de significação que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias [...]”. Então, o homem não vive sem a cultura e na medida em que a cultura o conduz e o forma, ele também a cria. Se o homem está amarrado a essas “teias” nas quais ele significa tudo ao seu redor, por meio do estudo da cultura pode-se compreender mais acerca desse homem.

João de Jesus Paes Loureiro, ao estudar a cultura amazônica, delimitou alguns aspectos do imaginário amazônico que o distinguia de outras culturas. De acordo com o autor:

Na realidade amazônica o mundo físico tem limites *sfumatos*, fundidos ou confundidos com o supra-real, daí por que nela homens e deuses caminham juntos pelas florestas e juntos navegam sobre os rios. Situam-se no impreciso limite entre aquilo que é e aquilo que poderia ser, nesse *sfumato* poetizante que interpenetra o real e o imaginário (LOUREIRO, 2001, p. 94)

É claro que a Amazônia não é homogênea e mesmo dentro de uma cidade, há distinções entre o que João de Jesus Paes

Loureiro (Ibidem, p. 65) chamou de “[...] espaço da cultura urbana e o espaço da cultura rural [...]”, mas também há interpenetrações entre esses dois espaços. Neste artigo, usando a definição de Loureiro, trato de uma cultura em um espaço urbano da cidade de Porto Velho, que apesar de ter muitas diferenças culturais com relação a outras cidades da Amazônia, como Belém ou Manaus, há ainda, principalmente em *terreiros*, uma forte presença dessa estética amazônica destacada a cima. Muitos umbandistas acreditam que há uma *Cobra encantada* que mora no fundo do Rio Madeira, esta vira embarcações e é muito perigosa; o Boto pode ser um *encantado* capaz de se envolver com mulheres, zangar-se com mulheres em período menstrual ou *incorporar* nos terreiros; não é impossível nascer uma criança que seja metade humano e metade peixe<sup>vii</sup>.

131

## 2. Breves considerações sobre a umbanda

A literatura tradicional especializada no tema, convencionou-se a tratar o “nascimento” da umbanda a partir de um movimento que se originou na década de 1920 no Rio de Janeiro, afirmando que a umbanda foi formada por pessoas oriundas da classe média, saídas do kardecismo, que apesar de incorporar em suas práticas muitos elementos religiosos afro-brasileiros, não se acomodavam ao proceder religioso das camadas mais baixas da sociedade (BROWN, 1985).

A institucionalização e a nacionalização da umbanda, na primeira metade do século XX, ocorreu a partir de um movimento iniciado no Rio de Janeiro, a partir de pessoas de classe médias oriundas do kardecismo (ROHDE, 2009), contudo, já havia em diferentes regiões do Brasil uma série de expressões religiosas, que não eram nominadas de umbanda, mas haviam práticas parecidas e que mais tarde passaram a ser chamadas de umbanda, como o candomblé, o calundu e a macumba (SILVA, 1994; ROHDE, 2010).

Com o surgimento de movimentos migratórios, a umbanda do Sudeste foi se espalhando pelo Brasil. Nesse contato com outras culturas em diferentes lugares do Brasil, ela incorporou em seus rituais elementos provenientes de outras religiões e culturas. Um exemplo disso é o que ocorreu no Nordeste (em partes do Ceará, Piauí e Paraíba), onde a chegada dessa religião a partir da década de 1960, resultou em uma transformação no catimbó, do mesmo modo que a umbanda, ao reinterpretar esses elementos, também se modificou com certas particularidades locais (ASSUNÇÃO, 2010).

No Norte, assim como ressaltou Yoshiaki Furuya (1994, p. 34-35), Manaus e Belém também passaram por esse processo com relação ao tambor de mina e às demais práticas, como a pajelança. Em Rondônia, Marta Valéria de Lima (2013) estudou com grande profundidade o modo como a umbanda chegou ao Estado,

causando impacto não apenas no cenário religioso local, mas também no campo político. É importante lembrar que com esse processo, ocorreu algo que Yoshiaki Furuya (1994) denominou de “amazonização da umbanda”, que é o processo de transformação da umbanda na medida em que ela foi crescendo e se espalhando pela Amazônia, pois incorporou elementos de outras práticas religiosas e das culturas amazônicas.

### 3. Umbanda em Porto Velho

A umbanda é uma religião em que certos *espíritos incorporam* nos *médiuns* para realizar a missão deles na terra, que é a de ajudar os **132** homens e se divertirem conversando, dançando, bebendo, contando causos, etc. Em meus trabalhos de campo, observei que nem sempre os religiosos e os *clientes*<sup>viii</sup> vão ao terreiro para obter cura ou sucesso financeiro, há muitos que, apesar de já terem sido curados, aparecem nas sessões<sup>ix</sup> para conversar, beber, passar o tempo, obterem um conselho (BRITTO, 2014). Nesse sentido, é interessante perceber que dentro do aspecto referencial religioso que o terreiro assume, ele também é local de encontro, lazer e um lugar para passar o tempo. Conversei com um pai-de-santo que disse que o terreiro deveria ser encarado como um local de “recreio”, pois ele não queria que as pessoas fossem apenas para pedir coisas. Ele entendia que os *espíritos* não

*desciam* na terra só para curar, vinham também para “brincar”, se “divertir”, “fazer companhia”.

A umbanda, o catimbó, o tambor de mina, o terecô e o candomblé são religiões em que a *incorporação* de *espíritos* no decorrer das festas e sessões são práticas constituintes do culto. Nessas religiões os *espíritos*, sejam eles *caboclos*, *pretos-velhos*, *exus*, *pombagiras* ou *orixás* (no caso do candomblé), além de se relacionar com os religiosos em um campo invisível (protegendo, abrindo caminhos, dando força), apresentam-se perante os homens por meio da *incorporação*.

Uma vez que cada uma dessas religiões possui características próprias, embora haja pontos de contato, me restrinjo, neste momento, a tratar apenas da umbanda. Os umbandistas compreendem que existem diversas *entidades*, sejam *espíritos encantados*, de mortos ou forças da natureza. No entanto, não são todos que eles *incorporam*, assim como a *incorporação* não ocorre a qualquer momento (exceto em casos excepcionais, como a *cobrança*<sup>x</sup> de algum *orixá*).

Alguns autores entendem que a umbanda mergulha “[...] tão profundamente na realidade brasileira [...]” que chega ao ponto de buscar inspiração nessa realidade e transformar em símbolos as figuras do cotidiano popular (CANCONI, 2004, p. 282). Essa reflexão faz sentido, pois mesmo após virarem *entidades* cultuadas nessa religião, os religiosos não desconhecem o segmento social do qual suas

*entidades* faziam parte quando eram vivos, como por exemplo: os escravos, no caso dos *pretos-velhos*; alguns *exus* e *pombagiras* são representados como *espíritos* de ladrões ou prostitutas; no caso dos *caboclos*, os *baianos* são os imigrantes nordestinos ou trabalhadores da zona rural. Nesse sentido, Sullivan Charles Barros (2012, p. 299) entende que:

[...] o imaginário umbandista alimenta-se, exatamente, no fato de mergulhar tão profundamente na realidade brasileira, de buscar a partir daí sua fonte de inspiração, transformando em símbolos figuras do nosso cotidiano popular que sofreram (e ainda sofrem) as formas mais desprezíveis de preconceito, mas que, apesar de tudo, possuem as qualidades e os atributos necessários para ajudar aqueles indivíduos que os procuram todos os dias nos terreiros.

133

A vivência desses religiosos, se relacionando com *entidades* oriundas dessas camadas da população que são marginalizadas por preconceitos e racismo, acaba se transformando em força e criatividade que alimenta suas crenças, práticas e fé. Os *espíritos* de índios, que apesar de não ocuparem um lugar de destaque na sociedade brasileira, seja socialmente ou economicamente, alguns umbandistas e até mesmo as próprias *entidades* afirmam com orgulho que certos índios *encantados* foram caciques, tuxauas ou chefes de grandes tribos.

Isso tudo se relaciona com o fato de no atual contexto social e político, haver muita intolerância religiosa contra as culturas afro-brasileiras, incluindo as religiões de matrizes

africanas (SILVA, 2015; ORO, 2015; MARIANO, 119). Ou seja, esses religiosos que constantemente recebem ataques contra os significados e símbolos da expressão religiosa da qual fazem parte, criam teias de significados que relativizam preconceitos e racismo, interpretando com ressignificações, a partir de uma lógica própria, a importância de classes, grupos, elementos e tipos sociais.

Essas ressignificações criam uma inversão simbólica, que impedirá com que determinadas “lógicas” hegemônicas da sociedade sejam reproduzidas, ocorrendo uma inversão simbólica das estruturas sociais (BIRMAN, 1983). Então, por mais que alguns tipos, no caso do cacique, não tenham certa influência e prestígio na sociedade brasileira e seja visto com preconceito, para os umbandistas esses *espíritos* não são vistos dessa forma. Sempre há traços e habilidades a serem ressaltadas em todas as *entidades* e reverência a ser prestada por causa da importância delas. Mas isso não significa que todos os *espíritos* são concebidos como pertencentes às “classes baixas” da sociedade brasileira, pois muitos religiosos afirmam que há *exus* que foram médicos em vida, outros foram advogados. Contudo, na dinâmica *espiritual*, o status social não interfere na apreciação dessas *entidades* por parte dos religiosos e da *clientela*.

Uma das influências que a umbanda recebeu no Norte foi a entrada da *encantaria* e dos *espíritos encantados* nas representações

religiosas (FURUYA, 1994; BRITTO, 2017). Os *encantados*, de acordo com João de Jesus Paes Loureiro (2001, p. 97) “Foram [...] comendo, ora em maior, ora em menor intensidade, a própria imagem do homem e suas circunstâncias de trocas com a vida”. Os *encantados* são *espíritos* que habitam em *encantarias*, espécies de cidades dos *encantados* que ficam localizadas na natureza, geralmente em baixo de um rio ou em algum lugar no interior de alguma mata.

Esses *espíritos* fazem parte de uma concepção religiosa e que é fortemente influenciada pela cultura amazônica (BRITTO, 2017). João de Jesus Paes Loureiro (2001, p. 97) percebeu que na forma de conceber e se relacionar com esses *espíritos*, havia um forte 134 impacto das culturas amazônicas, onde “[...] uma concepção de mundo e de vida, em que o maravilhoso provoca o *sfumato*, interligando o real e surreal”. Segundo este autor, o *sfumato* seria uma característica fundamental das culturas amazônicas, um elemento que as distingue de outras culturas.

Os *encantados*, no contexto umbandista de Porto Velho, podem ser *espíritos* de índios, de um trabalhador urbano, de um seringueiro, de um pescador, de uma pessoa de classe média ou alta da sociedade. Basta que o ser tenha se *encantado*<sup>xi</sup>, durante a vida<sup>xii</sup>. No próximo tópico falarei em específico acerca dos *espíritos* que *descem*<sup>xiii</sup> em religiosos umbandistas.

#### 4. Os caboclos na umbanda

Apesar dos umbandistas considerarem a existência de *orixás*, e cada um ter o seu, os *médiuns* não *incorporam* esses *espíritos* em festas de umbanda. Em Porto Velho há muitos umbandistas que *incorporam* seu *orixá*, no entanto, isso ocorre durante festas de candomblé. Além disso, é necessário que o *médium*<sup>xiv</sup> seja iniciado no candomblé para que *incorpore* com seu *orixá*. Na umbanda mesmo, quem *incorpora* nas festas e sessões são as *entidades*, como: os *caboclos*, os *preto-velhos*, os *erês*, os *exus* e as *pombagiras*.

*Caboclo*, no contexto umbandista de Porto Velho, é uma denominação genérica para uma série de *espíritos*, cada qual possuindo características (de personalidade e atuação no campo *espiritual*) e procedências (lugar de origem, família e história de vida na terra) distintas, como: marinheiros, boiadeiros, índios, turcos, cangaceiros e baianos. Tal denominação parece não ser exclusividade local, uma vez que no tambor de mina, com exceção da Casa das Minas onde só *incorporam voduns*, tanto no Maranhão como em São Paulo, essas variedades de *espíritos* são chamadas de *caboclo* (PRANDI; SOUZA, 2004).

Dentro dessa noção de *caboclo*, há os *encantados*. Nem todo *caboclo* é *encantado*, mas todo *encantado* é *caboclo*. Como foi citado na seção anterior, quando a umbanda sulista chegou na Amazônia por meio de migrantes, *espíritos* de *encantados* começaram a *incorporar* nos

religiosos umbandistas, pois houve o contado com tambor de mina e a pajelança que havia na região. Com isso as representações de *espíritos* foram se transformando.

De acordo com Mundicarmo Ferretti (2008), em São Luís – MA, os *encantados* são concebidos como *espíritos* de pessoas que um dia viveram na terra, mas que desapareceram misteriosamente, ou como seres que sempre foram *espíritos*. Em Porto Velho alguns umbandistas entendem que além desse tipo de *encantados*, há aqueles que se *encantaram* no momento da morte. Até hoje, não encontrei nenhum *espírito* de índio que não fosse entendido como *encantado*. No entanto, nem todos os *espíritos* de baianos ou de marinheiros **135** são chamados de *encantados* por todos os religiosos da cidade.

Cada *médium* pode *incorporar* vários *caboclos* diferentes, mas nem todos *descem* sempre. Há uns que possuem um dia na semana ou no mês para *incorporar* e realizar curas, atendimentos, trabalhos; outros *incorporam* apenas dia de sua festa; têm aqueles que só *aparecem* se forem chamados para fazer algo importante, que só ele poderia realizar com muita precisão.

Véronique Boyer, a respeito da realidade que estudou (1999, p. 36), alertou que “[...] para os filhos-de-santo, caboclo nenhum fica preso a esse sistema de classificação”. Por isso, esse esforço de mostrar essas diferenças, onde a palavra “*caboclo*” reúne uma diversidade de

*espíritos* que, apesar de pertencerem a um grupo, possui subdivisões, é uma maneira de colocar em evidência as características e as crenças dessas pessoas. Em minha pesquisa de campo não percebi por parte dos religiosos no cotidiano, nos momentos de festas religiosas ou sessões, a preocupação de expor a diferença desses *espíritos*.

Nesse conjunto de *entidades* que são genericamente denominadas de *caboclo*, os *espíritos* de índios possuem certas características que os diferenciam das outras *entidades*. Não significa que eles são encarados como superiores, pois cada *espírito* é bom para fazer certos tipos de coisas. Alguns são tidos como especialistas em curar, enquanto que outros são ótimos para “abrir o caminho” da pessoa. No caso dos *caboclos* representados como indígenas, há a crença de que eles são bons curadores, profundos conhecedores de ervas, raízes e dos segredos da natureza. Não é por acaso que possuem esse tipo de sabedoria, uma vez que, segundo as narrativas, quando tinham vida na terra, eles conheciam os “mistérios” e sabiam manipular o que havia na natureza.

Nas festas é possível perceber certas distinções no modo de alguns *encantados* que foram índios se manifestarem no terreiro, isso os distingue dos demais *caboclos*. Uma delas é o traje: muitos usam cocar; as vezes alguns utilizam arco e flecha que usam para dançar em momentos especiais; outros fazem gestos que lembram alguém atirando uma flecha. O nome

deles geralmente remete a um passado indígena do *espírito*, antes de se transformarem em *encantados*: Caboclo Brabo, Cabocla Braba, Cabocla de Pena, Caboclo Sete Flechas, Flecheiro, Índia Braba, Pena Verde, Rompe Mato, Tupi Aiá, Tupinambá, Ubirajara.

Esses *espíritos* de índios, assim como os outros, demonstram que não sabem manusear equipamentos modernos como celulares, carros, televisão, etc. Véronique Boyer (Ibidem, p. 30-31) escreveu que:

A construção do personagem do caboclo pelos médiuns integra quase sempre gestos e comportamentos associados pelas classes médias à falta de educação do povo: os “caboclos” xingam e bebem demais, todos recusam-se a ler e a aprender a contar as horas, alguns se vangloriam das travessuras que fizeram, enquanto outros, por princípio e para o prazer do público, estranham coisas ligadas à “modernidade”.

136

O trecho citado, faz parte de um artigo em que a autora queria entender como se formou a “imagem” do *caboclo espírito*. É possível visualizar essas características do *caboclo* citado por ela nas *entidades* que *desce* nos terreiros de Porto Velho. No entanto, ao menos em Porto Velho, percebo que o fato desses *espíritos* estranharem objetos ligados à modernidade, como carro ou celular, mais do que uma representação de um personagem que foi retratado como sendo avesso a esses instrumentos, é a significação de tipos que, quando viveram entre os homens, não conheceram esses elementos tecnológicos, seja

por terem vivido afastados de um meio mais urbano ou porque na época em que viveram não existiam esses inventos.

Por isso, quando um *caboclo* diz que não sabe tirar foto ou ao se referir a um objeto que desconhece o nome dizer “pega lá aquele ‘negoçador’”, é porque quando viveu na terra, não existiam máquinas fotográficas ou se já existiam, ele não tinha acesso. Ao se referirem às sandálias, chamam-nas de “canoas”, se elas forem bonitas podem perguntar, ao se depararem com uma bela sandália sem dono “De quem é essa ‘canao’ brilhosa?”. Ao acabar a cerveja, certamente dirão “a ‘espumosa’ acabou” ou então, poderão oferecer um refrigerante para algum convidado “quer ‘água doce’?”.

O mesmo se deve afirmar na questão de não saberem ler ou escrever, pois eles não foram alfabetizados com o português, por isso sempre há alguém<sup>xv</sup> nas sessões para anotar os recados e as receitas que os *caboclos* deixam para a pessoa enferma, pois as *entidades incorporadas* não escrevem no papel<sup>xvi</sup>.

Em sessões no Centro de Umbanda São João Batista, todos sentam em forma de círculo ou meia lua e o *caboclo* que estiver *incorporado* sempre lembra das histórias, dos casos que cômicos ou dramático que ocorreram e começa a contar. Na hora de fazer algum remédio natural, os *caboclos* não vão consultar em cadernos as receitas, nem buscam em anotações as rezas para cada tipo de situação<sup>xvii</sup>. Eles procuram na memória o modo de fazer a garrafada ou de

preparar o chá. Essa memória, segundo eles, remete àquilo que aprenderam quando viveram na terra.

Por isso, apenas proporcionar o “prazer do público” não é o que os motivam a ter essas ações de desconhecimento sobre os equipamentos modernos, apesar de que isso acaba atraindo e causando uma certa curiosidade por parte dos clientes, dos religiosos e principalmente de quem não é da religião, pois às vezes o *médium* possui um celular com várias funções, mas quando o *espírito incorpora*, nem sabe para que serve ou se sabe, não consegue usar sozinho. Isso contribui para reafirmar que é um *espírito* que está em terra. Algumas vezes ouvi clientes falarem com tom de admiração: 137 “como pode mudar tanto depois que incorpora?”.

O fato desses *espíritos* não conhecerem muito bem alguns equipamentos modernos não quer dizer que eles não utilizam. Já presenciei um *espírito* que falou algumas vezes no celular com pessoas que estavam muito distantes e precisavam de um conselho ou pedir algo. A cultura, conforme entendo a partir de Clifford Geertz (2014), não é algo estática, ela se transforma com o tempo. É nesses termos que interpreto a presença do celular, assim como qualquer outro equipamento, num constante devir. O celular, nesse caso, é utilizado pelo *espírito* para fins religiosos: se comunicar com alguém distante e que precisa de atenção. Mas é importante observar que o *caboclo* que vi usando o celular, não sabia nem ligar o aparelho. Havia

um assistente que discava o número ou que atendia a chamada. Em outras ocasiões, presenciei a *entidade* pedindo para os clientes discarem.

Apesar de haver a compreensão de que um índio do passado pode *incorporar* como um *espírito* no terreiro, não há uma regra que delimite que esse *espírito* só poderá *descer* como um índio. Há uma *cabocla* chamada Cabocla Braba, esta é representada como uma turca quando *incorporada* em algumas pessoas, neste caso ela desce na “linha do Oriente”. No entanto, já me deparei com outra representação de Cabocla Braba, que segundo meus informantes era a mesma *cabocla* que eu conhecia, no entanto, estava em outra “linha”, por isso, desceu como uma índia. Nesta última manifestação da Cabocla Braba, seu modo de agir e vestir divergia da outra, que ao invés de ter um turbante na cabeça, tinha uma pena; também falava de uma maneira difícil de compreender. Alguns religiosos me disseram que era uma mistura de língua indígena com o português. Esse é um caso específico da Cabocla Braba, não significa que todos os *encantados* índios tenham dificuldade de falar o português.

Véronique Boyer (Ibidem, p. 30) constatou que em Belém a diversidade de *entidades* que um *médium* *incorpora* (*caboclos*, *pretos-velhos*, *exus*, *crianças*) abre “[...] o leque de personagens singulares dos quais um *médium* pode apoderar-se para conquistar fama e o prestígio”. Em Porto Velho também ocorre algo

parecido, mas não tão dessa forma. Pelo que constatei em minhas pesquisas de campo, os *médiuns* recebem sim elogios por suas *entidades*, as pessoas param e dizem o quão gostam do *caboclo* “X” para o *médium* que o *incorpora*; o quanto que o *caboclo* ajudou a curar tal doença; a forma como ele é atencioso e carinhoso; e alguns ressaltam a grande sabedoria e conhecimento que determinado *encantado* possui. É comum ouvir que na cabeça de tal pessoa do passado, certo *caboclo* fazia algo prodigioso. No entanto, isso não significa que o objetivo último dos *médiuns* durante a *incorporação* seja o reconhecimento. Esse caso ocorre paralelamente com o capricho do trabalho que o *espírito* faz na cabeça do *médium* e do zelo **138** que o religioso tem para com a *entidade* e com a religião.

Isso culmina no fato de que, apesar de a concepção deles ser que o *espírito* é uma coisa e o *médium* é outra, não é necessário que ambos tenham uma discrepância com relação à personalidade. O *médium*, também, acaba participando do elogio e da fama que seu *encantado* adquire, já que ele recebe elogios por sua *entidade* ser boa em dar conselhos; recebe o dinheiro que o *espírito* ganhou em forma de agradecimento por ter curado os *clientes*; comentam os feitos prodigiosos que o *encantado* já realizou. De certa forma, ter um *espírito* reconhecido na comunidade, eleva o *status* do *médium* no grupo religioso. Porém, essa questão

não ocorre de forma mecânica, não é uma causalidade.

Junta-se com isso os sentimentos que muitos *médiuns* nutrem acerca das *entidades* que *incorporam* neles. Esses *espíritos* ajudam as pessoas nas dificuldades do dia-a-dia, dá auxílio em questões financeiras e instrui acerca dos caminhos escolhidos pelo *médium*. Os *caboclos* sabem causos engraçados que ocorreram na vida do *médium*, comentam as histórias, dão risadas e provocam gargalhadas nos ouvintes; os *médiuns* fazem o mesmo com relação às coisas que os *caboclos* já fizeram em suas *cabeças*. Sem que a distinção de que um é *espírito* e o outro é humano se apague, o modo de falar deles (*caboclo* e *médium*) é como se ambos fossem amigos, “parceiros”, companheiros da vida. Nesse sentido, apesar de o *espírito* ser diferente do *médium*, ambos possuem um elo, pois ao longo de uma vida, há uma espécie de cumplicidade que se forma entre os dois.

### Considerações finais

Ao se chegar às considerações finais, mais dúvidas surgem do que afirmações, as lacunas e a sensação do quanto são necessárias mais pesquisas e outros enfoques. No entanto, acredito que é possível ao fim deste artigo, apreender um pouco mais acerca das complexas teias de significados umbandistas, que é o modo como homens, mulheres e crianças lidam com

seus pares, com a natureza e com os *espíritos* que podem estar em qualquer lugar.

O indígena e professor Gersem José dos Santos Luciano – Baniwa (2006, p. 18) escreveu que “[...] hoje ainda muitos brasileiros nos vêem como índios preguiçosos, improdutivos, empecilhos para o desenvolvimento”. Embora infelizmente esse tipo de ideia acerca das populações indígenas esteja muito presente na sociedade brasileira, nos terreiros de umbanda há outras concepções acerca dos indígenas e de suas culturas. Nos terreiros, *espíritos* de índios do passado são *incorporados* e se relacionam com os religiosos; não são representados, quando em um tempo mítico de quando tinham vida e nem agora que são *espíritos*, como figuras associadas à preguiça, “atrasados” nem com outras classificações pejorativas que anule a complexidade e a importância desses povos, mas como pessoas trabalhadoras, esforçadas, com humanidade, sendo chefes, guerreiros ou curadores; são recebidos, enquanto *entidades*, com respeito, reverência e enquanto seres que podem contribuir muito para a vida dos religiosos e clientes. 139

Nos terreiros, a oralidade é o modo utilizado pelos *caboclos* se comunicarem e passarem as informações que precisam; as experiências de vida do *médium* ou da *entidade*, ganham sentido e cooperam para valorizar o que tanto um quanto o outro tem a dizer e a fazer; o saber ligado a um modo de vida indígena (conhecer as plantas, os animais e a floresta)

fazem sentido, não são concebidos como conhecimentos “atrasados” nem “irrelevantes”; a *incorporação* de determinados *encantados*, assim como a dedicação no culto a eles, pode elevar o status da pessoa perante os outros religiosos. Tudo isso é utilizado para validar um discurso que dá sentido a determinadas formas de proceder com relação à “realidade”. A falta de conhecimento acerca de tecnologias da atualidade são mais do que artifícios para atrair pessoas e provocar risadas (embora isso não esteja excluído), faz parte da concepção de que os *espíritos*, que realmente viveram um dia na terra, não conheceram esses equipamentos. A partir desses elementos, os indivíduos perpetuam suas experiências e dão forma às suas condutas.

Nisso uma série de experiências cotidianas tomam cores, criam formas e fazem sentido: a lembrança do conselho que o *caboclo* deu; a filha que o *caboclo* curou e que hoje está brincando no parquinho; o simples papear numa noite de sexta feita. Clifford Geertz (2001) constatou que o mundo não funciona apenas com crenças, no entanto, difícil seria ele funcionar sem elas. O mesmo entendo para os umbandistas que venho estudando, onde as concepções acerca da existência de *espíritos* e a experiência que surge a partir do contato com eles, influencia fortemente no modo de vida dessas pessoas, inclusive a adotarem concepções diferentes das hegemônicas na sociedade brasileira, como a relevância da *incorporação*, enquanto estado importante e relevante para a relação com as

*entidades* e com a vida, e a não reprodução da visão estereotipada que inferioriza e diminui os povos indígenas.

## REFERÊNCIAS

ASSUNÇÃO, L. **O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina.** Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

BIRMAN, P. **O que é umbanda.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

BOYER, V. O pajé e o caboclo: de homem a entidade. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, v. 5, n. 1, p. 29-56, 1999.

BRITTO, L. L. **Cura com “encantados” no Centro de Umbanda São João Batista: uma** 140 **investigação etno-histórica.** 2014. 114 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação de História) – Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2014.

\_\_\_\_\_. **Entre cidades, florestas e rios: encantados e encantarias na Amazônia Sul-Occidental – Porto Velho (RO).** 2017. 267 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2017.

BROWN, D. Uma história da umbanda no Rio. In: BROWN, D. et al. **Umbanda & Política.** Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

CANCONE, M. H. V. B. Caboclos e pretos-velhos da umbanda. In: PRANDI, Reginaldo. **Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados.** Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

FERRETTI, M. Encantados e encantarias no folclore brasileiro. In: **Anais seminário de ações integradas em folclore**. São Paulo, n° 6, 2008.

Disponível em:  
<<http://www.gpmina.ufma.br/arquivos/Encantados%20e%20encantarias.pdf>>. Acesso em: 25 out. 2015.

FURUYA, Y. Umbandização dos cultos populares na Amazônia: a integração do Brasil?. In: NAKAMAKI, H.; PELLEGRINI FILHO, A. (orgs). **Possessão e procissão: religiosidade popular no Brasil**. Osaka: National Museum of Ethnology, 1994.

GEERTZ, C. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

LIMA, M. V. de. **Dos tambores de Averequete aos tambores de Oxalá**. História de uma relação complexa: as religiões afro-brasileiras e a sociedade de Rondônia (1911-2011). 2013, 601 f. Tese (Doutorado) – Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, Sevilla, 2013.

LOUREIRO, J. de J. P. **Cultura Amazônica: uma poética do imaginário**. São Paulo: Escrituras Editora, 2001.

LUCIANO, G. J, dos S. **O índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação/UNESCO, 2006.

MARIANO, R. Pentecostais em Ação: A Demonização dos Cultos Afro-brasileiros. In: SILVA, G. da S. **Intolerância Religiosa:**

impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

MATA, S. da. **História & Religião**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

ORO, A. P. Intolerância Religiosa Iurdiana e Reações Afro no Rio Grande do Sul. In: SILVA, G. da S. **Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

PRANDI, R.; SOUZA, P. R. de. In: PRANDI, R. **Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

SILVA, V. **Candomblé e Umbanda: Caminhos** 141 da devoção brasileira. São Paulo: Editora Ática, 1994.

\_\_\_\_\_. Prefácio ou Notícias de uma Guerra Nada Particular: Os Ataques Neopentecostais às Religiões Afro-Brasileiras e aos Símbolos da Herança Africana no Brasil. In: SILVA, G. da S. **Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

## NOTAS

<sup>1</sup> Possui Bacharelado e Licenciatura em História pela Universidade Federal de Rondônia - UNIR. Foi bolsista do PIBEX, desenvolvendo pesquisa sobre Educação Patrimonial em Rondônia. Foi membro do Grupo de Pesquisa PRAXIS, da UNIR, e bolsista do PIBIC com projeto de pesquisa na área da Educação em Porto Velho/RO. Mestre em História e Estudos culturais pela Universidade Federal de Rondônia – UNIR. Foi bolsista

CAPES. Atualmente é membro e pesquisador do CHADE-UNIR (Laboratório Amazônico de Pesquisas em Culturalidades e Historicidades Africanas da Diáspora) e faz pesquisas na área de História da Amazônia, Cultura Amazônica, Religião e Religiões Afro-brasileiras.

<sup>ii</sup> Atualmente é Professor Adjunto no Departamento de Ciências Sociais, junto a Universidade Federal de Rondônia (UNIR) - Campus Porto Velho, também atua como Professor do Programa de Mestrado em História e Estudos Culturais da UNIR - Campus Porto Velho. É graduado em História pelo Centro Universitário Barão de Mauá (1996). Mestre em Sociologia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – UNESP - em (2005). Doutor em Sociologia também pela UNESP (2010). É pesquisador associado do Centro de Estudos das Línguas e Culturas Africanas e da Diáspora Negra (CLADIN), do Laboratório de Estudos Africanos, Afrobrasileiros e da Diversidade (LEAD) e do Núcleo Negro da Unesp para Pesquisa e Extensão (NUPE), grupo de trabalho de Araraquara.

<sup>iii</sup> Este artigo é uma versão corrigida de um trabalho que publicamos nos Anais do IX Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Occidental: línguas e Literaturas Indígenas, em 2015. Fizemos algumas alterações a partir dos debates que surgiram após a apresentação do texto no evento.

<sup>iv</sup> Centrei minha pesquisa e no Centro de Umbanda São João Batista e no Terreiro de Umbanda São José de Ribamar. Além destes, visitei e observei, esporadicamente, outros terreiros de umbanda na cidade, tanto em sessões de cura como em festas de encantados.

<sup>v</sup> Patrícia Birman (1983) utiliza “possessão”, contudo, prefiro me referir a esse estado ou processo por *incorporação*, pois este é último é como os religiosos no contexto em eu pesquisei utilizam para se referir quando o *espírito* toma conta do corpo do religioso.

<sup>vi</sup> Entidade, guia ou espírito é como são chamados os seres que incorporam nos umbandistas.

<sup>vii</sup> Em minha dissertação de Mestrado “Entre cidades, florestas e rios: encantados em encantarias na Amazônia Sul-Occidental – Porto Velho (RO)” eu trato melhor dessas questões.

<sup>viii</sup> Os clientes são aquelas pessoas que não são da religião, mas que frequentam as sessões e as festas. Eles vão ao terreiro em busca de algum trabalho *espiritual*, mas nem sempre que visitam a casa de culto é com a intenção de pedir alguma coisa.

<sup>ix</sup> Geralmente chamadas de sessão de cura ou sessão de atendimento, é o dia em que o *médium* ou a *entidade* escolhe para atender os clientes.

<sup>x</sup> Na umbanda os *caboclos* costumam cobrar as pessoas para colocarem alguma comida, realizarem algum festejo, comprar alguma roupa para a *entidade*, ou relembrar uma

promessa feita. Os *orixás* também fazem cobrança na umbanda, quando a pessoa ainda não se iniciou no candomblé, o orixá pode cobrar para que ela seja “feita”.

<sup>xi</sup> Se tornar *encantado* é passar da condição de homem vivo ou após a morte para a de espírito *encantado*.

<sup>xii</sup> Uma vez escutei o relato de uma *entidade* que havia sido *encantada* após morrer, no processo em que estava virando *espírito*. Contudo, não é em todo terreiro de umbanda na cidade que os *caboclos* que morreram são compreendidos como *encantados*. Geralmente, nas casas de culto com influência do tambor de mina, os *encantados* só são compreendidos como *espíritos* de pessoas que não morreram.

<sup>xiii</sup> Ao *incorporar*, os religiosos entender que os *espíritos* “*descem*” na cabeça do *médium*. Por isso, nesse contexto, “*descer*” significa “*incorporar*”.

<sup>xiv</sup> O *médium* é qualquer pessoa, para os umbandistas todos são *médiuns*, cada um possui algum tipo de *mediunidade*: alguns são de *incorporar*, outros tem sensibilidade para pequenas previsões, etc. Na umbanda nem todos *incorporam*. Os *ogãs*, por exemplo, não *incorporam* *espíritos*, mas nem por isso deixam de ser *médiuns*. No entanto, comumente as pessoas que *incorporam* são chamadas de *médiuns*, por isso, quando aparecer “*médium*” neste trabalho, não estou me referindo a 142 qualquer tipo de *mediunidade*, apenas àquela que permite a pessoa *incorporar* *espíritos*.

<sup>xv</sup> Quando não há alguém do terreiro ou da casa, a *entidade* pede para o próprio cliente escrever.

<sup>xvi</sup> Contudo, tendo em vista eu a cultura é dinâmica e que os religiosos umbandistas são criativos e inventivos, pode ser que exista em algum terreiro alguma *entidade* que saiba e escreva ou então no futuro isso poderá acontecer. Embora a validade dessa prática não se torne um consenso entre todos os religiosos. Uma vez, ao conversar com um *encantado*, perguntei se ele sabia dirigir, ele respondeu que não, pois ninguém havia ensinado a ele, contudo, ele afirmou que poderia aprender um dia.

<sup>xvii</sup> Não quero afirmar com isso de que a escrita é deixada de lado no terreiro. Os trabalhos acadêmicos realizados em terreiros de umbanda em Porto Velho retornam para a comunidade, são lidos, valorizados e criticados. Uma mulher que entrevistei disse que escrevia seus pensamentos religiosos no “Orkut”, como descrição das fotos que postava. Mas os *caboclos* índios não leem, ou o fazem com dificuldades, da mesma forma que não escrevem nem guardam anotações.

Recebido em: 26/07/2018.

Aprovado em: 30/08/2018.

Publicado em: 31/08/2018.