

**DIVERSIDADE RELIGIOSA E UMBANDA KARDECISTA EM RONDÔNIA
(1980-1990)¹**

Marta Valéria de Lima²
martavaleriadelima@yahoo.com.br
Universidade Federal de Rondônia (UNIR)

RESUMO

Este artigo versa sobre uma das características culturais mais marcantes do campo religioso de Rondônia: a diversidade. Tomando como ponto de partida análise de estudos estatísticos sobre o avanço das religiões evangélicas na década de 1980, enfatiza-se tal característica esboçando aspectos do campo religioso afro-brasileiro dessa região e estudando a biografia da sacerdotisa Rita Braga Góis através de relatos orais, impressos e bibliografia sobre cultura afro-brasileira.

Palavras-Chave: Rondônia; Pajelança; Umbanda; Mãe Rita.

INTRODUÇÃO

Uma particularidade marcante da cultura amazônica é que ela possui uma acentuada tendência à hibridização e à diversidade (essa é uma característica regional já constatada por Charles Wagley em 1957). Tal característica foi também percebida pelos seus habitantes, o que transparece nas suas falas quando eles se referem às suas sociedades e culturas reconhecendo-as como *caboclas*³. Ou seja, uma mescla da cultura indígena com a cultura africana e europeia. Essa mescla *cabocla* está presente nos ritos da pajelança indígena, os quais contêm muitos elementos africanos. Ela está presente, também, no Tambor de Mina e no Batuque, religiões de matriz africana que possuem uma expressiva quantidade de elementos da cultura indígena da região amazônica e de outras regiões do Brasil (do Nordeste principalmente), em permanente estado de reconfiguração cultural e social (BASTIDE, 1989; FERRETTI, M., 2000a, 2000b, 2001a, 2001b; PACHECO, 2004; ASSUNÇÃO, 2006; e vários outros). Em Rondônia, durante as décadas de 1970 até

os dias de hoje deu-se prosseguimento a tais práticas, sendo que nas décadas de 1980/90 isso ocorreu de um modo tão destacado que chamou a atenção dos estudiosos das Ciências Sociais.

Mas se a diversidade religiosa de Rondônia é um traço marcante da sua cultura, ela chamou a atenção dos pesquisadores das ciências sociais por causa do declínio do catolicismo e do avanço das religiões protestantes (pentecostais mais precisamente). Assim, indicadores estatísticos nos quais se basearam os estudos sociais das décadas de 1980/2000 apresentam um acentuado crescimento desse segmento religioso, mas os mesmos indicadores e análises fornecem poucas informações sobre as diversidades no interior do campo religioso não cristão.

O objetivo desse artigo é demonstrar a tendência apontada por meio da descrição do campo religioso de Rondônia com ênfase nas religiões afro-brasileiras. Para atingir esse objetivo houve coleta de informações em diversas fontes: estatísticas, orais, impressas e bibliográficas. E como modo de enfatizar ainda mais a tendência apontada foi efetuada uma pesquisa onde foi investigada a modalidade religiosa conhecida como *Umbanda* e estudada a biografia de uma importante sacerdotisa identificada com a mesma: Rita Braga Góis, popularmente conhecida como *Mãe Rita da Caridade*.

1 A “DIVERSIDADE RELIGIOSA” DE RONDÔNIA

De acordo com o *Dossiê das religiões no Brasil* (JACOB, 2004), até os anos 1970 o Brasil era considerado um país católico. A religião católica não era só a da maioria, mas quase monopolizava crenças e atitudes religiosas. O Censo de 1980 registrou, pela primeira vez na história do país, uma porcentagem de católicos um pouco inferior do que a de anos anteriores: 90%. Essa porcentagem diminuiu nos Censos seguintes: 83,3% em 1991 e 73,9% em 2000. Temos assim um processo de diversificação religiosa. Nesse processo, crescem as igrejas evangélicas (tradicionais ou pentecostais) e os “*sem religião*”, mas este movimento não se dá com a mesma intensidade em todo o Brasil.

Em 1980, o único Estado brasileiro com alto índice de diversidade religiosa era Rondônia, o que chamou atenção dos cientistas sociais. Outras áreas do norte do país (Amazonas) mostravam também uma tendência, ainda inicial, a uma maior

diversificação. Aos católicos, acrescentavam-se especialmente evangélicos pentecostais. Os mapas do censo de 1991 e 2000 confirmaram as tendências de 1980: Rondônia e Amazonas apresentaram os mais altos índices de diversificação religiosa do Brasil. Em todos os casos, a causa deste fenômeno foi atribuída às migrações, pois se estava diante de uma população com forte número de migrantes, que iam ocupando áreas do território nacional que eram tidas como “*não desbravadas*”.

Assim, de acordo com o *Dossiê*, em 1980, o Brasil era um país maciçamente católico e a maior parte do seu território apresentava uma expressiva falta de diversidade. Observava-se aqui e ali algumas exceções a esta regra. A mais notável, sem qualquer sombra de dúvida, era Rondônia, onde os evangélicos representavam 17,2% da população, sendo 7,7% de evangélicos de missão e 9,5% de pentecostais, números bem mais elevados do que a média nacional. Observa-se um fenômeno do mesmo tipo, ainda que atenuado, no Acre, Amazonas, Pará, Amapá e Mato Grosso. Assim, a Amazônia aparece como uma das regiões precoces da diversificação religiosa nacional, marcada pela presença dos pentecostais.

Em resumo, conforme registro do *Dossiê das religiões no Brasil (2004)*, o mapa do índice de entropia em 1980 mostrou que a diversidade religiosa, antes das grandes mudanças que ocorreram nas duas décadas seguintes, dizia respeito apenas a algumas regiões do Brasil e estava ligada à colonização alemã do século XIX (evangélicos de missão no Sudeste e Sul) e à expansão das frentes pioneiras na Amazônia (evangélicos pentecostais em Rondônia). Em síntese, os analistas sociais atribuíam a diversidade religiosa de Rondônia à migração. Porém, o fato que chamou a atenção deles em relação a este censo foi a tendência local à adesão ao protestantismo, onde Rondônia apresentava o maior índice percentual do Brasil.

Concordamos com a tese de que a migração foi o principal fator interveniente nesse processo de diversificação das práticas religiosas locais. Este fato já foi inclusive demonstrado em estudos de caso, como na investigação de Rogério Sávio Link (2008), na qual o tema é abordado a partir da presença dos luteranos nessa região. Também é indiscutível a forte tendência dos rondonienses à conversão ao cristianismo protestante, cuja curva de crescimento não parou de crescer desde a década de 1980. Todavia queremos chamar atenção para o seguinte fato: se a migração foi o principal fator interveniente nesse processo de diversificação das

práticas religiosas, nem uma e nem outra são um fenômeno recente nessa zona do país. Em trabalho de pesquisa anterior, já havíamos apontado para a diversidade religiosa de Porto Velho nas décadas de 1930-1950, indicando a presença de um grande conjunto de modelos religiosos e formas de expressões rituais (LIMA, 2001, p. 60-80). Também atentamos para a tendência da sua população de se autoidentificar e de transitar por diversos sistemas religiosos. Em nossa pesquisa mencionamos que em meio à população de Porto Velho havia agentes religiosos que reuniam em si (e assumiam socialmente) diferentes identidades religiosas, as quais eram vivenciadas concomitantemente (LIMA, 2001, p. 73-74). De acordo com o estudo, no âmbito do macro sistema religioso local, essas eram as formas de expressões religiosas adotadas com maior regularidade e concomitantemente: católicos, espíritas kardecista (ou outras formas de espiritismo) e mineiros (praticantes do Tambor de Mina).

Além do que foi exposto acima, no campo interno dos sistemas religiosos afro-brasileiros foi comum, por exemplo, o adepto do Tambor de Mina se autoidentificar como *mineiro*, *juremeiro* e *nagoense* (que são modalidades distintas de práticas religiosas), tudo isso ao mesmo tempo⁴. O que quer dizer que um mesmo indivíduo poderia chegar a reunir ao menos quatro identidades religiosas concomitantemente, processo este que é considerado característico da pós-modernidade, conforme vêm ressaltando os especialistas em estudos culturais e fenômenos religiosos desde pelo menos a década de 1960, mas que se intensificaram a partir da década de 1990 (SANCHIS, 1997; HALL, 2006; CANCLINE, 2008, por exemplo).

Chamamos a atenção para o fato de essas tendências acompanharem os fluxos migratórios que caracterizaram a ocupação desta região, tanto para a primeira metade quanto para a segunda metade do século XX. A pequena amostra apresentada no quadro abaixo possibilita antever a diversidade das novas influências culturais recebidas pelas populações de Rondônia no que concerne às modalidades religiosas afro-brasileiras no período posterior à década de 1950, as quais orientaram a maneira como foram organizados os grupos de culto afro-brasileiros deste lugar. Tal fato também nos permite reunir elementos para indicar e reforçar a importância das migrações no processo de diversificação religiosa de Rondônia ao decorrer de **toda** a sua trajetória histórica (considerada aqui a partir do

marco cronológico clássico de seu nascimento: a construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré) e não apenas a partir de um período de tempo mais curto ou movimento específico de deslocamentos populacionais. Outros aspectos estão inter e correlacionados com a tendência indicada, como os traços étnicos dos ritos africanos do primeiro modelo religioso implantado na região (Tambor de Mina), o qual comporta um conjunto variado de elementos e práticas religiosas procedentes de modelos europeus e indígenas, mas que não serão abordados aqui por falta de espaço.

QUADRO I
**SACERDOTES INTRODUTORES DE MODELOS RELIGIOSOS AFRO-
BRASILEIROS EM RONDÔNIA, SEGUNDO LOCAL DE PROCEDÊNCIA, MODELO
RELIGIOSO E PERÍODO DE FUNDAÇÃO DOS SEUS ESPAÇOS DE CULTO**

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

Fonte: Trabalho de campo. Dados coletados durante entrevistas concedidas por sacerdotes de Porto Velho – Rondônia, em 1999 e em 2011.

É importante notar que a representação esboçada no quadro acima não retrata os rituais afro-brasileiros que se apresentam com formas estruturais mais próximas à pajelança indígena e que nas décadas de 1960/1980 estavam radicados nas sociedades locais, *mesclados* com as culturas dos afro-descendentes.

A partir das fontes consultadas, foi possível constatar que no começo dos anos 1980 as grandes religiões afro-brasileiras que se sobressaiam noutras partes do país encontravam-se representadas em Rondônia. Inclusive em suas diferentes

formas *étnicas* ou de “*nações*”. O Candomblé se apresentava nas variedades angola, keto, mina-nagô, mina-jeje, jeje-mahi, jeje-nagô e outras. A Umbanda também exibiu variações de estrutura. Havia locais onde se adotavam modelos de Umbanda que mantinham maior aproximação com as religiões afro-brasileiras mais africanizadas, como a Quimbanda. Este era o caso do *Terreiro Pai Joaquim de Angola*. Também havia aqueles que adotavam modelos mais próximos ao cristianismo europeu, como a Umbanda de Mesa (Kardecista). Este foi o caso do *Centro Espírita Lírios do Campo*, sobre o qual discorreremos adiante. Existia também um grande número de espaços de culto que seguiam uma versão intermediária dos dois sistemas, o qual ficou conhecido como Umbanda Omolocô. O *Centro Espírita de Umbanda Senhor Ogum* e o *Palácio de Obaluaiê* são exemplos dessa opção.

Existiam em Rondônia *casas de Umbanda* onde predominavam os rituais da pajelança. Nessas casas se uniam elementos dos rituais indígenas da Amazônia e do Nordeste aos ritos africanos, formando outros conjuntos religiosos, igualmente afro-brasileiros, e que foram muito atuantes, como o Tambor da Mata (também denominado pelos antigos de *Terecô*) e o Tambor de Cura. Dentre os espaços de cultos nos quais formas de pajelança religiosa afro-indígenas estiveram presentes podem ser citados: *Seara Coroa do Vento*, pertencente à sacerdotisa Maria Pereira Pinto/*Maria Estrela*, a qual trabalhava com os ritos conhecidos como *pena e maracá*; o *Terreiro de Umbanda São Jorge*, pertencente a Raimundo Nonato da Mota/*Seu Dico*, que trabalhava com ritos de *sacaca*; e o *Centro de Umbanda Pai Joaquim*, de Francisco Chagas da Silva/*Seu Chagas*, que se dedicou a trabalhar com tudo isto e também com elementos de outros sistemas religiosos, sendo por isso denominado pelo dirigente como *umbandomblé*.

Algumas práticas de pajelança desapareceram ou estão em franco processo de desaparecimento. É o caso das *mesinhas* onde curadores/pajés/feiticeiros trabalhavam com o modelo *Sacaca*. Abelardo Menezes da Silva e Júlia Cruz foram dois adeptos do Tambor de Mina que conhecemos e que sabemos que trabalharam com *pajelança indígena* em suas *bancas* adotando tal modelo de cura, o qual era típico de algumas populações indígenas da Amazônia⁵. Porém, existiram muitos outros sacerdotes adeptos do Tambor de Mina e da Umbanda que trabalharam com essas mesmas práticas. Dentre eles houve alguns que eram largamente

prestigiados pela sociedade abrangente por sua reconhecida competência na execução de tais ritos. Este foi o caso do dirigente do Barracão de Santa Bárbara, Albertino Barbosa da Silva, também conhecido pelo nome de Albertino dos Santos Toríbio/*Seu Albertino*. É ainda o caso da curadora conhecida como *Dona Preta*, que reside às margens do Rio Madeira, na localidade de Calama.

Atualmente, há entre os adeptos do Tambor de Mina alguns indivíduos que trabalharam e/ou que ainda trabalham com essa prática religiosa. Dentre eles podemos citar a sacerdotisa Maria Edite do Nascimento/*Dona Edite*. Contudo, é importante reconhecer que se trata de uma antiga tradição já praticamente extinta (ao menos em Porto Velho), haja vista ser uma prática religiosa de cura profundamente associada à medicina da floresta, cujas áreas verdes e populações nativas ou caboclas foram em grande parte extintas ou empurradas para as áreas urbanas e, logo, levadas à mudança de hábitos e valores devido ao desmatamento e predomínio do mundo e culturas urbanas sobre o mundo e culturas rurais.

Até 1980 quase todos os adeptos do Tambor de Mina que se tornaram sacerdotes, em maior ou menor grau, trabalhavam com a pajelança afro-indígena. Grande parte dessa prática é um substrato da *pajelança cabocla*⁶ oriunda do interior do Maranhão (Codó) e proveniente dos ritos conhecidos como *Terecô*, *Tambor da Mata*, *Cura* ou *Pena e Maracá* conforme nos foi esclarecido pelos sacerdotes Maria do Carmo Sampaio Pinto, Maria Pereira Pinto, Abelardo Menezes da Silva e Julia Cruz e que aparece descrito ou mencionado na literatura especializada (LEACOCK, 1972; GABRIEL, 1980; FERRETTI, M., 2000a, 2000b, 2000c, 2001a, 2001b; FERREIRA, 2003; PACHECO, 2004; LINDOSO, 2007; QUINTAS, 2007).

Havia também rituais de *Jurema*⁷ oriundos da Bahia, Pernambuco e Paraíba que se fundiram aos ritos afro-amazônicos (Tambor de Mina e outros) e que foram trazidos por migrantes nordestinos durante o II Ciclo da Borracha (GABRIEL, 1980; ASSUNÇÃO, 2006), tendo chegado até Rondônia através deles e durante esse mesmo período⁸.

Os modelos rituais da Jurema também passaram por transformações e pode haver variações entre eles, conforme sejam mais influenciados pelos antigos ritos de origem maranhense ou dos ritos cearense, paraibano ou pernambucano, por exemplo.

Apesar de toda heterogeneidade religiosa mencionada, a organização geral do campo religioso afro-brasileiro de Rondônia está dividida em três grandes modalidades, conforme indicamos anteriormente: Tambor de Mina, Umbanda e Candomblé.

A seguir continuaremos a discorrer sobre a diversidade religiosa de Rondônia tomando como tema o estudo da biografia de uma das mais destacadas sacerdotisas desse território nas décadas de 1980-2000: Rita Braga Góis.

2 A FORMAÇÃO DE UMA NOVA CONFIGURAÇÃO RELIGIOSA DE UMBANDA EM RONDÔNIA – DÉCADAS DE 1980/1990

Conforme relatos orais, o primeiro terreiro de Umbanda de Rondônia foi fundado em meados da década de 1960 por Celso Guimarães de Lima. Chamou-se ao mesmo *Terreiro de São Sebastião*, o qual desfrutou de uma enorme popularidade e visibilidade social e midiática. Em 1984 Celso Guimarães veio a óbito e o seu terreiro desapareceu. Nessa mesma época ascendeu em prestígio a sacerdotisa Rita Braga Góis, também conhecida como *Rita da Caridade*, *Mãe Rita* e *Dona Rita*. Em que pese ela ser reconhecida como sacerdotisa dirigente de terreiro de Umbanda, o modelo religioso que ela implantou no seu espaço de culto guardava profundas diferenças com aquele que era identificado ao Terreiro de São Sebastião, cujo modelo religioso adotado mesclava práticas de diversas religiões afro-brasileiras, destacadamente o Tambor de Mina, a Umbanda e a Quimbanda. Embora houvesse alguns pontos de contato entre os ritos adotados no terreiro de Celso Guimarães e no terreiro de Rita Braga Góis, como a prática da cura com caboclos da *mina-encantaria*, por exemplo, eles mais se diferenciavam do que se assemelhavam. Nesse sentido podemos afirmar que Rita Braga Góis inaugurou uma nova modalidade religiosa na configuração do campo religioso de Umbanda do Estado de Rondônia, a qual se aproximava significativamente do modelo de Umbanda proveniente da região sudeste (o Tambor de Mina é uma religião de origem amazônica), conforme ficará esclarecido no item a seguir.

Evidentemente Rita Braga Góis não foi a única sacerdotisa a trazer inovações para o campo religioso de Rondônia. Porém, o modelo ao qual ela se identificava

aparentemente teve maior penetração em extensão geográfica e em adesão do que outros, que foram bem mais localizados.

2.1 Rita Braga Góis/*Dona Rita* e a implantação da Umbanda Kardecista em Rondônia

Rita Braga Góis foi professora primária na colônia agrícola Iata, pertencente ao município de Guajará Mirim, de onde ela migrou para Porto Velho na década de 1970.

Fundadora do *Centro Espírita Lírio dos Campos*, Rita Braga Góis, conhecida como *Dona Rita* e como *Mãe Rita da Caridade* foi uma das grandes sacerdotisas de Umbanda de Rondônia. Ela desfrutou de largo prestígio e teve enorme visibilidade pública, sendo muito respeitada. No princípio dos anos 1990 ela foi apresentada pela imprensa à sociedade rondoniense como *médium vidente*, adepta do Espiritismo Kardecista, e *renomada mãe de santo*, dirigente de *conceituado* Centro Espírita (também chamado terreiro por alguns) na cidade de Porto Velho (FIORE; FRAGA, 1994, c.2, p.1). Em 1991 o jornal Alto Madeira registrava que ela era “[...] uma das mais famosas umbandistas de Rondônia [...]”, tendo à época trinta anos de sacerdócio nessa religião. No final de 1994, o mesmo órgão de comunicação informava que ela tinha trinta e cinco anos de atuação religiosa como espírita kardecista. Ela própria declarou à imprensa ser feita no Candomblé nagô, ocupando o cargo de *lolorixá de Iemanjá*. Entretanto, ao discorrer sobre esta última identidade religiosa explicou que trabalhava com Allan Kardec, Dr. Fritz e Padre Cícero, esclarecendo: “[...] gosto muito dessa linha astral de concentração. Só mexo com candomblé para obrigações e festejos dos Orixás.” (ALTO MADEIRA, 31 dez. 1991, p. 4).

Nos depoimentos das sacerdotisas Clotilde Lopes Mendes/*Clotilde de Iansã* e Rita de Cássia Lopes Mendes/*Ritinha da Oxum*, possuidoras de terreiro há mais de 28 anos na cidade de Porto Velho, e que foram afiliadas ao Centro Espírita Lírio dos Campos por vários anos, consta que Rita Braga Góis/*Dona Rita* frequentava muito terreiro de Umbanda, mas não de Candomblé. Porém, houve um momento em que ela julgou pertinente se iniciar nos ritos do Candomblé. De acordo com estas sacerdotisas, o primeiro pai de santo dela se chamava *Djalma*, com quem ela fez

iniciação em nagô. Depois, ela prosseguiu as iniciações com os famosos sacerdotes *Jamil Rachid*, de São Paulo e Severino Ramos/*Raminho de Oxóssi*, de Pernambuco. Com este último ela cumpriu a sua derradeira obrigação de Candomblé (a *Obrigação de 21 anos*).

Segundo elas, Raminho de Oxóssi possui terreiro estabelecido na cidade do Recife, em Pernambuco. Elas afirmaram que ele não foi trazido para Rondônia por intermédio da Federação Espírita Umbandista de Rondônia - FEUR e nem veio por causa do Encontro de Orixás, como ocorreu com outros sacerdotes. Ele veio atendendo a um convite pessoal de Rita Braga Góis, que o trouxe para que ele efetuasse as suas obrigações de Candomblé e a iniciação de médiuns do seu centro espírita nesse modelo religioso. Clotilde de Iansã e Ritinha da Oxum esclareceram que este sacerdote tinha duas filhas de santo em Rondônia: as sacerdotisas Rita Braga Góis e Eunice Monteiro de Oliveira/*Eunice da Oxum*, proprietária de terreiro no Bairro Areal. Disseram que foi algum tempo depois da primeira viagem dele a Rondônia que elas próprias também se tornaram suas filhas de santo (MENDES; MENDES, 14/04/2011).

A respeito da filiação sacerdotal de Raminho de Oxóssi, Mundicarmo Ferretti (2000c, p.7) escreveu as seguintes considerações:

[...] embora classificado por pesquisadores pernambucanos como adepto de Xangô umbandizado (Brandão, 1986), conforme Pai Euclides, Raminho é jeje-mahi cruzado com kêtú (Ferreira, 1987, p.98) e foi preparado no jeje-mahi por Zezinho da Boa Viagem, em Nova Iguaçu – RJ (Ferreira, 1984, p.85)."

Sobre a formação sacerdotal de Rita Braga Góis, Aulenilda Lopes de Oliveira/*Nilda da Oxum*, que foi *mãe pequena* do Centro Espírita Lírio dos Campos, nos disse: "Ela foi feita no nagô, também. Aí, depois, ela teve um **arranca rabo** com o pai de santo. Aí, ela fez no jeje. Aí ela fez a última obrigação, de vinte e um anos dela. Ela deu com Rachid, Jamil Rachid."⁹

Possivelmente a sacerdotisa *Nilda da Oxum* tenha se equivocado com os períodos do ciclo de cumprimentos de obrigação de sua mãe de santo. A obrigação que Rita Braga Góis fez com Jamil Rachid não deve ter sido a de vinte e um anos, mas a de quatorze anos (a menos que ele tenha levado em consideração o tempo de iniciação dela na Umbanda, ou que se tratasse de variações de tempo dos ritos iniciáticos do modelo de Umbanda que era adotado por ele, o que foi algo muito

comum em Rondônia na fase de ingresso de novos modelos religiosos afro-brasileiros). É importante esclarecer que Jamil Rachid foi iniciado na Umbanda no ano de 1960. O modelo que ele adotava tinha um traço marcadamente kardecista. Ele também foi iniciado no Candomblé jeje e teve por pai de santo o famoso sacerdote Antonio Pinto/*Tata Fomutinho*, que era procedente da casa baiana de Maria Angoronense/*Gaiacu*, localizada em Cachoeira de São Félix, na Bahia (PRANDI, 1991:97; SILVA, 1995: 90-91).

Antes de reunir as identidades religiosas mencionadas, Rita Braga Góis, como um sem número de outros sacerdotes anteriormente e posteriormente a ela, foi católica. Em 1994 os jornalistas Marcus F. Fiori e Rômulo W. Fraga (1994, c.2, p.1) registraram: “Mãe Rita foi católica praticante e muito devota à sua religião. Ao ter conhecimento das teses espíritas, ela passou por um conflito muito grande, até se decidir pelo espiritismo [...]”

Os registros feitos por estes jornalistas permitem-nos notar que Rita Braga Góis tinha um conhecimento vasto sobre a doutrina espírita, além de impressionantes experiências transcendentais. À época, ela esclareceu àqueles jornalistas que o Espiritismo Kardecista formava um trinômio: Religião, Ciência e Filosofia e que a mesma não se misturava com “*seitas afro-brasileiras*”, pois essas não possuíam um sistema doutrinário codificado, como tem o Kardecismo. Outro ponto em que ela se mostrou enfática: Considerava que o catolicismo não dava segurança aos fiéis em seu sistema de transmissão da doutrina cristã e que por essa razão havia uma grande probabilidade de que o Kardecismo viesse a ser a religião do Terceiro Milênio. Essa crença ela compartilhava com vários doutrinadores tanto do Espiritismo Kardecista quanto da Umbanda, os quais as difundiam em congressos e em livros e revistas especializadas. Inclusive, estas ideias eram difundidas pela cúpula dirigente do movimento de unificação nacional da Umbanda liderada pelo sacerdote Jamil Rachid, e ao qual estava vinculada a Federação Espírita Umbandista de Rondônia - FEUR.

Rita Braga Góis foi uma das grandes responsáveis pela consolidação da Umbanda kardecista no Estado de Rondônia e por sua expansão. Ela fez incontável número de adeptos. Em 31 de dezembro de 1991 o jornal Alto Madeira registrou que o Centro Espírita Lírio dos Campos possuía 150 médiuns nos seus quadros de associados (ALTO MADEIRA, 31 jan.1991, p.4). Informação que também foi

registrada em depoimento concedido pela sacerdotisa *Nilda da Oxum* que, conforme já dissemos, exerceu o cargo de *mãe pequena* do referido Centro Espírita (OLIVEIRA, 11 maio 2011). Isso significa que este índice de médiuns se manteve pelo menos por toda a década de 1990.

Temos conhecimento dos seguintes sacerdotes/sacerdotisas que se iniciaram nos rituais de Umbanda no Centro Espírita Lírio dos Campos:

- ✓ Clotilde Lopes Mendes/*Clotilde de Iansã* e sua filha biológica Rita de Cássia Lopes Mendes/*Ritinha da Oxum*;
- ✓ Francisco Edson da Silva/*Edson de Ubirajara*;
- ✓ Gilberto César Cavalcante Teles/*Gilberto de Omolu*;
- ✓ Aulenilda Lopes de Oliveira/*Nilda da Oxum*.



Fig.1 – Rita Braga Góis.
Fonte: Natal: a celebração acontece entre todos, cada um a sua maneira. *Alto Madeira*. Porto Velho, 23 dez. 1993. Caderno 2, p.1. Ano LXXIV – Nº. 21646.

Conforme depoimento do sacerdote Francisco Edson da Silva/*Edson de Ubirajara*, o terreiro de Rita Braga Góis funcionou no Conjunto habitacional IPASE, onde se caracterizou por ser um espaço religioso muito discreto, um pouco isolado, e no qual não havia ritos com uso de tambor. Segundo ele, Rita Braga Góis trabalhava mais com *linha astral*.

No início da década de 1980 ela mudou de residência e se estabeleceu na Rua Brasília, no Bairro São João Bosco, onde fundou o *Centro Espírita Lírio dos Campos* (SILVA, 26 mar. 2011). Ela classificava a este espaço sagrado como *Casa de Caridade*, pois segundo as suas próprias informações o lugar era frequentado por pessoas pobres que iam à procura de cura, inclusive com intervenções cirúrgicas (no nível astral). E ali ela e demais médiuns socorriam os necessitados por caridade, pois não lhes cobravam nada (ALTO MADEIRA, 31 dez. 1991, p.4).

A organização litúrgica e as atividades religiosas e espirituais do Centro Espírita Lírio dos Campos funcionavam do seguinte modo: Rita Braga Góis

trabalhava na *linha do astral* com Allan Kardec. No exercício desta prática espiritual ela incorporava com *Dr. Fritz* e em transe efetuava consultas médicas e realizava operações cirúrgicas. Incorporava também com o espírito do *Pe. Cícero*, do Juazeiro (CE), que trazia mensagens espirituais e efetuava doutrinação de espíritos sofredores. Durante as sessões de cura ela também incorporava com a entidade da mina-encantaria *Cabocla Braba*, com a qual realizava atividades de cura diferentes das que eram realizadas por *Dr. Fritz* e pelo *Pe. Cícero* (FIORE; FRAGA, 1994, c.2, p. 1).

De acordo com Marcus F. Fiore e Rômulo Fraga (1994, c.2, p. 1), no Centro Espírita Lírio dos Campos a entidade lemanjá era festejada anualmente durante o mês de dezembro. Após a preparação das oferendas a lemanjá, as mesmas eram depositadas em um pequeno barco junto com pedidos de devotos, que os faziam por escrito. Por sua vez, estes saíam do Centro Espírita em procissão transportando o barco. A procissão de fiéis se dirigia ao Rio Madeira, onde o barco era despachado. O ritual acontecia à meia noite do dia 31 de dezembro. No dia seguinte, o primeiro do novo ano, ao meio dia, a devoção prosseguia no interior do Centro Espírita, com rituais seguidos de incorporação dos médiuns, onde se manifestavam entidades das linhas de “*caboclos, boiadeiros, baianos, marinheiros e cangaços*” (ALTO MADEIRA, 31 dez. 1991, p. 4).



Fig. 2 -Sacerdotisa Rita Braga Góis, preparando oferendas para lemanjá no Centro Espírita Lírio dos Campos. Foto: Denildo Cavalcante. Fonte: Alto Madeira. *Umbandistas se preparam para festa de lemanjá.* Porto Velho, 31 dez. 1991. p.4. Ano LXXIV – Nº. 21.058.

Na matéria de Marcus Fiore e Rômulo Braga constava o cronograma de serviços do Centro Espírita Lírio dos Campos. As atividades e funções religiosas de atendimento ao público eram organizadas e distribuídas conforme está discriminado no quadro abaixo.

QUADRO II

ATENDIMENTO AO PÚBLICO NO CENTRO ESPÍRITA LÍRIO DOS CAMPOS	
SEGUNDA FEIRA	Manhã: Trabalho de Cura com o Dr. Fritz (consultas médicas e operações cirúrgicas). Noite, às 20h: Sessão de Mesa Branca (sessão astral).
TERÇA FEIRA	Das 12 às 23 horas (com intervalo para almoço e janta): Linha de Cura com a “Cabocla Braba”.
QUARTA FEIRA	Durante o dia: Jogo de búzios. Noite, às 20h: Sessão de Mesa Branca com o Pe. Cícero.
QUINTA FEIRA	Dia reservado aos trabalhos de cura com o Dr. Fritz. <u>Observação:</u> Nesse dia era dado atendimento preferencial às pessoas de outros Estados brasileiros.
SEXTA FEIRA	Folga ¹⁰ .
SÁBADO	Manhã: Atendimento ao público das 10h às 13h. Noite, às 19h: Trabalho de cura com a Cabocla Braba.
DOMINGO	Das 8h às 20h, trabalho oriental (yoga).

FONTE: Quadro elaborado a partir das informações contidas na seguinte fonte impressa: FIORE, Marcus F. e FRAGA, Rômulo. Seita ou Religião? Mãe de Sato revela os mistérios ocultos. *Alto Madeira*. Porto Velho, 12 fev. 1994. Caderno 2, p.1. Ano LXXVI – Nº 21.685.

Ao se referir às atividades do Centro Espírita Lírio dos Campos, a sacerdotisa Nilda da Oxum nos disse que às terças-feiras Rita Braga Góis trabalhava com linha de cura, recebendo a entidade da mina-encantaria chamada *dona Mariana* (OLIVEIRA, 11/05/2011). É possível que ela trabalhasse tanto com Cabocla Braba como com Cabocla Mariana, pois ambas compõem o complexo religioso *mina-encantaria* e fazem parte do mesmo núcleo de *caboclos e encantados* da família da Turquia, pertencendo à *linha de Turcos* e à *falange da Jurema*.

Rita Braga Góis faleceu na cidade de Porto Velho, em 17 de julho de 2007, deixando duas filhas consanguíneas. Até onde sabemos o Centro Espírita fundado por ela ainda funciona, mas perdeu a visibilidade de que desfrutou sob a sua administração e dele não se escuta falar. Entretanto ela é muito lembrada e citada pelos seus antigos filhos de santo e por sacerdotes e adeptos de outros modelos religiosos, bem como por pessoas da localidade de Porto Velho que frequentavam o seu espaço de culto em busca de tratamento. Todos se referem a ela com grande admiração e respeito, afirmando que o Centro Espírita que foi dirigido por ela era extremamente bem organizado e dotado de grande firmeza espiritual.

CONCLUSÃO

Neste trabalho vimos que a sociedade rondoniense se caracteriza por ser plural, multicultural, e multifacetada desde a sua formação, contando com uma expressiva diversidade religiosa, efeito decorrente da extraordinária heterogeneidade cultural de suas populações, as quais foram fixando-se em etapas sucessivas da sua colonização, contribuindo assim para a manutenção e atualização desses traços culturais.

Foi apontado que as religiões afro-brasileiras permitem que um mesmo indivíduo se especialize em diferentes sistemas de cura. No caso dos sacerdotes que foram citados, eles tanto tinham uma identidade e formação religiosa de origem africana como indígena. Isso lhes facultava trabalhar nos terreiros com os *voduns, orixás, caboclos e encantados* das culturas religiosas africanas como trabalharem em suas *mesinhas de cura* com os *caboclos e encantados das florestas amazônicas*. Essa dupla pertença religiosa era também um reflexo de suas duplas identidades genéticas e/ou de suas múltiplas vivências interculturais tanto com os

povos das florestas quanto com outros povos. Ou, por outro lado o inverso: resultava da convivência dos *povos da floresta* com os afro-descendentes.

Ritos de pajelança continuam muito atuantes na região. Porém, com versões diferentes das que predominaram até os anos 1980/90. Sobreviveram os da Jurema, por exemplo, a qual foi muito popular ao longo da história de Rondônia, tanto entre os adeptos das religiões afro-brasileiras quanto entre o público frequentador dos terreiros.

Finalmente, foi mencionado que a Umbanda surgiu em meados dos anos 1960, expandiu-se, diversificou-se e se popularizou nas décadas seguintes, havendo tido entre as suas figuras de destaque o sacerdote Celso Guimarães de Lima e a sacerdotisa Rita Braga Góis, ou, como ela se tornou mais conhecida: *Mãe Rita da Caridade*.

¹ O conteúdo deste artigo é parte integrante da pesquisa da autora que resultou na tese: *Dos tambores de Averequete aos tambores de Oxalá. História de uma relação complexa: as religiões afro-brasileiras e a sociedade de Rondônia (1911-2011)*, defendida no Programa de Pós-Graduação de História da América Latina da Universidade Pablo de Olavide, na cidade de Sevilha, Espanha.

² Professora do Departamento de História da Universidade Federal de Rondônia (UNIR); Mestre em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco; Mestre e Doutora em História pela Universidad Pablo de Olavide (Sevilha-Espanha).

³ No estudo *Inscrições do feminino: literatura romântica e transe de caboclas na umbanda*, Raquel Redondo Rotta e José Francisco Miguel Henriques Bairrão (2007:1), explicaram que o termo *Caboclo* é uma palavra de muitos significados. Ela tanto designa o filho de índia com branco, ou uma pessoa do interior, como remete à ideia de homem rude, não civilizado. Segundo eles, “No contexto da religiosidade popular, “caboclo” nomeia um tipo de entidade espiritual muito comum no panteão umbandista. Nesse universo, os caboclos são valorizados e associados aos índios: fortes, sábios e os verdadeiros donos da terra.”

⁴ Essas informações foram obtidas no convívio com pessoas pertencentes a grupos de culto de Umbanda, Candomblé e Tambor de Mina nos últimos quinze anos, em ocasiões formais e informais, e em diferentes etapas da nossa formação acadêmica e profissional.

⁵ Sem sabê-lo Laura Mello e Souza (1986:236) faz referência à *sacaca mirim*, uma variante desse ritual em sua obra *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. A tal respeito, ao retratar a Primeira Visitação do Tribunal da Santa Inquisição ao Brasil, ela fez menção às orações populares condenadas pelo mesmo. Dentre muitos outros exemplos, ela citou as que eram feitas pela ré Maria Joana, a qual trabalha com ritos de pajelança indígena, conforme o seguinte registro da autora: “Maria Joana, num curiosíssimo exemplo de sincretismo em elaboração, aprendia orações com os índios e as traduzia, inserindo-as na fórmula européia do conjuro. Com a cafuza Rosa, aprendera as propriedades de certa erva chamada suporá-mirim (?); fazia lavatório com elas, ia à encruzilhada, à meia-noite, e dizia: “Supora-mirim, assim como tu não dormes de noite, assim fulano não possa sossegar sem mim”.

⁶ Termo cunhado pelo antropólogo Heraldo Maués (2005) para designar os rituais xamânicos realizados pelos *caboclos* amazônicos, e onde o corpo do pajé (xamã) é tomado pelas entidades para curar doentes. A concepção fundamental nestes ritos é de que são os *encantados* (seres de outros mundos) que efetuam a cura e não o pajé. Segundo ele, a *pajelança cabocla* possui *também* origem indígena e é influenciada pelo cristianismo e pelas crenças e práticas de origem africanas, assim como por concepções e lendas de origem europeia, não necessariamente ligadas ao cristianismo.

⁷ Jurema, ritual afro-indígena típico do sertão nordestino no qual se efetua cura com utilização de ervas e onde o curador atua sobre o doente incorporado por espíritos chamados “mestres”.

⁸ Informações obtidas durante conversas formais e informais com os sacerdotes Valdelirio Lâmega Bórgea e com Maria Pereira Pinto no ano de 1999.

⁹ Entrevista realizada por Nilza Menezes com a participação de Marta Valéria de Lima, em 11 de maio de 2011.

¹⁰ A sacerdotisa alegava que nesse dia não tinha condições físicas para trabalhar, por ser dedicado a Oxalá e ela sentir muitas dores pelo corpo, ficando algumas vezes impossibilitada de se locomover (FIORE; FRAGA, 1994: Caderno 2:1).

FONTES CONSULTADAS

Bibliográficas

ASSUNÇÃO, Luiz. *O reino dos mestres: a tradição da jurema na Umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. 3^a. ed. Trad. Maria Eloisa Capellato e Olívia Krähenbühl. São Paulo: Pioneira, 1989. 2 vols.

BRANDÃO, Maria do Carmo. *Xangôs tradicionais e Xangôs umbandizados do Recife: organização econômica*. 1986. 204f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade de São Paulo – USP. São Paulo, 1986 apud. FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. *Pureza nagô e nações africanas no Tambor de Mina do Maranhão*. 2000c. X jornadas sobre alternativas religiosas em America Latina: Sociedad y religión en el tercer milenio. Buenos Aires, 3 a 6 de Octubre del 2000c. Disponível em <http://www.naya.org.ar>. Acesso em 29/11/2012.

CANCLINE, Nestor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da Modernidade*. Tradução de Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa; tradução da introdução Gênese Andrade. 4. ed. e reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008. (Ensaio Latino-Americanos, I)

FERREIRA, Euclides Menezes. *O Candomblé no Maranhão*. São Luís: Alcântara, 1984.

_____. *A Casa Fanti-Ashanti e seu alaxé*. São Luís: Alcântara, 1987 apud. FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. *Pureza nagô e nações africanas no Tambor de Mina do Maranhão*. 2000c. X jornadas sobre alternativas religiosas em America Latina: Sociedad y religión en el tercer milenio. Buenos Aires, 3 a 6 de Octubre del 2000c. Disponível em <http://www.naya.org.ar>. Acesso em 29/11/2012.

_____. *Pajelança*. São Luís: Estação Produções, 2003.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. *Desceu na Guma: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti*. 2.^a ed. São Luís: EDUFMA. 2000a.

_____. *Maranhão Encantado: encantaria maranhense e outras histórias*. São Luís: UEMA Editora, 2000b.

_____. *Pureza nagô e nações africanas no Tambor de Mina do Maranhão*. 2000c. X jornadas sobre alternativas religiosas em America Latina: Sociedad y religión en el tercer milenio. Buenos Aires, 3 a 6 de Octubre del 2000c. Disponível em <http://www.naya.org.ar>. Acesso em 29/11/2012.

_____. *Encantaria de “Barba Soeira”*: Codó, capital da magia negra?. São Paulo: Siciliano, 2001a.

_____. Terecô, a linha de Codó. In: *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Reginaldo Prandi, organizador. Rio de Janeiro: Pallas. 2001b, p. 59-73.

GABRIEL, Chester E. *Communications of the Spirits: umbanda, regional cults in Manaus and the dynamics of mediumistic trance*. Thesis (Doctor) - McGill University, 1980.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade.*, 11ª ed., tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

JACOB, Cesar Romero et al. Dossiê religiões no Brasil. *Estudos avançados*. v. 18, n. 52. São Paulo, Set./Dez. 2004.

LEACOCK, Seth; LEACOCK, Ruth. *Spirits of the deep*. A study of an Afro-Brazilian Cult. Garden City, (N.Y.): The American Museum of Natural History/Doubleday Natural History Press, 1972.

LIMA, Marta Valéria de. *Barracão de Santa Bárbara em Porto Velho-RO: mudanças e transformações das práticas rituais*. 2001. Vol. 1 e 2. 478f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural, Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Recife, 2001.

_____. *Dos tambores de Averequete aos tambores de Oxalá*. História de uma relação complexa: as religiões afro-brasileiras e a sociedade de Rondônia (1911-2011). 2013. 601f. Tese (Doutorado em História) - Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Departamento de Geografía, Historia y Filosofía. Programa Oficial de Postgrado en Historia de América Latina - Mundos Indígenas. Sevilla (España), 2014.

LINDOSO, Gerson Carlos Pereira. 2007. 296f. *Pluralismos e diversidade afro-religiosa em terreiros de mina no maranhão: um estudo etnográfico do modelo ritual do Ilê Ashé Ogum Sogbô*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). São Luís: UFMA/ PPGCS, 2007.

LINK, Rogério Sávio. 2008. 401f. *Especialistas na migração: luteranos na Amazônia, o processo migratório e a formação do Sínodo da Amazônia, 1967-1997*. Tese (Doutorado em Teologia). Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia. São Leopoldo, 2008.

MAUÉS, Raymundo Herald. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *Estudos Avançados*. v.19, p.53. São Paulo: Jan./Abr. 2005.

PACHECO, Gustavo de Britto Freire. *Brinquedo de Cura: um estudo sobre a pajelança maranhense*. Tese (Doutorado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. Rio de Janeiro, 2004.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: HUCITEC, Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

QUINTAS, Gianni Gonçalves. 2007. 265f. *Entre maracás, curimbas e tambores: pajelanças nas religiões afro-brasileiras*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Pará – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Belém, 2007.

ROTTA, Raquel Redondo; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. *Inscrições do feminino: literatura romântica e transe de caboclas na umbanda*. Estudos Feministas, Florianópolis, 15(3): 629-646, setembro-dezembro/2007.

SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. In: *Revista Horizontes*. Belo Horizonte, PUC, vol. 1, n. 2, p. 28-43, 2º. sem. 1997.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. São Paulo: Vozes, 1995.

SOUZA, Laura Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

WAGLEY, Charles. *Uma Comunidade Amazônica: estudo do homem nos trópicos*. São Paulo: Ed. Nacional, 1957.

Impressas

Umbandistas se preparam para festa de Iemanjá. *Alto Madeira*. Porto Velho, 31 dez. 1991. p. 4. Ano LXXIV – Nº. 21.058.

Natal: a celebração acontece entre todos, cada um a sua maneira. *Alto Madeira*. Porto Velho, 23 dez. 1993. Caderno 2, p.1. Ano LXXVI – Nº. 21.646.

IORE, Marcus F. e FRAGA, Rômulo. Seita ou Religião? Mãe de Sato revela os mistérios ocultos. *Alto Madeira*. Porto Velho, 12 fev. 1994. Caderno 2, p.1. Ano LXXVI – Nº 21.685.

Orais

BORGEA, Valdelírio Lâmega (*Seu Valdelírio*). Porto Velho, 28 maio 1999. Entrevista a Marta Valéria de Lima.

_____. *Projeto Barracão de Santa Bárbara: mudanças e transformações das práticas rituais*. Porto Velho, 2 de jun. 1999. Entrevista a Marta Valéria de Lima.

MENDES, Rita de Cássia Lopes Mendes (*Ritinha da Oxum*); MENDES, Clotilde Lopes Mendes (*Clotilde de Iansã*). Porto Velho, 14 abr. 2011. Entrevista a Marta Valéria de Lima.

OLIVEIRA, Aulenilda Lopes de (*Nilda de Oxum*). Porto Velho, 11 maio 2011. Entrevista a Nilza Menezes com a participação de Marta Valéria de Lima.

PINTO, MARIA PEREIRA (*Maria Estrela*). Porto Velho, 15 maio 1999. Entrevista a Marta Valéria de Lima.

_____. Porto Velho, 21 jun. 1999. Entrevista a Marta Valéria de Lima.

SILVA, Francisco Edson da (*Edson de Ubirajara*). Porto Velho, 26 mar. 2011. Entrevista a Marta Valéria de Lima.