

Formação dos cultos afro-brasileiros em Porto Velho/RO¹

Luciano Leal da Costa Lima
E-mail: Luciano_leal_lima@msn.com
Acadêmico do Curso de História da
Universidade Federal de Rondônia (UNIR)

Dante Ribeiro da Fonseca
E-mail: zeliafonseca@brturbo.com.br
Professor do Departamento de História da
Universidade Federal de Rondônia (UNIR)

Resumo.

O presente artigo tem como objetivo principal investigar a formação dos cultos afro-brasileiros, na cidade de Porto Velho desde o surgimento dos primeiros terreiros de culto, abrangendo esboçando uma breve análise de sua penetração dos anos de 1910 até a década de 1980. Nos momentos de grande impacto migratório se registra a intensificação do surgimento de novas casas de culto de origem diversificada na cidade. O trabalho visa destacar a religiosidade afro-brasileira na região como importante marca cultural da comunidade de afrodescendentes na Amazônia. Identifica os primeiros praticantes da religiosidade afro-brasileira em Porto Velho e realiza uma análise dos contributos religiosos representados pelos diversos elementos culturais trazidos de variadas regiões do Brasil, de cuja dinâmica surge uma ritualística com tonalidade local.

Palavras-chave: Porto Velho, Religião afro-brasileira, Legado Cultural.

Introdução.

A pesquisa em torno da formação dos cultos afro-brasileiros em Porto Velho/RO, realizada entre os anos de 2009 e 2011, está baseada na análise de trabalhos publicados a partir da década de 1990, do levantamento e interpretação de fontes e entrevistas orais feitas com integrantes do contexto religioso da época.

¹ Este artigo é baseado num estudo divulgado anteriormente no V Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Occidental, IV Colóquio Internacional "As Amazônias, as Áfricas e as Áfricas na Pan-Amazônia" e XV Semana de Educação da Ufac.

Os trabalhos publicados sobre o assunto são de grande relevância e têm sido utilizados como fontes de pesquisa. Esses trabalhos foram realizados pelos pesquisadores: Marco Antônio Domingues Teixeira no ano em 1993, Marta Valéria de Lima e Nilza Menezes Lino Lagos, ambos no ano de 1998. Apesar de sua importância carecem, dado o caráter pioneiro dessas pesquisas, de um maior cabedal de informações que permitam discussões mais aprofundadas sobre as comunidades de terreiros. O estudo dessas comunidades, além de seu valor científico e cultural permite sua maior valorização pela comunidade abrangente, dado o registro dos valores culturais ligados ao negro. Esses autores trabalham com no máximo três casas das dezenas de outras existentes na cidade, deixando, assim, de fazer referência às outras comunidades de terreiro, incluindo seu valor e contribuição para a formação da religiosidade afro-brasileira local. Depois destes, outros estudos foram desenvolvidos na iniciação científica PIBIC-UNIR acerca da temática da cultura negra (capoeira, candomblé, congadas) e da prática da religiosidade afro-brasileira na região, restringindo-se, também, a pequenos recortes. São estudos de caso feitos por acadêmicos, bem elaborados e que merecem nosso reconhecimento. Cito aqui estudos feitos pelos acadêmicos: Adriano Lopes Saraiva em 2010 e Nábila Raiana Magno Pimentel em 2010 e 2011.

Para respaldar nosso trabalho, foram realizadas entrevistas com pessoas que não pertencem a estes seguimentos religiosos, mas que, também, vivenciaram fatos relativos à dinâmica e/ou crescimento dos cultos de matriz africana em Porto Velho e que, assim, puderam colaborar para a elaboração e concretização dessa pesquisa.

Nosso trabalho segue o que hoje se percebe em toda a Amazônia e que vem gerando uma série de estudos dos afrodescendentes e de suas práticas religiosas, dada a sua importância para a formação e sobrevivência da região. Por isso falar da “formação dos cultos dos afro-brasileiros em Porto Velho/RO”, trazendo novos dados históricos e documentais, trará um enriquecimento a essa temática, explorada intensamente a partir de 2009 na referida cidade, quando foram visitadas mais de quarenta casas das mais de 150 existentes na cidade.

No campo teórico/metodológico, utilizamos as teorias de Meihy (1996) e Montenegro (1994), dois grandes teóricos da História Oral no Brasil e referência para os estudos acerca da memória, cultura e história social. A utilização dessas duas teorias de forma conjunta se deu graças à necessidade de comparar documentos produzidos acerca do tema e poder confrontá-los, não deixando, é

claro, de valorizar as narrativas apresentadas pelos entrevistados. Em Meihy se supre a necessidade de transformar as narrativas em documentação escrita, a fim de que seja objeto de interpretação. Assim, a história contada por uma pessoa é transcrita e transformada em texto para que possa ser compreendida. Graças a essa teoria, o historiador não se torna um mero reproduzidor, mas um construtor de uma interpretação, a partir dos relatos, entrevistas, depoimentos e fontes orais. Em Montenegro, utilizaremos as técnicas por ele propostas para o cruzamento das fontes, levando em consideração que quando um entrevistado narra a sua memória, narra àquilo que vivenciou, passou ou experimentou e ele, antes de tudo, tem daquela experiência não só um registro, mas sim uma elaboração, uma seleção de fatos, de histórias, não muito diferente do que nos é apresentado na História tradicional e factual. Thompson nos diz que:

A história oral pode certamente ser um meio de transformar tanto o conteúdo quanto a finalidade da história. Pode ser utilizada para alterar o enfoque da própria história e revelar novos campos de investigação; pode derrubar barreiras que existem entre professores e alunos, entre gerações, entre instituições educacionais e o mundo exterior; e na produção da história – seja em livros, museus, rádio ou cinema – pode devolver às pessoas que fizeram e vivenciaram a história um lugar fundamental, mediante suas próprias palavras (2000, p. 22).

Como em todas as formas de fazer História se tem problemas de datas e cronologias, acarretados pela escassez de documentos, aqui não é diferente. Por isso a necessidade de se legitimar as fontes orais a partir do processo de reconstrução da memória, que ocorre a partir dos fatos narrados e devidamente analisados. Thompson (2000, p. 26) diz que se trata de contar a história a partir da visão das classes marginalizadas, dos excluídos, dos cidadãos sem voz, dadas como sendo pessoas sem história e incluídos nas camadas mais pobres da população, desviando-nos um pouco da historiografia profissional e adentrando num universo ambíguo que espreita o saber histórico (BARROS, 2005, p. 28). Apesar da escassez de documentos, existem menções esparsas dessas comunidades em obras como Silva (1984) e Pinheiro (1986).

Encontramos as mesmas dificuldades em que se deparou o pesquisador Vergolino e Silva (1976, p. 102 e 119) ao consultar fontes orais a fim de levantar a história a respeito dos cultos afro-brasileiros na região paraense. Como esse pesquisador, percebemos que era marcante o grande desconhecimento dos fatos

entre os próprios praticantes desses seguimentos religiosos e enorme a escassez de documentação para fazer avançar nossas pesquisas. Depoimentos de pessoas que vivenciaram fatos acerca dos personagens são os principais documentos utilizados nessa nossa abordagem histórica acerca do surgimento e formação dos cultos afro-brasileiros em Porto Velho.

Procedendo por esse viés, daremos significado à memória de nossos entrevistados alcançando, assim, nosso principal objetivo que é realizar um estudo da formação dos cultos e das primeiras orientações espirituais em Porto Velho a partir da primeira metade da década de 1910 até a década de 1980.

Estudar a formação dos cultos afro-brasileiros em Porto Velho é abordar um pouco da vida de seus praticantes. Implica em conhecer a sua cultura, suas práticas ritualísticas e a maneira como sobreviveram os seus ritos em plena selva amazônica. Nessas terras ameríndias, havia escassez de materiais ritualísticos, desde um azeite de dendê, até animais sacrificiais que muitas vezes vinham transportados por aviões da Força Aérea Brasileira (FAB). A interação entre os elementos culturais locais e os processos de adaptação a essa nova realidade regional, também nos levam a compreender a representação daquilo que é sagrado para esses afrodescendentes e seus papéis na ruptura com a organização social, política e religiosa de seu tempo.

A presença negra na Amazônia.

Na literatura produzida na Amazônia entre o final do século XIX e início do século XX a presença negra apresenta as mesmas características encontradas no restante do Brasil Colonial e a participação da mão-de-obra negra vai impor traços na vida econômica, social e religiosa da população amazônica já no final da década de 1830. É o elemento africano presente nas notas mais antigas fornecidas pelos naturalistas viajantes, que em seus relatos nos trazem informações importantes sobre os mesmos. Figueiredo diz que historiadores clássicos da Amazônia, fazem referência sobre o papel do negro na sociedade amazônica. Segundo ele, Belém funcionava como o centro distribuidor da mão-de-obra escrava e, indiretamente, “pelo Maranhão, Pernambuco, Bahia e outros portos brasileiros, bem como uma reduzida população também penetrou a Amazônia representada por grupos fugitivos das Guianas, que se instalaram em território brasileiro” (1976, pp.145-56). A partir

dessa afirmação pode-se, também, entender a formação de muitos dos aglomerados de negros em plena selva amazônica (os quilombos), bem como a participação em outros setores das sociedades em formação, onde havia a necessidade de mão-de-obra para atender os interesses dos trabalhadores que para cá vieram. Em várias localidades urbanas aconteceu a formação dos mucambos¹. Essa espécie de povoamento é encontrada na História de várias cidades brasileiras nos estados do Pará, Maranhão, Tocantins e Amapá, por exemplo, Já nos primeiros anos da década de 1910, nessa região amazônica, em plena construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, forma-se o primeiro bairro da cidade chamado de Mucambo, aglomerado periférico ao pátio da ferrovia. Menezes (1998, p. 10), diz que “esse processo de autoproteção, de isolamento em relação ao diferente, ao outro, às pessoas e à região, se materializava em bairros, clubes e associações recreativas, separadas”.

Barbadianos e nordestinos e seus cultos no vale do Madeira.

Grande número de migrantes nordestinos se aloja nessa região, junto aos barbadianos que para cá vieram em decorrência da oferta de trabalho na Estrada de Ferro. Em Porto Velho eram chamados de barbadianos não apenas aos naturais daquela ilha, mas genericamente a todos os migrantes do Caribe. Alguns desses migrantes barbadianos praticavam uma ritualista chamada pelos antigos moradores de mandinga e, a partir deste, é que darão forma e origem aos primeiros cultos na região, sincretizado com pajelança e, além de ser fortemente influenciado pela ambiente místico da floresta, unificado com as práticas africanas presentes no tambor de mina.

A primeira menção de praticante da ritualística nos moldes africanos se reporta para um trabalhador da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, conhecido pela alcunha de “Benedito”. Negro, barbadiano, apresentando grande dificuldade para falar e entender a língua portuguesa do local realizou seus serviços braçais no setor da estiva até meados do ano de 1942 quando veio a óbito, ao contrair uma das várias doenças tropicais da época. Apesar de não se precisar quais das doenças o levam a morte, seu “Benedito” deixou sua esposa Francisca e duas filhas.

Seu Claudionor, hoje com 89 anos de idade, soldado da borracha, foi um dos frequentadores da casa de Seu Benedito. Segundo ele, a residência de madeira de

Seu Benedito ficava nas proximidades da Estrada de Ferro, às margens do Rio Madeira, podendo ser avistada da colina onde hoje é o “Hospital da Guarnição”. Expulso pelas erosões causadas pelo rio muda-se para o local onde hoje se cruzam a Avenida Sete de setembro com a rua Tenreiro Aranha no local que hoje é ocupado pela loja de tecidos Novo Mundo. Construiu aí sua residência e a casa de culto. Chamado de bruxo e temido pela sociedade local, seu Benedito conquistou espaço e demarcou território. A ele também é atribuído o início dos cultos afro-brasileiros nesse aglomerado que se formou em torno do pátio da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré e de onde veio a se originar a cidade de Porto Velho. Seu Claudionor lembra que uma das coisas que o levava a participar das festas promovidas pelo Terreiro de Seu Benedito era a quantidade de mulheres que ali se faziam presente.

O Terreiro de Seu Benedito era bastante frequentado e sempre procurado pela sociedade local para realizar trabalhos que viessem trazer a cura às doenças e a saúde a família. Nesse período os santos católicos estavam quase desacreditados. Embora os fiéis fizessem tudo que o Santo Padre mandava, o avanço das doenças minava famílias e gerava viúvas. “Parece que os santos perderam suas forças”, diz-nos Seu Claudionor. Galvão constatou na região conhecida como Gurupá que:

Fracamente assistido pelos sacerdotes católicos e pelos missionários evangélicos, o indivíduo e a comunidade recorrem a outras crenças, que reunidas às católicas, constituem a sua religião, o catolicismo é uma filosofia de vida que se sobrepõe a idéias locais, cuja origem é diversa, mas que dependem, sobretudo, de influências ameríndias absorvidas na moderna cultura do caboclo amazônico. (GALVÃO, 1953, pp. 4-5 apud FIGUEIREDO, 1972, p. 134).

Teixeira (1993, p. 49) narra o depoimento de Neville Craig, engenheiro da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré. O desespero do povo era aterrorizado. Acreditava-se que “visões” e tormentos mentais de ferroviários era fruto de trabalhos feitos pelos indígenas locais, a fim de impedir que os trabalhadores dessem prosseguimento às obras da estrada. Para afugentá-las, os moradores se dirigiam aos terreiros existentes, a fim de obter uma paz duradoura, prosperidade, saúde e felicidade. Certamente eram sabedores das crenças existentes nessas práticas religiosas, onde os santos também são vistos como entidades que protegem os homens e a comunidade em que vivem e, nesses lugares de culto, eram reverenciados da melhor forma e modos possíveis. Os santos que conseguiram

destaque e eram adorados veementemente nessas regiões foram São Benedito e São Sebastião. O primeiro alcança grande destaque e aceitação na sociedade da época, haja vista que se trata do santo padroeiro e protetor dos negros e protege a todos aqueles que lhe prestam devoção, não importando em qual classe social estejam inseridos, abençoa ricos e pobres.

Lendas e mitos foram construídos em torno da pessoa desse negro barbadiano. Uma das mais expressivas, narra o desaparecimento de um soldado da guarda territorial que, além de tê-lo desafiado, zombou das entidades adoradas no terreiro. Esse mesmo mito é repetido na história da vida de dona Esperança Rita. Pimentel (2010, p. 6) analisa a construção desse mito e conclui que o termo “sumiço”, desaparecimento, toma mais força no imaginário popular, do que a morte da pessoa.

Antes de sua morte, seu Benedito adquiriu uma propriedade próxima a avenida Abunã, onde é hoje o cruzamento com a avenida Marechal Deodoro, local onde construiu o terreiro conhecido como Samburucu ou São Benedito, tendo como sucessora, dona Ceci Bittencourt, mais conhecida como Chica Macaxeira.

Nesse período de tempo em que Seu Benedito firma residência nas imediações da Sete de setembro, área rural da “cidade” e área de seringais em formação, maranhenses chegam aqui e iniciam cultos na região do bairro Mucambo. Silva (1984) e Ary Pinheiro (1986) precisam que entre esses maranhenses encontravam figuras como dona Chica Macaxeira e o casal Irineu dos Santos e Esperança Rita. Os estudos desenvolvidos pelo Antropólogo Sergio Ferreti (1996) acerca da Casa das Minas no Maranhão, o terreiro afro-brasileiro mais tradicional existente na cidade, mostram que a partir dessa casa, além da proliferação da religiosidade para outras partes da região amazônica, seguem os moldes de cultos, as formas ritualísticas e os modelos de atendimento ao público. Campelo e Luca (2007, p. 4), ao citarem o trabalho realizado por Vergolino e Silva no ano de 2003, descrevem:

De origem histórica mais antiga em terras paraenses, a Mina é uma religião trazida pelos escravos vindos do Daomé (República Popular do Benin) para os Estados do Maranhão e Pará. O termo Mina faz referência ao maior empório de escravos sob domínio português; o Forte São Jorge de Elmina, situado na Costa do Ouro, atual Gana, que exportava mão-de-obra negra para diversas partes do Brasil. No Estado do Maranhão estes negros fundaram duas casas mater; a Casa das Minas – de tradição Jeje – e a

Casa de Nagô – com influência da tradição nagô, em meados do século XIX.

A vinda desses negros barbadianos para Rondônia ocorreu simultaneamente à dos negros nordestinos, fato que se deu em diversas ocasiões, mas de forma difusa (TEIXEIRA, FONSECA & MORATO, 2010, p. 14-20). Esses autores afirmam que “a presença de populações negras em Rondônia reflete três momentos ou segmentos distintos dos processos de povoamento e colonização na região”: O primeiro segmento de negros escravizados povoou o Vale do Guaporé a partir do século XVIII, o segundo é composto de negros barbadianos afro-caribenhos da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré e se deu entre os anos de 1873 e 1912 e o terceiro segmento composto por migrantes negros isolados, afrodescendentes oriundos das diversas regiões brasileiras, a partir do Ciclo da Borracha (1870/1945), das minerações de cassiterita, pedras preciosas e ouro (1950/1990) e para as frentes de colonização agropastoril (1960/1990). A vinda de Dona Esperança Rita, Chica Macaxeira e de outros nordestinos negros ocorre em um dos momentos da vinda dos “barbadianos”. Outrossim, entre esses barbadianos predominantemente protestantes, estão inseridos negros que não eram barbadianos e praticantes de outra forma de culto, mais próximos das práticas de culto afro-brasileiras.

Raimundo Nonato, conhecido como seu “Dico”, amazonense, hoje com 94 anos de idade, afirma que Dona Chica Macaxeira, a qual chamava de madrinha, veio para cá algum tempo antes e residia em um dos muitos seringais que existiam na região (Entrevista realizada com Raimundo Nonato da Mota no dia 08.06.2010). Com a chegada de Dona Esperança Rita, da qual era prima, e de seu esposo Irineu dos Santos, se muda para cá. Desejosos de praticarem sua religião, o terecô, nesse local e, sabedores da existência de seu Benedito, logo o procuram a fim de receberem ajuda para a formação do terreiro e a firmação de seus elementos. Denominado de Terreiro de Santa Bárbara, erguido junto ao Cemitério dos Inocentes, no bairro Mucambo, Pinheiro (1986, p. 157) confirma os relatos em trecho de sua obra: “Dona Chiquinha, Dona Esperança, Irineu dos Santos e Florêncio Paula Rosa fundaram a primeira tenda de Umbanda nesta cidade, para os lados do bairro Mocambo, a 3 de dezembro de 1917”. Fundado em meio a um grande aglomerado de trabalhadores, o Terreiro de Santa Bárbara alcança destaque. As festas aos sábados, ao som do toque dos atabaques, atraía a população em geral. Enquanto os tambores rufavam no terreiro e as crianças brincavam nas proximidades, outros

aproveitavam para venderem guloseimas e produtos de rápido consumo. Ao ser entrevistado, Elton Blackman (Entrevista para o Centro de Documentação do Estado de Rondônia) diz que:

A diversão preferida era a dança, o salão de dança. Eu cansei de vender doce com a velha minha mãe no terreiro, na noite do baile. Era todo sábado. Era o único divertimento”.

O terreiro de Santa Bárbara atraía seguidores das diversas camadas da sociedade. Pobres e ricos bailavam juntos no mesmo espaço, sem diferença de cor, raça ou posição social. Lima afirma que:

Entre os anos 1930 e 1950 o *Recreio de Santa Bárbara* firmou-se como espaço de cura e de lazer, as festas e o atendimento religiosos promovidos pelos afiliados popularizaram algumas entidades do seu panteão mágico-religioso que se tornaram famosas por seus poderes curativos, como por exemplo: Seu Mansidão, Seu Bahia, Seu Roxo, Caboclo Brabo, Dona Jarina, Seu Jurema, Jatapequara, Barão de Goré, Príncipe Regino, Cabocla Mariana e outras (2003, p. 3).

Os barbadianos, que formavam a “ala protestante”, preocupados com o avanço e a divulgação das festas e eventos que o terreiro de Santa Bárbara promovia, resolveram criar seu próprio espaço de festa, atendendo aos seus membros também nos dias de sábado, a fim de evitar o desvio de alguns dos irmãos de sua fé. Aurélia Banfield (Entrevista para o Centro de Documentação do Estado de Rondônia) destaca que:

Os barbadianos tinham também um local para apresentações, como parque, onde apresentavam teatro e outras coisas ao estilo de Caribe. Essas apresentações eram feitas num barracão, no Alto do Bode. Os americanos construíram um barracão pra fazerem festa. Eles faziam festa, e quase todos os sábados fazia festa...

Nesse período em que o Recreio de Santa Bárbara firmou-se como espaço, desentendimentos entre Dona Esperança Rita e Dona Chica Macaxeira fazem romper uma aliança que vinha dando certo até então. Dona Chica e seu esposo Luís Lopes retornam à vida no seringal e se afastam momentaneamente da sua vida religiosa. Em meados de 1940, seu Benedito é acometido por uma grave doença e a cada dia seu estado de saúde é lastimável. Nos relatos encontramos nuances de que nenhum dos “filhos” da casa estavam preparados ou não possuíam as

exigências requeridas ao sucessor que ascenderia à direção do terreiro. Dentre essas exigências, destacava-se a de que o sucessor deveria incorporar uma “entidade”, a que regia a casa, conhecida como “Caboquinho da Maiada”. Assim, Dona Chica Macaxeira rompe a linha sucessora, quando foi apontada pela “entidade” para que ascendesse na direção do Terreiro. Ao receber o convite, Dona Chica, junto a sua família, retorna à cidade e assume as funções de zeladora do Terreiro. Nesse instante de sua ascensão a liderança do terreiro, o mesmo já se encontrava nas imediações da Avenida Abunã, Bairro Olaria. O antropólogo Nunes Pereira ao visitar o Terreiro de São Benedito na década de 1940, diz que encontrou uma inovação no seu ritual: “Os cânticos rituais e a voz sagrada dos Tambores, ogãs e gôs, o estado de transe, a possessão que ligam os voduns do panteão daomeano ou do ioruba às gonjais e noviches que o cultuam” (1979, p. 123).

Até os primeiros da década de 1960, nenhuma nova casa de culto é formada. Nesse ínterim, os cultos estavam centrados nas duas casas existentes: Santa Bárbara, comandado por dona Esperança Rita, e o Samburucu, já sob a liderança de dona Chica Macaxeira. O Senhor Hilton da Veiga Monteiro, mais conhecido como Babalorixá Hilton de Ogum, do Terreiro Ile Asé Ogun Dajulekan, afirma que:

Tinha a Maria Estrela que morava ao lado do Terreiro Santa Bárbara. Ela tinha uma banquinha lá, mas não tocava tambor, não fazia nada. Chamava os guias dela, mas só era ela que trabalhava.

As consultas eram realizadas da mesma forma como observou Prado (1952, p. 153-155) em sua viagem pela Amazônia na década de 1910, quando presenciou uma senhora barbadiana efetuando consultas em praça pública na cidade de Belém. Conclui-se que “barbadianos”, nordestinos, maranhenses e paraenses, praticantes da religiosidade afro-brasileira, realizavam consultas, muitas vezes, na frente de suas casas, nas calçadas das ruas da cidade de Porto Velho.

Naquele período, os participantes dos Terreiros Santa Bárbara e São Benedito, além de proporcionarem consultas nessas mesas de cura realizavam, também, trabalhos e orientações espirituais em pequenas searas, uma espécie de terreiro em desenvolvimento, embora tivessem alguns fundamentos, não possuem os rígidos assentamentos ou altares às entidades, tão exigidos por essas práticas religiosas de matriz africana. Seus cultos não eram considerados completos ou estruturados.

Das orientações espirituais do tambor de mina às umbandas de Porto Velho.

Somente a partir de 1965 é que surge o terceiro terreiro na cidade de Porto Velho, chamado de Centro de Umbanda de São Sebastião na Rua Jaci-Paraná, bairro Mato Grosso, entre as ruas Salgado Filho e João Goulart, fundado pelos pais de santo Celso Guimarães e Hilton da Veiga Monteiro, ambos oriundos de Manaus/AM e fechado em 1984, após o falecimento de Celso. Outros Terreiros surgem no início da década de 1970 como: São José de Raimundinha Paieira na Estrada dos Periquitos, Santo Antônio de Pádua de dona Estrela nas imediações da avenida Jorge Teixeira, Santo Onofre de dona Jacira na rua Jaci-Paraná - bairro Mato Grosso. As casas que praticavam tambor de mina, Terecô ou outra forma de culto que incluía práticas indígenas, passam a serem autointitulados de Terreiros de Umbanda, um modo que os terreiros encontraram para se preservar das perseguições que vinham sofrendo ao longo dos anos. Essa nova ideologia religiosa trás em seu escopo a proposta de embranquecimento do negro e suavizar os elementos africanos tão estigmatizados nas religiões afro-brasileiras. A proliferação da umbanda faz com que novas casas sejam abertas, incentivadas por esses primeiros pais-de-santo, que realizavam reuniões em seus terreiros, a fim de preparar seus adeptos para serem dirigentes e líderes de seus próprios terreiros e, assim, se propagar sua religiosidade pelos vários bairros da cidade. Esse modo de proliferação é seguido por todas as vertentes religiosas, quando líderes são treinados e instruídos dentro das crenças proferidas por aquele segmento religioso.

A chegada do candomblé e de outras práticas afro-brasileiras e a criação da FEUR.

Depois do surgimento do primeiro terreiro de candomblé na Bahia em 1830, Jesen (2001, p. 2), diz que essas religiões irão aparecer primeiramente na área periférica do perímetro urbano das cidades para onde seus seguidores irão firmar residência, até mesmo porque ali, os negros excluídos e escravizados tinham uma maior liberdade e podiam se organizar de forma que pudessem cultuar suas divindades africanas. Na cidade de Porto Velho, vai acontecer o mesmo. Com a notícia de que essa região era propícia e de boa aceitação das práticas religiosas

afro-brasileiras, são atraídos para cá muitos babalorixás e ialorixás das mais diversas partes do Brasil. Os primeiros que se tem notícia de que para cá vieram, aconteceu na metade da década de 1960. Apesar dessa aceitação, as práticas culturais do candomblé eram feitas sorrateiramente e sem as rígidas condições exigidas pelos orixás, até mesmo porque ainda era grande a perseguição local desencadeada pela religião oficial. Até a presente data, diversos acontecimentos foram registrados pelos pesquisadores citados no início desse trabalho. LIMA (1998) narra acontecimentos de perseguição ao terreiro de Santa Bárbara, quando a polícia entrava no local, furava seus tambores, quebrava estruturas e acabava com as festas. Teixeira (1993, p. 63) diz que para que os terreiros funcionassem, era preciso que se registrassem na delegacia de jogos e diversões e, para realizar certos eventos ligados as suas práticas religiosas, tinham que pedir permissão ao poder judiciário e, obtida a licença, podiam funcionar até determinado horário, muitas vezes monitorados pelas forças policiais. O mesmo autor apresenta ainda o furto promovido pela Igreja Católica da imagem de Santa Bárbara das dependências do Terreiro. Menezes (2005, p. 7) apresenta elementos de como eram desencadeadas certas perseguições aos praticantes dessas religiosidades. A autora mostra como a vida de Josefa Alves Correa é virada do avesso, quando sofre acusações de ter praticado feitiçaria. Processada, Josefa viu sua vida expostas nas audiências públicas e ser taxada de feiticeira que enterrava criancinhas no quintal de casa para depois usar seus ossos para fins maléficos.

Mesmo diante do cenário de perseguições e estigma da época, em junho de 1966, O babalorixá pai Paulo de Omolu apresenta os primeiros iniciados nos moldes do Candomblé da Nação Angola. Hilton da Veiga Monteiro esteve nesse barco², tornando-se, assim, o primeiro babalorixá do Candomblé Angola em Porto Velho.

Em meio ao crescimento de seguidores do candomblé na cidade, advindos dos outros seguimentos afro-brasileiros existentes na cidade, é fundada em 17 de agosto de 1977 a Federação Espírita e Umbandista de Rondônia – FEUR por Carlos Melhoral, dando novos rumos às práticas religiosas locais. A FEUR foi criada com o propósito de buscar os direitos constitucionais e do livre exercício do culto afro-brasileiro na cidade de Porto Velho. Profundo admirador das práticas religiosas africanas e após ter travado uma luta de cerca de três anos com o poder constituído para o reconhecimento da Federação (isso de deu de 1974 a 1977), Melhoral investiu, durante 10 anos, os seus próprios recursos a fim de obter unificação dos

umbandistas da cidade. Segundo Teixeira (1993, p. 70), além de dar apoio às casas de culto da cidade, a FEUR criou um internato que atendia trinta crianças carentes e uma escola semiaberta para crianças em diversos terreiros da cidade. Ainda, segundo o autor, a FEUR tinha um extenso calendário de festividades, dentre as quais veio a se destacar o “Encontro dos Orixás”, evento que reunia anualmente umbandistas de toda a cidade, além de trazer para cá caravanas de pais e mães de santo da Bahia, Belém, Pernambuco, Minas, São Paulo, Rio de Janeiro, Mato Grosso, Goiás e Maranhão.

Mas foi a partir do final década de 1970 e início de 1980, que houve uma grande proliferação das diversas nações do candomblé na cidade tornando, assim, o ramo religioso afro-brasileiro que mais cresceu na região portovelhense. Incentivados pela grande aceitação e pelos investimentos da FEUR, através de Carlos Melhoral, muitos Babalorixás trouxeram seus ritos para cá. No ano de 1974, os primeiros iniciados do candomblé jeje são apresentados à comunidade religiosa pelo babalorixá Wilson do Ogunjá, de Salvador/BA. Entre esses iniciados está dona Alzerina que, além de dar suas obrigações iniciáticas, recebe o Deká³, tornando-se a primeira mãe de santo do candomblé jeje em Porto Velho.

Mas de todas as nações do candomblé a que mais se destacou e ainda tem grande aceitação na cidade é a ketu, trazido para cá no ano de 1978, por José Nilton Viana dos Reis, conhecido como pai Torodê, oriundo da cidade do Rio de Janeiro. A fim de cumprir uma promessa feita com seu Orixá Ogum, José Nilton vem a Porto Velho nesse mesmo ano para a cerimônia de obrigação de sete anos de dona Elza Maria da Conceição, conhecida como mãe lase de lemanjá, que havia se mudado para cá, devido sua separação conjugal. Nessa cerimônia, pai Torodê lhe entrega o deká a tornando a primeira mãe de santo do candomblé ketu em Porto Velho. Mãe lase se torna, também, a principal figura do candomblé ketu, do Axé Torode do Rio de Janeiro. A partir de seu terreiro, muitos outros foram motivados a seguirem seus ritos. Entre eles se destacam: pai Hilton de Ogum, mãe Wilma de lansã e pai Tony de lemanjá.

Os primeiros praticantes da religiosidade afro-brasileira catimbó-jurema vieram para cá no final da década de 1970 e início de 1980. O primeiro que se tem notícia é pai Roberto de lemanjá, oriundo da Paraíba, que fundou sua casa no bairro Marcos Freire. Hoje, cinco casas de culto na cidade praticam essa ritualística. Existem duas casas de candomblé angola na cidade, localizadas no bairro 4 de

Janeiro. Já quanto aos praticantes da quimbanda, agregaram-se aos umbandistas, por terem ritos e práticas parecidas com as que são realizadas na região.

As religiões afro-brasileiras em Porto Velho têm seu auge e grande crescimento a partir da década de 1980. Até os dias de hoje existem cerca de 150 casas em Porto Velho distribuídos entre e muitos dos seus seguidores se espalharam por outros estados da federação. Hilton da Veiga Monteiro (pai Hilton de Ogum) é um dos grandes responsáveis pela firmação de muitas casas nos estados de Rondônia, Acre, Amapá e Amazonas, dirigindo a maior casa de candomblé ketu na cidade de Porto Velho, na rua Percy Holder, nº. 3913, bairro Cidade do Lobo. Os demais terreiros estão distribuídos pelos diversos bairros, estendendo do centro da cidade até a sua periferia.

Considerações Finais.

A luta dos praticantes da religião não-oficial, da preservação de seus valores, da manutenção de sua cultura, são elementos que por si só mostram como um povo ou indivíduos isolados podem deixar seu estigma, suas crenças, seus traços ao longo da história. Todos os personagens aqui tratados sofreram várias perseguições, tiveram seus cultos interrompidos, foram presos ou tiveram que se evadir de perto dos seus, a fim de permanecerem vivos para não deixarem seu legado morrer e, assim, poderem transmitir a outrem a sua religião, a sua crença nos seus deuses e divindades. Apesar da perseguição desencadeada pela política de Getúlio Vargas, dos incentivos violentos promovidos pela religiosidade oficial, os seguidores dessas orientações espirituais conseguiram transmitir e deixar vivos à sua história, sua língua cultural, e tantos outros elementos vivos e que jamais deixarão de fazer parte da mesa e da vida do povo brasileiro.

¹ Reunião de pequenas habitações feitas de barro batido, construídos de modo desordenado.

² É o nome do grupo que entra para fazer feitura de santo nos terreiros de candomblé.

³ Ou Cuiá. É o conjunto de elementos fundamentais que um iniciado no Candomblé recebe após cumprir suas obrigações de santo, isso após sete anos de feitura.

Fontes Consultadas

BARROS, José D'Assunção. *O Campo da História – especificidades e abordagens*. Petrópolis: vozes, 2005.

CAMPELO, Marilu Márcia; LUCA, Taissa Tavernard. *As duas africanidades estabelecidas no Pará*. Revista Aulas, Pará, n. 4 – abril/julho. 2007.

FIGUEIREDO, Napoleão. *Presença africana na Amazônia*. Afroásia, Salvador 12 (1976), 145-160.

FERRETI, Sérgio. *Querebentã de Zomadônu: Etnografia da Casa das Minas do Maranhão*. São Luís: Edufma, 1996.

GABRIEL, Chester E. *Comunicação dos Espíritos: Umbanda, Cultos Regionais em Manaus e a Dinâmica do Transe Mediúnico*. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

GALVAO, Eduardo. A vida religiosa do caboclo da Amazônia. Boletim do Museu Nacional. Rio, Museu Nacional, 1953. (Nova Série, Antropologia, 15)

LIMA, Marta Valéria de. *História e estrutura ritual de um terreiro gege-nagô em Porto Velho*. Disponível em http://www.primeiraversao.unir.br/artigos_pdf/numero112Marta.pdf. Acessado em 04.07.2011.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom (org.) (Re) *Introduzindo a história oral no Brasil*. São Paulo: FFLCH/ USP, 1996.

MENEZES, Nilza. *Uma feiticeira no século XX*. Revista Justiça e História, Rio Grande do Sul, Vol. 5, nº 9, jan./jun. 2005.

MONTENEGRO, Antonio Torres. *História oral e memória. A cultura popular revisitada*. São Paulo: Contexto, 1994. Pg. 11.

PEREIRA, Nunes. *A casa das Minas: Contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos voduns do panteão daomeano, no Estado do Maranhão*. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1979.

PIMENTEL, Nábila Raiana Magno. *Dona Esperança Rita da Silva: uma mãe de santo na Estrada de Ferro Madeira Mamoré*. Revista Gepiaa, Porto Velho, v. 1, n. 1, jan./jun. 2010.

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

PRADO, Eduardo Barros. *Eu vi o Amazonas*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1952.

SILVA, Amizael. *No rastro dos pioneiros: um pouco de história rondoniana*. Porto Velho: Seduc, 1984.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues. *Abatás D'Loru: Perspectivas dos cultos afro-brasileiros em Porto Velho – Rondônia*. 1993. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1993.

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues; FONSECA, Dante Ribeiro da & MORATTO, Juliana. *A presença negra em Rondônia: as estruturas de povoamento*. TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues; FONSECA, Dante Ribeiro da & ANGENOT, Jean-Pierre (Orgs.). *Afros e amazônicos: estudos sobre o negro na Amazônia*. Porto Velho: Edufro/Rondoniana, 2009.

VERGOLINO E SILVA, A. *O tambor das flores*. 1976. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1976.