



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

**A PERFORMANCE NO RITUAL DAS MASINAS DO
GRUPO DEVLESA AVILAN**

MARIA RAQUEL ALVES DA ROCHA

TERESINA- PI
2019

MARIA RAQUEL ALVES DA ROCHA

A PERFORMANCE NO RITUAL DAS MASINAS DO GRUPO
DEVLESA AVILAN

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
graduação em Antropologia da Universidade
Federal do Piauí, como requisito parcial à
obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientação: Prof.º Dr.º Raimundo Nonato
Ferreira do Nascimento

TERESINA-PI
2019

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco
Serviço de Processamento Técnico

R672p Rocha, Maria Raquel Alves da.
A performance no ritual das Masinas do Grupo Devlesa
Avilan / Maria Raquel Alves da Rocha. – 2019.
110 f. : il.

Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade
Federal do Piauí, 2019.
“Orientação: Prof. Dr. Raimundo Nonato Ferreira do
Nascimento”.

1. Ciganos. 2. Eventos. 3. Etapas Rituais. I. Título.

CDD 301.499

MARIA RAQUEL ALVES DA ROCHA

A PERFORMANCE NO RITUAL DAS MASINAS DO GRUPO
DEVLESA AVILAN

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia.

BANCA EXAMINADORA

Prof.º Dr.º Raimundo Nonato Ferreira do Nascimento – UFPI/CCHL
Orientador/Presidente

Prof.º Dr.º Celso de Brito - UFPI/CCHL
Membro Titular

Prof.º Dr.º Greilson José de Lima – UEMA
Membro Titular

Prof.ª Dr.ª Márcia Leila de Castro Pereira - UFPI/CCHL
Membro Suplente

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço a Deus pela força e resistência até o final deste trabalho. À minha mãe pelo apoio e paciência durante os anos desta pesquisa até o seu término. Sou grata aos meus professores que ajudaram com conhecimento nesta nova etapa da minha vida no universo da antropologia.

Sou grata aos professores que disponibilizaram de seu tempo e material para a minha pesquisa, em especial à professora Márcia Leila de Castro Pereira e ao professor Celso de Brito que me ajudaram a refletir no andamento de meu tema, com o intuito de melhorá-lo. Ao professor Greilson José de Lima, que mesmo distante contribuiu para esta dissertação.

Agradeço especialmente ao meu orientador, professor Raimundo Nonato Ferreira do Nascimento pela paciência, empenho e compreensão nos momentos de orientação e revisões incansáveis ao longo da elaboração deste trabalho e por ter me iluminado com seu conhecimento em todo o processo de composição desta dissertação e por ter compartilhado sua experiência na construção etnográfica.

Agradeço a Universidade Federal do Piauí pela oportunidade de ingressar no programa de mestrado em Antropologia.

À CAPES pelas bolsas que ajudaram no desenvolvimento desta dissertação, possibilitando recursos que viabilizaram o trabalho de campo.

Aos meus amigos e amigas, colegas de mestrado cujo apoio e amizade estiveram presentes em todos os momentos.

Por último faço um especial agradecimento ao grupo Devlesa Avilan e a todos os interlocutores da minha pesquisa, que me receberam de braços abertos e me ajudaram contribuindo com informações muito importantes para a construção desta dissertação. Agradeço intensamente a Oswaldo Amarante por ter me ajudado e apoiado a desenvolver a pesquisa com o grupo, que sem o seu precioso apoio esta dissertação não poderia ter chegado a bom porto.

E a todos e todas que direta ou indiretamente fizeram parte da minha formação, o meu muito obrigada!

RESUMO

O presente estudo tem por objetivo analisar a performance nos rituais do grupo Devlesa Avilan. A construção etnográfica foi realizada inicialmente pela pesquisa bibliográfica com autores clássicos e contemporâneos da antropologia, explorando teorias da performance e ritual, além de pesquisas sobre simbolismo, posteriormente parti para o trabalho de campo, fazendo constantes visitas as *masinas* e participando dos eventos rituais do grupo Devlesa Avilan. Analisando os eventos rituais, percebi como a performance ajuda no processo de construção e manutenção do grupo, onde ainda é possível perceber que a preparação do espaço propicia o surgimento da performance que se prolonga ao passo que a existência das etapas rituais institui uma organização nos eventos, e estes por sua vez, possuem objetos simbólicos que enriquecem a proposta ritual, assim como o vestuário e as cores. Em suma, com um universo ritual vasto, o grupo Devlesa Avilan está em constante movimento e agrega novas configurações.

Palavras-chave: Ciganos; eventos; etapas rituais.

ABSTRACT

The present study aims to analyze performance in the rituals of the Devlesa Avilan group. The ethnographic construction was carried out initially by bibliographical research with classical and contemporary authors of anthropology, exploring performance and ritual theories, as well as research on symbolism, later on the field work, making constant visits to the masinas and participating in the ritual events of the group Devlesa Avilan. Analyzing the ritual events, I noticed how the performance helps in the process of building and maintaining the group, where it is still possible to perceive that the preparation of space propitiates the appearance of the performance that continues while the existence of the ritual stages establishes an organization in the events , and these in turn have symbolic objects that enrich the ritual proposal, as well as clothing and colors. In short, with a vast ritual universe, the Devlesa Avilan group is in constant movement and adds new configurations.

Keywords: Gypsies; events; ritual steps.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Grupo Devlesa Avilan	34
Figura 2 - decoração na <i>masina</i>	42
Figura 3 - Frutas e flores.....	42
Figura 4 - Fogueira acesa pelos membros do grupo Devlesa Avilan.....	44
Figura 5 - Bandeira cigana colocada na <i>masina</i> Devlesa Avlan.....	45
Figura 6 - Altar principal.....	50
Figura 7 - Altar com perfumes.....	50
Figura 8 - Detalhe do altar principal.....	51
Figura 9 - Luzes natalinas.....	51
Figura 10 - Leque, imagem de santa Sara e punhal.....	52
Figura 11 - Detalhes da decoração.....	52
Figura 12 - Imagem de santa Sara Kali.....	54
Figura 13 - Pó cigano.....	57
Figura 14 - Mesa com objetos da simbologia associada aos Calóns.....	58
Figura 15 - Cadeira do sacerdote.....	58
Figura 16 - A médium Lizi em incorporação.....	61
Figura 17 - Pó cigano e o tanit.....	64
Figura 18 - Mesa com maçãs do amor.....	64
Figura 19 - decoração da <i>masina</i>	65
Figura 20 - Motivos decorativos.....	65
Figura 21 - Pó cigano.....	68
Figura 22 - Esculturas representando <i>cigano Pablo</i> e a deusa Bastet.....	68
Figura 23 - Taça com cristais.....	69
Figura 24 - decoração do jardim.....	69
Figura 25 - baús com moedas.....	74
Figura 26 - Mesa com <i>quindim de ouro</i>	74
Figura 27 - decoração da <i>masina</i>	75
Figura 28 - Grupo “bailado da salamandra”	92

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

PPGANT – Programa de Pós-graduação em Antropologia

UFPI – Universidade Federal do Piauí

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
Definição do problema e do local da investigação.....	13
Procedimentos metodológicos e trabalho de campo.....	16
Estrutura da dissertação.....	18
CAPÍTULO I - RITUAL, PERFORMANCE E SIMBOLISMO NA TEORIA ANTROPOLÓGICA	21
1.1 Rituais de passagem.....	23
1.2 Rituais de Iniciação.....	24
1.3 Rituais religiosos.....	25
CAPÍTULO II - ETNOGRAFIA DAS MASINAS DO GRUPO DEVLESA AVILAN	31
2.1 O grupo Devlesa Avilan.....	31
2.2 Os ciganos.....	36
2.3 Hierarquia do grupo Devlesa Avilan.....	38
2.4 Os rituais do grupo Devlesa Avilan.....	41
2.4.1 Ritual dos quatro elementos.....	45
2.4.2 Ritual de Santa Sara Kali.....	49
2.4.3 Ritual de saudação ao clã Calón.....	56
2.4.4 Ritual de saudação ao clã Boiash.....	63
2.4.5 Ritual de saudação ao clã Budari.....	67
2.4.6 Ritual de saudação ao clã Louvari.....	73
CAPÍTULO III – REFLEXÕES SOBRE OS RITUAIS DO GRUPO DEVLESA AVILAN	79
3.1 Etapas do ritual das <i>masinas</i> Devlesa Avilan.....	83
3.1.1 Oralidade.....	84
3.1.2 Canto.....	85
3.1.3 Incorporações.....	86
3.1.4 Dança.....	88
3.1.5 Oraculismo e magias.....	92
3.1.5.1 Cartomancia.....	93
3.1.5.2 Quiromancia.....	94
3.1.5.3 Cafeomancia.....	95
CONSIDERAÇÕES FINAIS	99
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	105

INTRODUÇÃO

Investigar sobre a cultura cigana é contribuir na difusão da identidade de um povo rico em história, arte e cultura. Ciganos são grupos étnicos que se agrupam em famílias numerosas, formando acampamentos, divididas em várias etnias. Alguns grupos mantêm suas características de movimentações territoriais, não estabelecendo residência fixa, apesar de muitos ciganos hoje já haverem aderido a esta condição social. Na maioria das vezes, sofrem com falta de infraestrutura adequada, pois comumente acampam nos arredores das cidades e dependendo do país, encontram dificuldades para ter acesso a programas sociais e à educação, além de serem submetidos a constantes situações de discriminação e violência, sendo esta a atual situação da maioria dos grupos ciganos.

Os ciganos podem ser encontrados em todo território brasileiro expressos por uma pluralidade de identidades, além da diversidade socioeconômica, possuem diferenças étnicas. Estas informações são pertinentes quando falamos em ciganos e nos ajudam a entender o grupo Devlesa Avilan, que embora em nenhum momento se afirmem como um grupo étnico, expressam uma ciganidade por meio da religiosidade.

O grupo Devlesa Avilan, que significa “Deus quem te trouxe”, são um grupo de pessoas, que dentro do processo ritual, entidades ciganas são incorporadas nos médiuns que passam a adquirir um comportamento cigano que aqui estou chamando de ciganidade. Este grupo expressa sua ciganidade procurando acender a chama da cultura cigana em suas *masinas*¹. O ritual nas *masinas*, é o foco desta pesquisa, pois busca-se compreender como a performance acontece no ritual do grupo citado, bem como perceber se através da performance ritual a ciganidade é estabelecida, perpassando o momento da preparação do espaço da *Tsara*², seus oráculos e seu forte simbolismo que constituem etapas significativas dos rituais que exaltam a história de vários grupos ciganos reverenciados por este grupo.

As reuniões são realizadas em residências chamadas de *Tsaras*, que significa casa na língua Romanês, idioma cigano, e é usada para referenciar o local onde se recebem apenas entidades ciganas, no Brasil existem muitas *Tsaras*³ que em alguns locais são

¹ Festa cigana de cunho religioso, onde acontece o ritual.

² A palavra *Tsara* significa “casa” na língua romanês e se refere ao espaço físico onde acontecem as *masinas*.

³ Cito como exemplo a *Tsara Hanovick* e a *Tenda Caminho Cigano* situadas no Rio de Janeiro; *Tsara Raio Luz do Oriente*, situada em São Paulo. Fontes: <https://www.tsarahanovick.com.br/>; <https://tsararaioluzoriental.com.br/>; @tendacaminhocigano

chamadas de “Tendas”. Os participantes do grupo Devlesa Avilan, no momento da realização das *masinas* não se identificam como umbandistas, entretanto consideram a umbanda uma religião de grande importância e agregam alguns aspectos desta religião em seus eventos rituais como por exemplo a existência de portais de passagem para algumas entidades ciganas, entretanto não se reconhecem como umbandistas. Segundo suas crenças, seus adeptos devem ter uma postura moral rígida e comportamento caridoso, para que possam evoluir como espíritos. Os espíritos, dentro da visão dos membros do grupo, são seres que se encontram na condição de desencarnados, ou seja, já abandonaram seu envoltório corporal e habitam a crosta da terra ou outro local específico a estes, ficando a eles a opção de se reencarnarem em uma matéria carnal, um outro corpo. Segundo eles, os espíritos ciganos procuram médiuns que tem afinidade com suas energias, para que se estabeleça uma comunicação mais fácil entre ambos, todos os espíritos ciganos possuem uma história e preferências pessoais por cores, objetos e aromas, estes preexistem e sobrevivem a tudo, no mundo espiritual, ou das inteligências incorpóreas, invisível a nós.

A proposta deste trabalho é analisar a performance no ritual do grupo Devlesa Avilan durante a realização das *masinas*, onde a performance é instituída por meio da religiosidade, ou seja, o processo de identificação do grupo estudado com a cultura cigana. A problemática desta pesquisa é compreender como a performance ajuda na construção e manutenção do grupo Devlesa Avilan.

O ritual é uma ação que está associada às práticas religiosas, criadas em torno da ideia de se estabelecer uma relação entre os seres humanos e um ou vários seres sobrenaturais. Ritual também é descrito como um processo continuado de atividades organizadas cuja prática está relacionada a ritos, que envolvem cultos e doutrinas encontrados não só na vida religiosa, mas em todas as esferas culturais. Encontramos ainda o conceito de que ritual é uma rotina, aquilo que habitualmente se pratica, podendo ser uma etiqueta, uma regra, ou um estilo usado no trato entre as pessoas. Um outro conceito seria que ritual é uma cerimônia através da qual se atribuem virtudes ou poderes inerentes à maneira de agir, incluindo os gestos, as fórmulas e os símbolos usados, suscetíveis de produzirem determinados efeitos ou resultados. Podem existir vários conceitos sobre o que é ritual, entretanto, na antropologia este conceito supera as fronteiras destas definições.

Os processos rituais sempre foram elementos da antropologia. Há alguns anos a antropologia debatia a relação entre religião, magia e ciência ao abordar o conceito de

ritual, hoje, esta continua a fazer uso da noção de ritual, mas o faz em sentido mais amplo, usando-o para análises sistemática de eventos importantes de uma sociedade, isto porque inicialmente presos a discussões sobre magia e religião, os antropólogos foram secularizando a noção de ritual a ponto de ver esses fenômenos como especiais independentemente de critérios relacionados a racionalidade e misticismo (PEIRANO, 2003), mesmo munida de teorias etnográficas a respeito do que é ritual, concordo que a compreensão deste deve ser etnográfica (PEIRANO, 2003).

Victor Turner(2008) constitui-se um autor de grande relevância para este trabalho, no que diz respeito a prática etnográfica voltada a análise do simbolismo, importância das cores e a própria descrição dos rituais entre os Ndembu, que semelhantemente analisei tais aspectos nos rituais do grupo estudado. Turner (2013), influenciado por Van Gennep analisa os rituais de passagem e observa que durante o momento liminar, o indivíduo é despido de seu status social e sofre uma forte influência a integrar-se ao grupo por um sentimento de união e igualdade entre os indivíduos, onde a própria condição de status pausa-se, não se aplicando naquele momento, para o autor, a liminaridade possibilita o envolvimento do indivíduo e/ou grupo no ritual ocorrendo transformações que ultrapassam as fronteiras da religiosidade até as esferas mais profundas e divergentes das culturas. Este sentimento de integração e igualdade é definido por Turner (2013) como *communitas*, portanto, liminaridade e *communitas*, apesar de serem independentes, caminham de mãos dadas por terem elementos em comum e se desenvolverem em momentos explicados pelo autor como Antiestrutura social. Liminaridade e *communitas* negam a própria estrutura, remodelando-a.

Posteriormente a este momento liminar, ocorre a agregação, havendo a reintegração do indivíduo à sociedade. Resumindo, a liminaridade que intensifica a relação de *communitas* no ritual visa desencadear mudanças no indivíduo e/ou no grupo, que pode ser referente a uma cura ou elevação de status social. Os sujeitos liminares são agrupados na *communitas*, esta é uma palavra latina usada por Turner como uma forma de antiestrutura constituída pelos vínculos entre indivíduos ou grupos sociais que compartilham uma condição liminar em momentos especificamente ritualizados. Turner expande a compreensão dos termos liminaridade e *communitas* para além dos contextos rituais analisados na antropologia e adentra outras instâncias e modalidades como, os hippies, artistas, profetas, integrantes de movimentos religiosos, e outros, que também se agrupam em diferentes *communitas*.

Ao analisar o ritual do grupo Devlesa Avilan à luz da teoria ritual de Turner (2013), percebi que neste ritual específico, não é possível aplicar essa classificação proposta pelo autor, haja vista que, o próprio conceito de antiestrutura nega uma hierarquia enquanto que no grupo Devlesa Avilan há uma estrutura. Além disso, existe a questão que no momento ritual os médiuns do grupo passam a ser ciganos, mas ao final do ritual, deixam de ser, dessa forma, me parece mais adequado pensar e analisar o ritual do grupo à luz da ideia de experiência performática do mesmo autor. Conforme Turner (2013) a experiência vivida é constituída por momentos que constituem sua estrutura processual, sendo a performance, o momento da expressão, que completa a experiência (DAWSEY, 2005).

Para Schechner (2003), é na explicação das ações demonstradas que se exige esforço reflexivo para se compreender o mundo da performance e o mundo como performance. Performances existem apenas como ações, interações e relacionamentos, portanto, um determinado evento não se constitui uma performance por sua materialidade, mas em sua interatividade. Schechner (2003) ainda comenta que algumas experiências serão vividas como performance enquanto que outras não, por isso é perigoso pensar que tudo experienciado na vida é performance, além disso as experiências sofrem variação de uma cultura e período histórico para outro.

Não existe nada inerente a uma ação nela mesma que a transforma numa performance ou que a desqualifique de ser uma performance. A partir da perspectiva do tipo de teoria que proponho, toda ação é uma performance. mas da perspectiva da prática cultural, algumas ações serão julgadas performances e outras não; e isto varia de cultura para cultura de período histórico para período histórico. (SCHECHNER, 2011, p.12)

No grupo Devlesa Avilan percebe-se que os rituais iniciam com a preparação da *Tsara*, que é ricamente decorada com objetos simbólicos que complementam o sentido do ritual e alguns mantêm uma circulação durante o evento. A simbologia dos objetos, desde os dominantes até os instrumentais (TURNER, 2008) estão constantemente presentes nos rituais do grupo de forma que é impossível imaginar o andamento de uma *masina* sem a presença destes objetos. Segundo Turner existem basicamente, duas formas distintas, mas complementares, de símbolos: os dominantes e os instrumentais. Os símbolos dominantes se referem aos valores considerados fins em si mesmos, são valores axiomáticos, já os instrumentais são percebidos em relação ao seu contexto mais amplo, em relação ao sistema total que constitui um dado tipo de ritual, não esquecendo que cada

tipo de ritual possui seu modo específico de se inter-relacionar com outros símbolos. Ambos os tipos têm como objetivo orientar seus agentes dentro da dinâmica social e instigar a ação social.

Verifico o simbolismo do ambiente das *masinas*, considerando o espaço como sagrado, o simbolismo presente em objetos, como a fogueira e a bandeira que são considerados marcas importantes da cultura cigana e com a qual o grupo estudado se identifica e reflito os argumentos que Goffman (2002) faz a respeito da performance e suas implicações dramáticas. Ritual, performance e simbolismo, são exatamente estes elementos que me proponho a estudar dentro do grupo Devlesa Avilan.

Os objetivos a que me disponho discutir estão relacionados a análise da performance no ritual dos participantes do grupo Devlesa Avilan durante a realização das *masinas* compreendendo a construção de sua ciganidade a partir da emergência da religiosidade. Ainda se tem por objetivos identificar o simbolismo presente nas *masinas* do grupo através de uma análise reflexiva dos rituais executados e identificar as etapas rituais que estruturam os eventos nas *masinas* do grupo estudado.

Definição do problema e do local da investigação.

A motivação para a realização desta pesquisa iniciou-se com minhas experiências na linguagem artística da dança, sendo professora de dança por alguns anos. Em 2009, iniciei estudos sobre dança flamenca, não tendo ainda contato com a dança cigana, quando intensifiquei meus estudos em dança flamenca, fora do estado do Piauí, cheguei a ver apresentações de dança com ciganas que pertenciam a embaixada cigana espanhola que estavam visitando o Brasil, no ano de 2011. Ao ver a apresentação, fiquei fascinada e curiosa, pois não conseguia entender o porquê dos movimentos giratórios sequentes, a gestualidade das mãos e o uso de tantas moedas nos acessórios. Ao refletir sobre o que tinha visto, conclui que tais movimentos teriam ligação direta com as características da própria cultura em questão.

Recorri a vídeos de dança cigana na internet para tentar descobrir mais detalhes sobre esta tipologia de dança e comecei a estudar intensamente dança cigana por meio de aulas em vídeo, mas ao dançar, ainda não conseguia passar certo realismo na dança que estava executando. Por causa disso, comecei a investigar sobre cultura cigana e descobri uma série de particularidades sobre sua dança e pude ter as respostas as minhas perguntas, por exemplo, que o girar das mãos são gestos de captação de energia e que os giros frequentes incitam destacar os movimentos das saias das mulheres, as moedas são objetos

simbólicos de maior importância para os ciganos e constituem-se de elementos cênicos na dança cigana.

A partir daí, compreendi que só podemos entender a dança cigana se compreendermos os aspectos culturais destes povos. Comecei a aplicar todas as informações na maneira de dançar, no que a mim era possível executar, na dança cigana e passei todas estas informações ao grupo de dança, que na época, era diretora e coreógrafa.

Nesta ocasião, dava aulas numa escola de dança, conhecida no estado do Piauí. Ao chegar a escola, num certo dia, a diretora me entregou um cartão dizendo que pertencia a um cigano que havia ido à escola a minha procura, pois gostaria que eu fizesse uma apresentação de dança em uma festa cigana. Provavelmente ficaram sabendo sobre meu trabalho através dos meios de comunicação ou por informações de outros bailarinos. Fiquei muito curiosa, pois sempre senti vontade de ir a uma festa cigana. Liguei para o número que havia no cartão e falei com uma mulher, que combinou de levar a mim e as minhas alunas para a festa.

O local ficava na zona sul da cidade de Teresina e quando chegamos ao local, observei que estavam fazendo uma passeata com a bandeira cigana nas ruas próximas, era o dia nacional do cigano, comemorado em 24 de maio, todos os anos. Logo me veio a sensação de entusiasmo, pois estava com as pessoas que eu estudava e admirava sua dança. Fiz a apresentação de dança que haviam me solicitado, no qual fui bastante aplaudida e com boa aceitação por parte dos ciganos anfitriões da festa, observei que a casa estava completamente decorada com ornamentos e adereços e uma grande escultura da imagem de santa Sara Kali, que parecia ser o ponto central do espaço destinado as danças.

Posteriormente me convidaram para fazer outras apresentações de dança em suas festas, chamadas *masinas*, o que aceitei prontamente. A medida que me tornava mais frequente às *masinas* comecei a perceber mais detalhes sobre estes eventos, que antes me passavam despercebidos, como por exemplo, como os corpos dos ciganos se declinavam antes do estágio da dança, foi neste momento que tive conhecimento que este ato acontecia ao receber uma entidade espiritual, quando estas incorporavam neles. Essa descoberta me trouxe questionamentos, pois se ali não era um terreiro de umbanda, como era possível tal manifestação? Seriam eles um grupo de umbanda?. Só mais tarde descobri que não se tratavam de um terreiro de umbanda, mas de uma *Tsara*, ou seja, uma casa ou local destinado a rituais em que apenas entidades ciganas incorporavam em médiuns.

Mesmo tentando pesquisar grupos étnicos ciganos que faziam constantes visitas a cidade, sabia que tinha que fazer uma pesquisa sobre este grupo em especial. Por causa disso, decidi ingressar em um programa de mestrado, para aproveitar as informações que já tinha a respeito deles e seria um incentivo para mim na continuação da pesquisa. Então pensei no Programa de Pós-Graduação em antropologia PPGANT/UFPI, que permite trabalhos sobre culturas diversas e religiões distintas. Embora minha formação seja em artes, a antropologia me daria condições de fazer uma pesquisa mais abrangente, o que um mestrado em artes não me concederia. Apesar de os ciganos serem conhecidos por seus dotes artísticos, como música, dança e artesanato, suas características particulares culturais extrapolam tais dotes.

Como professora de dança, o foco do meu olhar, em relação ao grupo Devlesa Avilan, era na dança. Eu observava que a dança neste grupo era muito importante em seus rituais. Decidi desenvolver um projeto de pesquisa intitulado “corpo e identidade: a dança cigana como expressão da cultura e do sagrado”, para a seleção de mestrado em antropologia no ano de 2016. Inicialmente procurava focar em um dos aspectos dessa cultura, o corpo cigano enquanto construção social que, ao expressar-se ritual e artisticamente, agencia uma identidade e que a dança era uma manifestação constituinte da identidade cultural deste grupo.

Obtendo a aprovação, comuniquei ao sacerdote do grupo, Oswaldo Amarante, que mostrou satisfação em saber que eu iria pesquisar e escrever sobre o grupo. Nesta época, eu ainda estava pensando em fazer pesquisas sobre os ciganos da umbanda e os grupos étnicos ciganos, neste ínterim, em uma das idas as praças do centro de Teresina, em busca das ciganas que faziam quiromancia, ao conversar com elas tive a informação que estas migram do estado da Bahia e visitam a capital do Piauí cerca de duas a três vezes ao ano, se hospedando nas proximidades do terminal rodoviário da capital. Nesta conversa, percebi que estes ciganos se fragmentaram em várias religiões e acabaram abandonando algumas das tradições de sua cultura. A dificuldade de contatá-los é grande e para obter informações sobre eles, tive que ceder todos os meus figurinos de dança cigana, como roupas e acessórios.

Com o decorrer do tempo, em uma de minhas orientações, fui alertada sobre a grande abrangência desta pesquisa, sendo-me sugerido pesquisar, para o mestrado, somente o grupo Devlesa Avilan, o que mostrou ser um melhor direcionamento. A partir de então, eu passara a frequentar as *masinas*, não mais como dançarina, mas como etnógrafa e anotando todas as minhas percepções no diário de campo. Não iria mais para

dançar, mas para observar quem dançava. Além disso, as orientações me ajudaram a ver que era mais interessante pesquisar a performance do ritual e não somente a dança, pois esta seria apenas uma das etapas importantes dentro do processo ritual deste grupo.

Enquanto minhas pesquisas avançavam descobri que no grupo, Devlesa Avilan, os participantes somente recebem, na *masina*, entidades de grupos ciganos antigos, identificados, inclusive, por suas etnias, na maioria das vezes, Calóns, etnia originária da península ibérica. Fora das *masinas*, em terreiros de gira de umbanda, eles recebem outras entidades como as pombas-giras. Para citar um exemplo, um dos componentes do grupo é conhecido como pai William nas giras de umbanda, mas na *masina* cigana, a entidade *cigano Wladimir* incorpora em William e segundo Oswaldo, o sacerdote, a *masina* é como se fosse a volta no tempo, onde os ciganos de luz retornam a terra. Mais tarde percebi que esse grupo apresenta uma ciganidade por manter aspectos da cultura cigana agregando inclusive elementos da umbanda. Tal situação é percebida dentro do processo ritual em que se agrega performance e simbolismo durante a realização de suas *masinas*.

Procedimentos metodológicos e trabalho de campo.

Enquanto estratégia metodológica para a realização deste trabalho, me utilizei da pesquisa bibliográfica como ponto de partida para compreender e conhecer alguns autores que pesquisam a antropologia e religião e seus fundamentos. Nessa mesma perspectiva recorri a publicações de etnografias de autores clássicos, como Malinowski, Van Gennep e Victor Turner, mas principalmente recorri a autores que vem discutido a temática da religiosidade. Procurei, através da análise do material escrito por estes autores, correlacionar a estrutura existente percebida no processo ritual do grupo Devlesa Avilan, buscando compreender como a dinâmica ritual acontece em todo esse processo. É válido lembrar que esta estrutura não acontece de maneira fixa (SAHLINS, 2008), mas que tem mobilidade podendo uma das etapas acontecer mais de uma vez, nesse sentido, as vejo como etapas rituais, sendo estas partes que compõem o evento ritual. As etapas rituais que se repetem em cada evento: oralidade, canto, incorporações, dança, oraculismo e magia, são fluidas e organizadas, assim como a preferência por usar o termo “evento ritual”, pois este faz “uma abordagem que privilegia eventos” (PEIRANO, 2001, p. 17) e enfatizam a importância do ritual para seus participantes.

Para obter um real entendimento sobre performance e ritual, foi necessário pesquisar em diversas fontes. Sobre a pesquisa bibliográfica pode-se afirmar que:

Um dos primeiros passos do pesquisador é o de definir alguns conceitos fundamentais para construir o quadro teórico da pesquisa, toda construção teórica é um sistema cujos eixos são os conceitos, unidades de significação que definem a forma e o conteúdo de uma teoria. (GOLDEMBERG, 2004, p. 102)

A pesquisa bibliográfica se efetuou procurando resolver um problema, bem como, adquirir novos conhecimentos a partir de informações publicadas em livros, revistas e outras fontes de cunho científico, este tipo de pesquisa é importante, pois objetiva o levantamento das contribuições científicas e culturais existentes sobre o tema. Após a pesquisa bibliográfica, para obter mais familiaridade com o problema, parti para o trabalho de campo que é uma fase de grande importância para a pesquisa, pois “nela, as informações não são oferecidas apenas para esclarecer ou manter um determinado ponto de vista teórico, mas haverá sempre a ocorrência de novos indícios, dados que falarão mais que o autor e que permitirão uma abordagem diversa” (PEIRANO, 1995, p. 102). O trabalho de campo foi realizado através de visitas constantes as *masinas* realizadas pelo grupo Devlesa Avilan, que até o presente momento é a única *Tsara* da cidade de Teresina, capital do Piauí. A principal relevância nesta pesquisa está na virtude de exigir o envolvimento ativo do pesquisador e a ação por parte das pessoas, interlocutores ou grupos envolvidos no problema.

Foram realizadas análises sistemáticas dos rituais apresentados mediante visitas ao grupo pesquisado, principalmente em suas *masinas* (reuniões festivas de cunho religioso), bem como o uso de registros em diário de campo, registro fotográfico e gravações em vídeo, para a coleta de dados que é uma das fases mais importantes da pesquisa de campo, segundo Malinowski (1978), a coleta de dados não se limita a alguns exemplos apenas, mas ao levantamento incessante de todos os fatos ao nosso alcance, pois através da coleta de dados concretos o pesquisador analisa os fatos observados e pode “formular inferências gerais” (MALINOWSKI, 1978, p. 24). No trabalho etnográfico, fiz aplicação de questionário e entrevista em profundidade, que tem por objetivo obter informações detalhadas que possam ser úteis em uma análise qualitativa, servindo para saber como e por que algo ocorre, além de possibilitar informações sobre as motivações do entrevistado. O pesquisador deve possuir conhecimento prévio daquilo que pretende ser pesquisado, além de formular pontos a serem tratados na entrevista, ao mesmo tempo em que “deve deixar o entrevistado à vontade e estabelecer uma relação de confiança e segurança” (GASKELL, 2003, p. 74). Entrevistei os participantes do local

intencionando descobrir como estes conseguem manter sua ciganidade de forma atuante, fazendo com que seus rituais se mantenham vivos dentro deste segmento.

Durante o período da pesquisa bibliográfica, encontrei em um site da localidade, uma entrevista com o sacerdote do grupo Oswaldo Amarante que trouxe algumas informações acerca da pesquisa que durante as visitas ao grupo pude ir compreendendo melhor essas informações, entretanto, considero as entrevistas realizadas com o sacerdote de grande importância para a pesquisa, pois a partir desta pude melhor compreender o fenômeno, bem como pude esclarecer muitas dúvidas acerca do ritual das *masinas*. Durante o período de realização da pesquisa, foram realizadas constantes visitas ao campo, a cada quinze dias uma nova visita era realizada além de acompanhar o grupo pelas redes sociais.

O campo foi realizado a partir da observação participante, pois como defende Malinovski (1978), o papel do etnógrafo é essencial, pois é no trabalho de campo e através da observação participante que o etnógrafo assimilará “categorias que ordenam o universo cultural investigado”. De acordo com Malinovski, nas sociedades nativas:

De fato, podemos constatar nas sociedades nativas a existência de um entrelaçamento de deveres, funções e privilégios intimamente associados a uma organização tribal, comunitária e familiar bastante complexa. As suas crenças e costumes são coerentes, e o conhecimento que os nativos tem do mundo exterior lhes é suficiente para guia-los em suas diversas atividades e empreendimentos. Suas produções são preches de sentido e beleza. (MALINOWSKI, 1978, p. 23)

Como resultado fiz as devidas anotações que construíram meu diário de campo, onde procurei descrever minuciosamente os acontecimentos e minhas experiências vividas com o grupo para que no momento da escrita do trabalho pudesse reorganizar e refletir sobre os eventos ocorridos. Usei meu diário de campo no momento das entrevistas, anotando em forma de esquemas para depois ligar as informações e ter um pensamento mais completo. Minha pesquisa ultrapassou as fronteiras das *masinas*, tendo o grupo me concedido um dia diferente para uma entrevista em grupo, neste dia iria acontecer um ensaio do grupo de dança “bailado da salamandra” para as apresentações de dança da próxima *masina*. Para conseguir obter detalhes da dança e da oralidade nos rituais preferi fazer gravações em vídeo, pois queria ter o registro sobre todo o processo da oralidade.

Estrutura da dissertação.

Esta dissertação está estruturada de forma que o leitor seja conduzido a conhecer a teoria antropológica sobre ritual, performance e simbolismo necessária para o entendimento da pesquisa. Assim sendo, a organizo da seguinte forma, esta introdução, onde apresento o tema, os objetivos bem como os instrumentos metodológicos da pesquisa. No capítulo 1, analiso conceitos de ritual e performance tomando como base os teóricos da antropologia, além disso, faço considerações sobre o conceito de simbolismo, pois percebe-se que os rituais das *masinas* do grupo Devlesa Avilan são povoados de simbologias diversificadas e por isso examino principalmente o simbolismo da lateralidade de Hertz (2016), onde exponho a oposição entre direita e esquerda presentes na organização das correntes, filas opostas de homens e mulheres assim chamadas, bem como o simbolismo do vestuário dos membros do grupo Devlesa Avilan em suas *masinas*.

No segundo capítulo apresento o grupo Devlesa Avilan com suas particularidades, como formação e hierarquia para em seguida descrever os principais rituais realizados por estes. Seguindo adiante, reflito sobre os rituais traçando um quadro comparativo do que acontece repetitivamente em todos estes, além de discutir sobre a existência de etapas nestes eventos. Ainda neste capítulo, descrevo minuciosamente alguns dos principais rituais realizados nas *masinas* do grupo Devlesa Avilan, percebendo a existência de uma hierarquia no grupo que mantém um grau de organização importante para o mesmo. O que não posso passar despercebido é o destaque que as mulheres que cuidam do local fazem em todo o decorrer da *masina*, estas são muito importantes para que tudo ocorra de forma satisfatória ao grupo, elas executam várias funções que incluem a preparação da comida e bebidas servidas nas *masinas*, a execução de tarefas designadas pelo sacerdote, limpeza do local no momento do ritual, ajudam os médiuns quando estão no processo de incorporação e são responsáveis pela circulação de alguns objetos simbólicos. Percebi que estas não reclamam de suas excessivas tarefas e estão sempre obedientes as ordens do sacerdote, enquanto que aos homens não são delegadas estas tarefas, lembrando que esta *Tsara* é de ordem patriarcal.

Ainda neste capítulo, reflito sobre a preparação da *Tsara*, onde é possível notar que toda moradia humana, todo espaço destinado ao homem, contém um significado emergente, a relação entre o homem com tais espaços é a forma como este é preservado não só lhe dá a função de abrigar o sagrado, mas o sentimento de permitir ser, o ser destinado às divindades, aos deuses, que potencializa a conexão entre o indivíduo e o divino.

No capítulo 3, procuro refletir sobre o termo cigano e suas implicações, preferindo usar o termo “grupo étnico” em concordância com Barth (1998), para designar a população que compartilha os mesmos valores e que suas fronteiras sociais formam uma unidade nas formas culturais. Compartilho com o leitor alguns aspectos particulares do grupo Calón em sua identidade cultural, pontuando semelhanças e divergências com os membros do grupo estudado, semelhanças como o critério de limpeza, organização no espaço dedicado às *masinas*, a prática da quiromancia e o vestuário dos membros do grupo, a impureza feminina, devoção a santa Sara Kali e a credibilidade nos poderes da magia, são algumas das semelhanças percebidas, entretanto cito aspectos divergentes como a temporalidade, em que o grupo étnico Calón procura negar o passado enquanto que o grupo Devlesa Avilan tenta resgatar este tempo em seus rituais.

Investigo a importância da chefia, que se dá através do papel do sacerdote do grupo e como acontece a hierarquia, assim como em outras *Tsaras*, em que o médium passa por várias etapas até atingir o maior grau e possuir mais autoridade. Ainda observo, os meios utilizados na incorporação das entidades nos médiuns, incluindo a incorporação destas nas crianças, os quais analiso tomando como base no pensamento de Goffman (2002) sobre o indivíduo-personagem.

O ser humano sempre questionou suas relações de sua existência com o outro, sua percepção instigada pela curiosidade e o desejo de entender o diferente faz do pensamento antropológico uma ferramenta cientificamente eficaz nas transformações e quebras de paradigma obscuros e baseados apenas em senso comum.

CAPÍTULO I

1- RITUAL, PERFORMANCE E SIMBOLISMO NA TEORIA ANTROPOLÓGICA.

Este capítulo faz uma abordagem sobre os eventos rituais abrangendo a performance e o simbolismo do grupo Devlesa Avilan que acontecem nas *masinas*. A análise dos eventos é apropriada para desvelar o conhecimento que diferentes sociedades ou grupos possuem, identificando nesses eventos instancias pragmáticas como: suas atribuições de significados, o sentido de ordem e regras de procedimento, a limitação do tempo, a repetição e alternância, a busca por um resultado e seu caráter de representação.

Quando se fala em ritual, é possível pensar em algo feito somente para celebrar momentos especiais ou ainda, que estes estão apenas ligados à esfera religiosa, entretanto, tudo isso são ideias vagas e gerais que perduram de senso comum e “o tratamento científico difere do senso comum, primeiro, pelo fato de que o cientista se empenha em continuar sua pesquisa sistemática e metodicamente, até que ela esteja completa e contenha, assim, o maior número possível de detalhes” (MALINOWSKI, 1978, p.25).

Percebe-se que os conceitos sobre ritual dos autores clássicos da antropologia são referências importantes no trabalho antropológico e isto não foi diferente com este trabalho, a teoria etnográfica tem o objetivo de orientar o olhar para o que será observado no campo, entretanto, entre teoria e a etnografia, existe o elemento *surpresa*, que são situações em que o antropólogo se depara com novos dados de pesquisa que são revelados e portanto, alguns conceitos previamente formulados podem sofrer mudanças no decorrer da pesquisa.

Segundo Schechner (2003), o conceito de ritual está indissoluto em seu conceito de performance e define ritual como “memórias em ação”, memórias que não estão somente nas lembranças, mas em outras instancias, como no corpo por exemplo. O ritual é utilizado como um meio para resolver conflitos e desequilíbrios individuais e sociais, neste sentido, o ritual vai além das fronteiras do cotidiano, o ritual não é o hábito entendido como necessidade, entretanto, estas situações podem ser confundidas, pois um ato cotidiano, como o de levantar pela manhã, pode tornar-se ritual ou mero hábito, que segundo o autor, dependerá da forma como o indivíduo o conceberá.

Apesar da aparente complexidade, Schechner (2003) procura separar rituais sagrados de rituais cotidianos que ele chama de secular, diferenciando-os por dizer que os primeiros são desenvolvidos sob a esfera da religiosidade e os rituais seculares são ditos profanos e são aqueles relacionados à vida cotidiana e as artes, ainda segundo o próprio autor, em determinadas culturas não se percebe real separação entre arte, política e religião, pois todas são dadas como manifestações do sagrado. O que se entende do conceito de Schechner sobre ritual é que este pode ser sistematizado como manifestação, que pode acontecer em um grau mais simples a um mais elaborado. Embora haja a diferenciação entre sagrado e secular, o ritual apresenta-se como memória individual ou coletiva.

Rituais para Durkheim (1996), formam um corpo de ideias e valores que quando socialmente partilhados podem assumir uma conotação religiosa, para este autor, rituais e representações são indissociáveis, entretanto para sua sobrevivência, é necessário um grupo regido por determinados valores morais. Durkheim afirma que rituais e representações são determinantes na vida em sociedade e estão presentes em festividades como demonstrações populares.

Glukman (1962), enfatiza que o sistema ritual é constituído de crenças e práticas e que todo sistema pode ser entendido como um campo de tensões e ambivalências por seu caráter de relações sociais, entretanto, em 1962, o autor introduz um outro conceito em oposição a ideia de relações sociais, passando a defender o uso do termo “cerimônia” para indicar qualquer organização complexa humana que envolva modos específicos de comportamento, o ritual estaria dentro deste campo cerimonial (apud PEIRANO, 2003, p. 19).

DaMatta (1979) afirma que rituais devem ser examinados como parte de uma estrutura social, em que as sequencias de comportamentos nos rituais são interrompidas por meio de gestos, ideias ou objetos, sugerindo que estes são dramatizações do cotidiano e que ao ocorrerem fazem surgir novos significados. O autor sugere que o ritual pode ser transformado em rotina. Outro ponto que encontramos em DaMatta é que no ritual como no drama, são expostas potencialidades do grupo, mas são também observados conflitos ambiguidades e dilemas.

Os rituais ainda podem ser entendidos como religiosos, festivos, formais, informais, simples ou elaborados, o importante nos rituais não se encontra no conteúdo explícito, mas em suas características de forma, convencionalidade e repetição, dentre outras. O ritual é um fenômeno especial da sociedade, que revela expressões e valores

desta, ressaltando o que é comum a um determinado grupo (PEIRANO, 2003). O ritual e suas tipologias como rituais de passagem, de iniciação e rituais religiosos são considerados como temas clássicos na literatura antropológica, este capítulo pretende realizar um rápido levantamento da produção bibliográfica, a fim de contribuir para um melhor entendimento dos rituais do grupo Devlesa Avilan. Van Gennep (2013), foi um dos principais autores a classificar os rituais de acordo com o papel que desempenham em uma sociedade, com base na abordagem de Van Gennep, este estudo destaca o ritual em três condições em que este acontece na sociedade: rituais de passagem, rituais de iniciação e rituais religiosos.

1.1 Rituais de passagem

Os rituais de passagem são aqueles que estão relacionados às mudanças significativas da nossa vida, estes rituais marcam os momentos de transição de pessoas ou grupos sociais para novas etapas de vida ou status. Normalmente associamos estes rituais ao nascimento, entrada na vida adulta, casamento e morte, acontecimentos comuns em quase todas as culturas. Para Van Gennep (2013), estes rituais apresentavam uma certa ordem comum, havendo uma separação das condições sociais prévias do indivíduo, depois, um estágio liminar de transição e por fim, a passagem a uma nova condição ou reagregação a condição inicial, o rito de passagem seria um período intermediário e temporário de crise e incerteza, pois o indivíduo é levado a refletir sobre sua existência na sociedade, a trajetória dos sujeitos é permeada de ininterruptas passagens de uma posição social para outra, tendo como necessidade a transformação de si mesmo com o intuito de pertencer ao grupo.

Van Gennep (2013) interessava-se especialmente pela fase liminar dos rituais, ou seja, quando os indivíduos ou grupos entravam num estágio de separação da vida cotidiana, mas que não se encontravam ainda em um novo estágio, para o autor estes indivíduos liminares eram tidos como perigosos tanto para o grupo como para eles mesmos e por isso sofrem restrições. Este autor ainda percebeu que o mesmo rito pode assumir diferentes interpretações e que dependendo do ponto de vista de compreensão do fenômeno, diversos tipos de ritos podem se combinar, observou ainda que outros rituais eram significativos, como por exemplo, em funerais predominam os ritos de separação, pois a morte não tem relação única com o cadáver, com o fim de uma vida, mas com uma nova condição, que dependendo da crença de cada grupo sobre o destino dos homens, pode iniciar uma nova vida. Neste sentido, os rituais de sepultamento podem igualmente

simbolizar a separação do mundo dos vivos e o não cumprimento das prescrições rituais poderiam ocasionar em resultados negativos.

Frente ao exposto, observa-se que os rituais possuem uma constituição básica, ou seja, podem ser decompostos em: ritos de separação, de margem e de agregação, estas fases são percebidas na maior parte dos rituais de diferentes grupos sociais, sendo portanto, necessário analisá-los em todas as fases para se ter uma visão mais clara do ritual. Existem sempre novos liminares, pois a vida do sujeito é formada por um contínuo desagregar-se e reconstituir-se, mudanças de estado e de forma costumam sempre continuar sequências típicas (VAN GENNEP, 2013).

1.2 Rituais de iniciação

Como pioneiro dos estudos sobre rituais, Van Gennep (2013) influenciou vários pesquisadores, entre eles Victor Turner, que se tornou referência nas análises sobre os rituais. Nos estudos de Turner (2013), os rituais têm como uma de suas funções principais a resolução de conflitos e rivalidades, o autor concebe os eventos conflituos como “drama social”. Turner (2013), considerava o ritual como uma ação do trabalho dos deuses, mas que este trabalho seria o modo pelo qual um grupo desenvolveria meios de canalizar energias e empregar esforços condizentes com o senso moral determinado por uma dada sociedade. Mais tarde, ele constatou entre os Ndembu que o trabalho dos deuses envolvia mais que isso, também circundava a ação de forças extrapessoais. Turner entende o ritual como sendo “uma conduta formal prescrita em ocasiões não dominadas pela rotina tecnológica, mas a sua relação com a crença em seres ou forças místicas” (TURNER, 2008, p.21). Muitos dos rituais descritos pelo autor eram executados porque pessoas ou grupos incorporados deixaram de satisfazer certas obrigações, sendo o ritual um meio de equilibrar a situação, mas também de manter conexões com entidades místicas.

Turner (2008) analisou os *rituais de iniciação* entre meninas Ndembu, um grupo étnico que habita o Zimbábue, e que se trata de uma série de rituais de puberdade realizados junto à árvore *mudyi*, a árvore do leite. Várias situações sociais são “dramatizadas”, onde a relação entre mãe e filha são o eixo central e que revelam os princípios de matrilinearidade e virilocalidade neste ritual chamado *nkang'a*, sendo este considerado um exemplo clássico de ritual de iniciação. Observando o próprio conceito de ritual entre o povo Ndembu, Turner percebe que a interpretação do ritual para eles se dá a partir da experiência em que o ritual está associado a ideia de retorno ao equilíbrio

espiritual de um indivíduo ou grupo que passa por alguma conturbação, certos rituais estão vinculados a momentos de crise dos Ndembu, como a infertilidade de uma mulher e o nascimento de gêmeos, sendo estes portanto, exemplos destas conturbações, os rituais seriam os meios de reestabelecer o equilíbrio dentro desta cultura, embora o conceito de ritual em Turner ultrapasse estas situações.

Assim como os ritos de passagem, os ritos de iniciação marcam a transição de um *status* social para outro, este rito marca a diferenciação dos neófitos e os não-iniciados. Cada grupo contém sua configuração ritual, alguns contam com ritos de inscrição nos corpos como escarificações, circuncisões, perfurações no nariz ou lábios, etc, são signos visíveis da transformação de uma nova identidade, significando a morte e o renascimento simbólicos.

O neófito que é um iniciante e nesta etapa não possui lugar ou posição, devendo se submeter à autoridade, que é a da comunidade geral, a liminaridade é a condição intercalar na qual penetra o neófito de um rito de passagem (TURNER, 2013). As entidades liminares encontram-se em estado de fronteira, não estão nem aqui, nem lá, mas ao meio e são representadas como se nada possuíssem, seu comportamento deve ser passivo e humilde, obedecendo os instrutores e aceitando eventuais punições, sem questioná-las, não possuindo status ou papel social, é como se ficassem na condição de oprimidos ou reduzidos até atingirem a uniformidade, para que sejam modelados e capacitados de poderes para enfrentarem sua nova fase.

Liminaridade é a passagem entre *status* e estado cultural que foram cognoscitivamente definidos e logicamente articulados. Passagens liminares e *liminares* (pessoas em passagem) não estão aqui nem lá, são um grau intermediário. A *communitas* é um relacionamento não estruturado que muitas vezes se desenvolve entre liminares. É um relacionamento não estruturado entre indivíduos concretos, históricos, idiossincráticos. Esses indivíduos não estão segmentados em funções e status, mas encaram-se como seres humanos totais. (TURNER, 2013, p.13)

1.3 Rituais religiosos

Por muito tempo os rituais religiosos eram divididos em duas formas: o sagrado e o profano, prevalecendo uma visão dualista, onde um se opõe ao outro, “o sagrado e o profano foram pensados pelo espírito humano como gêneros distintos, como dois mundos que não tem nada em comum” (DUKHEIM, 1996, p. 51), neste sentido, considera-se sagrado tudo aquilo que está ligado à religião, magia, mitos e crenças, em qualquer tipo

de religião, a concepção de sagrado se manifestaria sempre como uma realidade remetendo ao transcendental, ao sobrenatural e metafísico.

Durkheim (1996), sustentou a oposição sagrado/profano como evidência decorrente dos próprios valores que cada grupo humano reconhece. Segundo a visão durkheimiana, tal oposição se encontra em todas as culturas humanas porque a noção de sagrado universalizada tem a mesma origem que a da dualidade indivíduo/sociedade. Para Durkheim as cerimônias religiosas são de grande relevância por colocarem a coletividade em atividade dinâmica em suas celebrações. Aproximando os indivíduos, estes tornam-se íntimos e esta articulação cria entre estes indivíduos afinidades e conseqüentemente, o conteúdo de suas consciências muda. Na ótica do autor, a religião é um fenômeno coletivo em que não pode haver crenças morais coletivas com índole profana, a religião deve ser essencialmente dotada de caráter sagrado e por isso muitas vezes os rituais religiosos são chamados de sagrados. O ritual para Durkheim passa a ser enquadrado na esfera da religião e no domínio do sagrado, entretanto, sagrado e profano não se separam.

O ritual no sentido religioso está relacionado às manifestações religiosas de um determinado grupo ou sociedade, este ritual compreende os aspectos dos rituais de passagem e dos de iniciação, mas acontecem na esfera da religião ou religiosidade. São vastos os exemplos deste tipo de ritual nas diversas e diferentes culturas e temos dentre muitos exemplos os rituais executados nas religiões de matriz africana, que assim como em outras religiões, os rituais religiosos envolvem “passar a ideia de Divindade para a de experiência” (GOLDMAN, 2006, p.167).

Os rituais religiosos possuem o objetivo de conectar o homem à divindade ou divindades, na maioria das vezes, a invocação de um espírito ou entidade. A incorporação se dá a partir da crença no espírito e tal crença é encontrada em várias regiões nativas da África e Oceania. Em seus estudos etnográficos, Evans-Pritchard (1978) analisou a religião Nuer como modo de pensar a relação do homem consigo mesmo e com os espíritos ou forças e sua conexão com a natureza que se apresenta de diversas formas ao qual o espírito pode adquirir novos sentidos. Nessa ótica, o autor faz uma revisão da dimensão social dos conceitos de ordem religiosa e da dimensão espiritual da estrutura social, embora saibamos que o autor oscile entre suas considerações aparentando paradoxo em relação aos Azande e os Nuer, é interessante considerarmos o que ele fala sobre a relação entre os nativos e o Kwoth, entendido como espírito criador do mundo, mas não compreendido como uno e sim como um conjunto de diversas manifestações que podem assumir diferentes significados. De acordo com cada contexto, o Kwoth é “um”,

em sua natureza, mas é “múltiplo” em suas diferentes representações sociais, constituindo, na visão do autor, relações com cada parte da estrutura Nuer estabelecida.

As execuções destes tipos de rituais costumam sempre ser acompanhadas de aspectos que envolvem os participantes numa aura de afirmação de pertença ao grupo ao mesmo tempo em que reforçam suas crenças religiosas, um destes aspectos pode ser a dança. Este tipo de ritual é especialmente importante para esta pesquisa, pois a análise é realizada com um grupo religioso que executam rituais como consagração às suas divindades e entidades. Todas estas considerações sobre ritual me foram importantes para pensar o ritual nas *masinas* do grupo Devlesa Avilan, entretanto, definições antecipadas tendem a um empobrecimento, pois ritual não é algo definitivo e a compreensão do que é um ritual não deve ser antecipada e sim etnográfica (PEIRANO, 2003), o pesquisador de campo deve desenvolver sua capacidade de apreender juntamente ao grupo que observa, pois a própria compreensão desses eventos rituais não pode estar dissociada da prática dos seus executantes.

O ritual é definido etnograficamente, isto é, em termos nativos, tornou-se um fenômeno interessante para análise justamente, porque, no longo processo de reflexão sobre suas características intrínsecas, reconheceu-se que ele tem o poder de ampliar, iluminar e realçar uma série de ideias e valores que, de outra forma, seriam difíceis de discernir. (PEIRANO, 2003, p. 30)

Marisa Peirano (2003), designa “definição operativa” quando se refere a ritual, pois nenhuma definição rígida deve ser dada a priori, esta definição deve ser etnográfica ou seja, aprendida no campo junto ao grupo observado visto que estes possuem eventos ou acontecimentos que lhes são especiais e únicos e o fazem de formas diferentes, variando de grupo para grupo.

Outro conceito importante ao se analisar os rituais é o de performance. Um evento, uma ação ou um comportamento pode ser analisado como performance e o “*performer*” é aquele que atua em uma linguagem artística, que demonstra uma ação (SCHECHNER, 2003). Segundo Schechner (2003), performances artísticas, rituais ou cotidianas são construídas por comportamentos duplamente exercidos, são ações ensaiadas para se ter um bom desempenho e isso acontece até mesmo na vida cotidiana. Ao longo da vida treinamos comportamentos que requerem exercício de ações relacionadas a determinadas circunstâncias pessoais e coletivas, a infância e a adolescência são fases que segundo o autor, consistem em um extenso treinamento que favorece uma boa performance na vida adulta.

Toda a gama de experiências, compreendidas pelo desenvolvimento individual da pessoa humana, pode ser estudado como performance. isto inclui eventos de larga escala, tais como lutas sociais, revoluções e atos políticos. Toda ação, não importa quão pequena ou açambarcadora, consiste em comportamentos duplamente exercidos. (SCHECHNER, 2003, p. 27)

A performance nos eventos rituais não podem ser encaradas apenas com este teor artístico, a performance é percebida como uma multiplicidade de práticas e eventos, como a dança, o teatro, ensaiados ou improvisados, podendo ser diferente de teatralidade e espetáculo, porque teatralidade ostenta um caráter de artifício, algo que não é autêntico, e espetáculo é uma série de relações sociais mediadas por imagens, estes dois termos não permitem agência cultural individual como a performance faz (TAYLOR, 2013).

Muitos autores clássicos da antropologia se interessaram pelas formas como os símbolos se conectam ao pensamento religioso, um destes é Durkheim (1996), que propõe a ideia de simbólico como imagens mentais e que estas permitem formular abstratamente a concepção de força social que os move, sendo o símbolo a imagem mental do indivíduo que é usado para expressar sua crença religiosa. Para este autor, a vida mental é separada do mundo real, sendo portanto, necessário sacralizar o real por meio de símbolos que estão fora deste.

Para Lévi-Strauss (1976), toda religião remete a uma exigência universal de ordem, que está na base de todo pensamento, o signo não é um símbolo, este não representa algo fora dele, pois a significação de um signo não implica encontrar seu real sentido, mas estabelecer relações com outros signos. Geertz (2008), faz uma abordagem simbólica dos fenômenos religiosos, afirmando que os sistemas simbólicos estão fora do alcance das relações intersubjetivas. Para o autor, os símbolos podem ser definidos como qualquer objeto, ato ou acontecimento e sua função é ajustar ações humanas a uma harmonia cosmológica imaginada e projetar esse imaginário no plano da existência. Em uma abordagem hermenêutica, o autor compreende que os indivíduos percebem o mundo descrevendo o modo como usam os símbolos em seus aspectos cognitivo, afetivo e moral.

Ao falar de símbolos religiosos Geertz (2008), estabelece dois conceitos fundamentais que são o ethos e visão de mundo, estes conceitos sustentam o paradigma de que os símbolos religiosos funcionam para sintetizar o ethos de um povo, ou seja, estabelecem uma harmonia fundamental entre um estilo de vida particular e a visão de mundo deste povo, uma metafísica específica. O sentido de símbolo religioso é “objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como veículo a uma concepção – a

concepção é o significado do símbolo” (GEERTZ, 2008, p. 67-68). O autor associa os símbolos ao conceito de religião, afirmando que esta é:

Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 2008, p. 67)

Para Turner (2013), embora o tema do ritual fosse recorrente em discussões nos sistemas políticos africanos, em trabalhos como os de Evans-Pritchard e Max Glukman, dentre outros, citados pelo autor, ele se interessava especificamente na simbolização ritual. Ao analisar os rituais Ndembu, o autor observou que a simbologia estava intrinsecamente associada aos rituais destes povos. Segundo ele, o símbolo é a menor unidade do ritual e que conserva as propriedades específicas da conduta ritual. Ao participar das cerimônias rituais dos Ndembu, Turner observou que a estrutura das propriedades simbólicas eram fases específicas dos processos sociais em que os grupos interagiam e se adaptavam a seu meio ambiente.

O ritual também pode estar relacionado com a crença em seres ou forças místicas e nestes os símbolos podem ser empiricamente objetos, atividades, relações, acontecimentos, gestos e unidades especiais no contexto do ritual (TURNER, 2008), entretanto, o ritual não é apenas a relação com as crenças nas divindades, em um nível operacional, é possível perceber a multiplicidade de significados em ação nos processos do ritual que são derivados do uso dos símbolos e da composição social dos grupos que realizam o ritual, a simbologia ritual se converte em um fator de ação social, em uma força positiva num campo de atividade, passando a se agregar aos interesses humanos, propósitos, aos meios e aos fins, ou seja, os símbolos coligam-se ao que já existe, tanto se estão explicitamente formulados como se hão de inferir-se a partir da conduta observada (TURNER, 2013).

De acordo com Turner (2008), cada ritual possui um símbolo dominante que agrega valores inquestionáveis, incontestáveis para o grupo, estes símbolos atuam com outros símbolos instrumentais constituindo um sistema de significados que descrevem os atos rituais deste grupo, dessa forma, os símbolos dominantes são expressos em um sistema que reúne símbolos instrumentais, estabelecendo a ordem da vida social do grupo.

Rituais abrangem as dimensões do simbolismo, transmitem conhecimento e são performativos, não esquecendo que estes são fenômenos especiais de uma sociedade ou grupo, que apontam, revelam e ressaltam valores comuns a estes, além de servirem como meios em que seus participantes experimentam intensamente uma performance que utiliza vários meios de comunicação (PEIRANO, 2003).

O ritual é, portanto, um sistema de comunicação simbólica, socialmente construído e seu conteúdo cultural está fundado em determinados constructos cosmológicos ou ideológicos. Assim, a descrição cultural e a análise formal do ritual se integram em uma mesma interpretação, e a combinação entre forma e conteúdo é essencial para sua eficácia e caráter performativo. (PEIRANO, 2001, p. 192)

É possível ver uma preocupação dos pesquisadores em investigar os rituais humanos, a teoria antropológica mostra que a experiência prevalece para quem participa do evento, mesmo ele sendo não cotidiano. As contribuições dos autores proporcionam um esquema de análise dos rituais que possibilita verificar variáveis como o simbolismo de forma mais eficaz ao ir a campo e é com base nestes autores e teóricos que este trabalho se propõe a analisar os rituais do grupo Devlesa Avilan.

Frente ao que foi exposto, sobre ritual se pode entender como um fenômeno que revela expressões de um determinado grupo, ultrapassando as fronteiras do cotidiano e que agrega múltiplas instâncias, como a performance e o simbolismo, não tendo a função apenas de resolver conflitos, mas possibilitar a conexão entre seus participantes e o divino através da experiência religiosa. Na análise dos rituais são necessários a compreensão do simbolismo e da performance que também partem do ritual. É com base nestas teorias e conceitos que foram apresentados que pretendo refletir sobre os rituais praticados pelo grupo Devlesa Avilan, durante as *masinas*. Entretanto, antes de falar do fenômeno ritual do grupo, apresento-o e mostro sua estrutura no capítulo seguinte.

CAPÍTULO II

2- ETNOGRAFIA DAS MASINAS DO GRUPO DEVLESA AVILAN.

Este capítulo pretende analisar o grupo Devlesa Avilan, bem como a descrição dos rituais realizados em suas *masinas*, pois a pesquisa intenciona mostrar como a performance é concebida nestes rituais. Através do relato etnográfico, aponto aspectos importantes como: a organização do espaço da *Tsara*, o simbolismo presente nos objetos e como a performance acontece entre os membros do grupo no decorrer dos eventos rituais.

2.1 O grupo Devlesa Avilan.

O grupo Devlesa Avilan, que significa “Deus quem te trouxe”, é um grupo religioso que se reúne em *masinas* a cada quinze dias. Suas reuniões são realizadas em residências chamadas de *Tsaras*, que significa “casa” na língua romanês e é usada para referenciar o local onde se recebem apenas entidades ciganas. As *masinas* são realizadas para os membros do grupo, mas também recebem convidados. O grupo possui uma simbologia marcante em seus rituais através dos objetos presentes nestes e a decoração do espaço com os objetos acontece de acordo com o evento a ser realizado. A *Tsara* do grupo Devlesa Avilan funciona atualmente em uma casa que não pertence ao grupo e sim a um centro espírita chamado “Centro Espírita Pai Joaquim D’angola”, que em dias diferentes das *masinas*, realizam-se giras de umbanda. O local encontra-se no residencial Paulo de Tarso, quadra Q, casa 31, em Teresina, capital do estado do Piauí.

A *Tsara* é um espaço de celebração religiosa utilizado por grupo de pessoas que se identificam com a cultura cigana, que associam-se e estão mutuamente em interação, ultrapassando o ambiente das *masinas*, pois o grupo é constituído por pessoas próximas que mantem contatos entre si em sua vida social, como *gadjé*, uso esta expressão por ser utilizada pelo grupo quando querem se diferenciar dos demais convidados da *masina*. Entre os membros, percebe-se que muitos pertencem a uma mesma família, sendo estes numerosos, conhecidos por seu sobrenome “Dutra”, já o nome Devlesa Avilan foi escolhido pelo sacerdote através de um sonho que este afirma ter tido.

O grupo foi construído a partir de conhecidos do sacerdote Oswaldo Amarante e algumas pessoas que o procuravam em busca de curas espirituais, estes indicavam mais

peças e assim o grupo foi crescendo e a cada ano ganha mais adeptos. O grupo consolidou-se no ano de 2013 quando os membros decidiram iniciar rituais que o sacerdote e fundador julgou serem de suma importância para o grupo. O sacerdote Oswaldo, na condição de chefe do grupo Devlesa Avilan relatou-me o que o levou a tal cargo. Segundo ele, em meados de 2005, sentiu pela primeira vez a presença da incorporação, que seriam como “apagões”, em seguida passando a ser mais frequentes e acompanhados da voz da entidade *cigano Pablo*, foi levado a outras denominações religiosas e a psicólogos, mas não obteve êxito nas sensações que percebia. Ao fazer uma viagem ao estado do Rio de Janeiro, encontrou-se com uma mulher Calón que veio a se tornar sua *Shuvani*⁴ que revelou-lhe por meio da cartomancia, que se tratava de uma entidade cigana. Depois disso, Oswaldo passou a frequentar *Tsaras* e a estudar cultura cigana e a progredir na hierarquia, hoje estando no posto de *Ratói* do grupo dirigido por ele.

Por volta de 2005, senti pela primeira vez o chamado, foi como um apagão, quando acordei todos da minha família estavam em volta de mim sem saber o que tinha acontecido comigo. Na época eu não sabia nada sobre ciganos. Depois os apagões ficaram mais frequentes e a voz do cigano Pablo sempre dava risadas porque eu achava que estava ficando louco. Fui a psicólogos, minha mãe a uma igreja evangélica e o pastor disse que meu problema era espiritual, depois fui a um terreiro de umbanda onde me disseram que eu estava com o exu caveira, mas o Pablo sempre me ensinava coisas boas e me deu o dom de curar pessoas que estavam enfermas. Quando fui para o Rio de Janeiro, encontrei uma cigana Calón e quando contei a ela tudo o que estava acontecendo comigo, ela me chamou para seu acampamento e lá ela me revelou pelas cartas que eu era uma pessoa especial, que iria trazer luz para muitas pessoas e que eu nasci para ser um grande líder, que o cigano Pablo me escolheu para isso. Daí frequentei *Tsaras* e estudei a cultura cigana. (OSWALDO AMARANTE, 05/05/2018)

O sacerdote costuma fazer associações entre a *Tsara* dirigida por ele com o grupo étnico Calón, em sua organização social, os Calóns possuem um chefe e um líder que são responsáveis por manter certa ordem na coletividade de seus acampamentos, chefe e líder são parceiros na tomada de decisões e ações, muito embora, a palavra inicial e final é estabelecida somente pelo chefe. Por tradição, o chefe Calón é escolhido pelos mais velhos ou por outro chefe. O escolhido deve mostrar competência para tal responsabilidade e ser um bom líder é pré-requisito para uma futura chefia. Entre os Calóns, a condição de chefe é construída ao longo da vida, é um cargo de muitas

⁴ *Shuvani* significa sacerdotisa na língua romani e indica uma mulher que atingiu um grau considerável na hierarquia da *Tsara*.

demandas tendo como a principal a manutenção do modo de vida cigano, da coesão e proteção do grupo (SIQUEIRA, 2012).

Entre os Calóns existe a diferença entre o chefe e o líder, onde o último é aquele que executa de forma obediente as ações e obrigações que o chefe lhe ordena, sendo portanto, uma relação de parceria entre ambos (SIQUEIRA, 2012), entre as atribuições de um chefe Calón estão as de garantir a ordem e a harmonia do grupo, bem como, impedir desavenças gerais entre os membros do grupo.

A chefia é uma das principais instituições da cultura cigana. O chefe é como o grande pai de todo o grupo, da grande família. É o mantenedor da ordem e do equilíbrio interno, do senso do grupo, guia dos rumos tomados pela comunidade e detentor da palavra final sobre situações que envolvam a ordem interna. (SIQUEIRA, 2012, p. 121)

O chefe tem o poder de julgar e punir as ocorrências, com a preocupação de apaziguar os envolvidos, mas aplicando a devida punição ao culpado, que dependendo da gravidade pode ser decidido a expulsão do indivíduo do grupo e é responsável pela intervenção em casos de problemas entre ciganos e não ciganos, que venha a prejudicar a harmonia do acampamento, portanto este deve ter discernimento nas tomadas de decisão, pois agir contra um cigano que possua a razão é considerado agir contra todos.

O chefe também usa de sua autoridade quando um cigano age de modo a dar mau exemplo de comportamento aos demais do acampamento, procura resolver casos de desafetos ciganos de outros territórios, além de proteger os acampamentos de ações de vandalismo por ações de não ciganos, em suma, ele promove a resolução de problemas gerais, de ordem social, econômica e jurídica dos membros do grupo, além de buscar autoridades que possam resolver outros problemas como permissão para livre circulação, carência de alimentos, recursos financeiros e proteção da ação de terceiros. O momento da posse de um novo chefe se passa numa reunião em que estão presentes todos os chefes de família do grupo, encontrando-se pré-aprovado pelos mais velhos e pelo chefe anterior que abdicou de seu cargo (SIQUEIRA, 2012).

O grupo Devlesa Avilan possui uma hierarquia em sua organização social e o sacerdote, que algumas vezes de maneira imperativa, exerce autoridade no grupo tanto resolvendo assuntos sobre a *Tsara*, como liderando cada etapa ritual nos eventos das *masinas*, a maneira como ele se destaca no grupo o faz ser a figura mais importante e respeitada. O chefe ou sacerdote do grupo Devlesa Avilan é o principal responsável pela

condução da performance dos médiuns, desde a preparação do local até o final de um evento ritual.

Oswaldo explica que hoje o *cigano Pablo* e o *cigano Wladimir* são os anfitriões da “família Devlesa Avilan”, quando ele diz família refere-se a todos os componentes do grupo. Apesar de ser respeitado pelos membros fora do ambiente das *masinas*, sendo chamado por estes de “padrinho”, o que denota respeito e reconhecimento por estes terem sido iniciados por ele e mesmo nas redes sociais, a liderança de Oswaldo, acontece efetivamente no ambiente das *masinas*, ou seja, nas ocasiões em que os rituais são realizados pelos membros do grupo, no ambiente da *Tsara*. Ainda é válido ressaltar que esta liderança de Oswaldo é também conhecida pelos visitantes e convidados que participam das *masinas*, uma vez que estas são localmente conhecidas como festas ciganas. O seu teor é espiritual o que se difere de uma simples festa tal como conhecemos.

Figura 1: grupo Devlesa Avilan



Fonte: a autora

Os membros do grupo Devlesa Avilan têm como principal divindade a santa chamada Sara Kali. Defendem que a palavra Kali quer dizer “negra” e que por isso nas imagens representativas, ela aparece como uma mulher de pele negra ou mulata, o simbolismo envolto ao culto desta divindade se constitui de um ponto forte da cultura cigana por meio de sua religiosidade e por isso o grupo realiza rituais de saudação à santa e às entidades ciganas que incorporam nos médiuns.

Santa Sara Kali considerada padroeira dos ciganos, é cultuada em todos os rituais como principal ícone do simbolismo sagrado desta cultura, sendo reverenciada pelos ciganos espalhados no mundo inteiro. Para Simmel (2006), este proceder na vida coletiva dos ciganos nos faz pensar que além do sentimento de pertença, existe o que apontou como amor à religião. O amor é uma das grandes categorias que dá forma ao existente e pensando no caso da religião, “o Deus que se ama torna-se justamente, por isso mesmo, diferente daquele que seria se não fosse amado, permanecendo inalteradas todas as qualidades que por outro lado lhe são atribuídas” (SIMMEL 2006), portanto, a vida religiosa inclina o fiel ao amor, claro que em graus diferentes e em suas diversas formas e contextos.

Porque toda ideia de um ser divino representa um ponto focal em que a irradiação existencial de inúmeros indivíduos converge, em particular com a do crente. Não conheço religião que não inclua algo de uma solidariedade metafísica, ritual, ou prática, e de uma exigência altruísta, ainda que só no seio de um círculo muito estreito. Ela é, muitas vezes, até mesmo a expressão ou a hipóstase para a unidade de um grupo. (SIMMEL, 2006, p.172-173)

Oswaldo frisa que o objetivo do grupo Devlesa Avilan é não deixar a cultura cigana antiga morrer e explica que os médiuns do grupo Devlesa Avilan foram abençoados por santa Sara Kali para receberem entidades de dois portais: o portal ibérico, que pertence as entidades de clãs espanhóis e o portal árabe, que pertence as entidades marroquinas e egípcias. Sobre o porquê das entidades ciganas incorporarem, os médiuns acreditam que os ciganos dos antigos clãs adquiriram muito conhecimento dos lugares que migravam e transmitiam sua cultura a muitas outras culturas onde chegavam em suas andanças. Estes conhecimentos ajudavam as pessoas, como curas e impedimentos de malefícios e por isso espiritualmente tinham muito a fazer, precisando vir a Terra para isso, mas não havia portais para que pudessem fazê-lo e por isso a função das *Tsaras* é propiciar a abertura destes portais. Segundo as palavras do sacerdote, nas *Tsaras* não se trabalham com os guias de umbanda, mas, com ciganos na orientação da cultura cigana.

Segundo Oswaldo, o principal objetivo do grupo Devlesa Avilan é atingir a perfeição e de acordo com suas palavras, nenhum de nós somos perfeitos, o ser humano deve evoluir para a perfeição e o grupo procura fazer isso por meio do resgate de *carmas*⁵,

⁵ Segundo o sacerdote, *carma* refere-se a uma energia gerada por nossas ações em uma vida, que se reflete em outras vidas, é uma lei que afirma a sujeição humana à causalidade moral, de tal forma que toda ação, boa ou má, gera uma reação que retorna com a mesma qualidade e intensidade a quem a realizou, nesta ou em outra vida futura.

ou seja, quem foi cigano na vida passada, sente dificuldades em viver em uma existência com uma cultura diferente da que teve em sua vida anterior e muitas vezes isso resulta em uma doença ou até em depressão e por isso o grupo Devlesa Avilan resgata pessoas que já foram ciganas em outras vidas, além disso, de acordo com ele, não se realizam trabalhos que objetivem prejudicar a outros.

Pessoas interessadas em participar do grupo podem normalmente fazer parte deste através de visitas as *masinas* até o momento em que deseja praticar o desenvolvimento e que para os membros do grupo, as pessoas que são ciganas de alma, ou seja, viveram a experiência em outra vida, começam a ter uma sensação de preenchimento, quando escutam uma música cigana, por exemplo. Segundo o sacerdote, é necessário que também haja uma identificação com a cultura por parte da pessoa que frequenta a *masina*, pois para o grupo, essas situações são um indicativo de que a pessoa foi um cigano em vidas passadas e que ao entrar no grupo sente um êxtase de plenitude ao ver os participantes do grupo Devlesa Avilan dançando, fazendo seus jogos de oráculos e toda a alegria que o ambiente possui. Quando a pessoa decide entrar no grupo, ela se torna um *Melich*⁶ e a partir daí será iniciada através de um ritual, com a entrega de um portal para que o médium tenha um elo mais forte com os ancestrais ciganos.

De acordo com o sacerdote, quando a pessoa entra apenas por curiosidade e tenta se encaixar nos preceitos do grupo, sua própria espiritualidade não a deixa chegar muito longe, antes mesmo de ela receber um grau na hierarquia do grupo, ela acaba se afastando. Quando uma pessoa mostra interesse em pertencer ao grupo, é realizada uma leitura de cartas para saber aspectos da vida desta, não se joga as cartas para saber se a pessoa vai ficar no grupo ou não, mas para saber sua personalidade, como a pessoa vive em sociedade e como age na família.

2.2 Os Ciganos

Pesquisas realizadas nas últimas décadas apontam a distinção dos ciganos, em grupos. Grupo étnico é o termo entendido para designar a população que compartilha valores fundamentais, realizados em critérios de pertença, ou seja, as fronteiras sociais formando uma unidade nas formas culturais, que comunicam-se e integram e que são identificados por outros como uma categoria diferenciável (BARTH, 1998). Os grupos étnicos são vistos como uma forma de organização social, ou seja, que possuem membros

⁶ Palavra que designa os iniciantes na Tsara, geralmente são crianças ou adultos aprendizes.

que lhe integram, existindo uma atribuição categórica que também é étnica, quando categorizam a si mesmos formam um grupo étnico num sentido organizacional.

A identificação de um indivíduo como pertencente a um grupo étnico implica compartilhamento de critérios de avaliação e julgamento e isso torna possível a compreensão de uma forma de manutenção de fronteiras através da qual as unidades e os limites culturais persistem, as fronteiras étnicas são mantidas por um conjunto de traços culturais, portanto, a persistência das diferenças culturais dependem da persistência da unidade (BARTH, 1998).

O grupo étnico é marcado por traços que os diferenciam do resto da população, possuem uma identidade cultural própria e particular, um sistema peculiar de relações sociais e vivência cultural (TEIXEIRA FERNANDES, 1991). Além disso “preferiu-se não chamar os ciganos de povo, pois esta expressão possui significados pouco precisos e muito ambíguos” (TEIXEIRA, 2008, p.11). É nítida a complexidade destas identidades ciganas que acabaram recebendo influências e adaptações às condições espaço-temporais nos locais em que chegavam, propiciados de sua dispersão e movimentações territoriais.

Os ciganos seriam originários do norte da Índia e hoje vivem espalhadas pelo mundo, sendo considerados uma minoria étnica nos países onde vivem (GARCIA, 2014). Pesquisadores como, Cristina da Costa Pereira (2009) e Antônio Moacir Locatelli (1981), afirmam que a origem dos ciganos está na região do Punjab, noroeste da Índia, devido a semelhança de vários elementos interiores e exteriores, como, o vestuário, a língua, as práticas de quiromancia, o nomadismo, o requisito de virgindade antes do casamento, características físicas, como cor de pele e cabelos, bem como outros elementos pertencentes a sua cultura e que são encontrados entre alguns povos indianos.

Ainda de acordo com os autores acima citados, além do idioma romanês possuir uma semelhança com a língua hindu falada na região do Punjab há uma grande circulação de tribos nômades que lá habitavam, levando-os a acreditar que estas características dos povos indianos são semelhantes às dos povos ciganos, sendo as movimentações territoriais a mais importante delas. A itinerância dos ciganos se tratava de uma estratégia secular para a manutenção de sua autonomia e identidade étnica, uma vez que sofriam constantes ameaças e cerceamentos das sociedades envolventes (HILKNER, 2008).

O nomadismo é totalmente antitético em relação à forma de Estado moderna. E esta se preocupa constantemente em suprimir o que considera a sobrevivência de um modo de vida arcaico. Fixar significa a possibilidade de dominar. (MAFFESOLI, 2001, p. 24)

Existem diferentes teorias quanto as movimentações territoriais ciganas, como a teoria registrada por Cristina da Costa Pereira (2009), que afirma:

A chegada dos árias por volta de 1.500 a.C. empurrou o cigano a regiões mais inóspitas, levando as tribos a se nomadizar ainda em solo hindu e se especializar em ofícios comuns aos errantes. Séculos depois, as invasões muçulmanas expulsaram os ciganos da Índia e então se teria iniciado a sua peregrinação pelo mundo. (PEREIRA, 2009, p. 19)

Outros estudiosos como a antropóloga Maria de Lourdes B. Sant'Ana (1983), afirma que a suposta origem hindu ainda apresenta algumas brechas que precisam ser questionadas, e ainda existem aqueles que sugerem que a Índia possa ter sido apenas mais uma etapa duradoura na peregrinação dos ciganos, a exemplo do que ocorreu com os Calón na Espanha, que sua longa estadia acarretou na absorção de muitos aspectos da própria cultura hispânica.

No que diz respeito à chegada dos ciganos ao Brasil pesquisas indicam que estes foram deportados de Portugal para o Brasil, em 1686, devido à intolerância cultural historicamente associadas aos ciganos, acusando-os de não possuírem nada que não fosse roubado, incluindo até mesmo roubo de escravos, além destes estigmas, os ciganos eram apresentados como ladrões, criminosos, charlatões e as mulheres ciganas como bruxas e trambiqueiras (MOONEN, 1996).

Ao chegarem ao Brasil, os ciganos banidos de Portugal, alojavam-se em barracas e trabalhavam com metais, eram ourives, ferreiros, caldeireiros, latoeiros, etc. Embora os ciganos trabalhassem nos ofícios mencionados, eram acusados de desonestidade e de trapacear em suas transações comerciais (MOONEN, 1996). Teixeira (2008), ao tratar da história dos ciganos no Brasil, afirma que esta foi marcada por estereótipos corriqueiros, onde os ciganos eram vistos como sujos, trapaceiros e ladrões, ou seja, os ciganos raramente eram considerados por si mesmos, mas como sinônimo de imundície, desonestidade e amoralidade.

2.3 Hierarquia do grupo Devlesa Avilan.

Segundo Oswaldo Amarante, nas *Tsaras* há uma hierarquia e tomando seu grupo como exemplo, afirma que a esta acontece partindo da passagem do nível iniciante até chegar a uma condição de pleno grau de desenvolvimento, onde a mudança de nível não acontece pela idade, mas pelo grau de desenvolvimento. Alguns médiuns levam até seis

meses pra começar o desenvolvimento mediúnico e os recém integrados passam por preparação mais profunda sendo que a passagem de um nível para outro acontece por meio de rituais de passagem que são considerados secretos e mantidos em caráter sigiloso. Ao todo são treze rituais de passagem e então se recebe um grau mais elevado de sacerdócio, ou seja, uma mudança de nível na hierarquia, com o pleno conhecimento sobre a cultura cigana, suas magias, tipologia de essências e perfumes, oráculos, a condução dos médiuns e assim poder abrir uma *Tsara* e receber o *quepara*⁷, amuletos que são adquiridos em cada grau de desenvolvimento passado e presenteados por ancestrais, sendo estes enérgicos e dão o poder da abertura dos portais.

Quando você estuda muito sobre a cultura cigana e aprende suas artes, aleitura das cartas, das mãos e assim por diante, você começa a se desenvolver no grupo. Você passa por treze rituais secretos que a gente não revela a ninguém, e cada vez que for passar de um grau para outro, você precisa passar pelos rituais, por exemplo, pra passar de Melich a Ratói, você passa por treze rituais e assim por diante. Daí você pode abrir uma Tsara e receber o quepara, cada amuleto do quepara possui um poder dado pelos nossos ancestrais de luz. (OSWALDO AMARANTE, 05/05/2018)

Oswaldo Amarante, o sacerdote do grupo, sempre trata os outros médiuns por filhos, segundo ele, a função de um sacerdote é coordenar, transmitir e procurar resolver os problemas de todos os filhos, ou seja, dos médiuns participantes, cuidando do encaminhamento e do desenvolvimento destes. Necessidades ou indisciplinas por parte dos médiuns são resolvidas com conversas, mas acima da autoridade do sacerdote, ele afirma estarem os ancestrais, as entidades ciganas e por isso o sacerdote precisa estar se policiando e sempre buscando a disciplina dos médiuns para que estes possam alcançar os graus mediúnicos e se tornarem sacerdotes para também conduzirem novos médiuns.

Não é fácil conduzir a Tsara, eu sou como um pai tentando educar vários filhos. Tenho que cuidar do desenvolvimento deles. Quando algum chega com um problema, eu ajudo a resolver, quando há indisciplina, eu o chamo para conversar e tudo se resolve. Mas acima de mim, estão os espíritos de luz e tenho sempre que prestar atenção ao que faço, porque todos precisam ser disciplinados para conseguir evoluir na mediunidade e possam, no futuro, conduzir outros médiuns. (OSWALDO AMARANTE, 05/05/2018)

Os *Melichs* são os iniciantes, geralmente são crianças ou adultos aprendizes. *Melich*, na língua romanês quer dizer ajudante ou auxiliar e refere-se tanto ao feminino quanto ao masculino. No caso das crianças, estas podem ser iniciadas aos sete anos de

⁷ Um conjunto de amuletos, que juntos e traçados formam apenas um.

idade, após saber se possuem missão mediúnica, sendo considerado um grau de obediência para a partir daí, exercerem as várias funções encarregadas. Dentre as funções de um *Melich* estão em realizar o trabalho de auxiliar; transmitir recados das entidades espirituais quando estes estão incorporados, traduzindo o que eles falam; servir chás, vinhos e comidas típicas da culinária cigana; levar bebidas e cigarros aos médiuns em incorporação além de serem responsáveis pelas mesas e aparatos mediúnicos em geral.

Depois os *Melichs* podem passar para o segundo nível *Ratói* (homem) e a *Kalinata* (mulher) que possuem a função de cuidar para que tudo aconteça dentro do trabalho espiritual. Este nível pode autorizar, ordenar, definir e executar outras atribuições relevantes na *Tsara*, bem como a execução de tarefas exclusivas. Além da inspeção sobre a segurança do local, aos *Ratóis* é delegado a arrumação e o acendimento das fogueiras e a definição sobre o que fazer com suas cinzas, que normalmente é entregue à *Kalinata*, mulher que possui funções semelhantes ao *Ratói*, que definirá se as cinzas serão guardadas em uma vasilha ou não, pois as cinzas podem ser reaproveitadas em alguma magia relacionada a purificação local. Este nível tem uma duração longa, chegando a muitos anos até serem chancelados para o próximo nível. Oswaldo, o sacerdote do grupo Devlesa Avilan, está no grau de *Ratói*.

A mulher *Kalinata*, terá um grau diferente do homem. Nesta estrutura ela poderá receber a função de *Manouch*, que em romanês, quer dizer feiticeira, ou *Puri Day*, que significa matriarca, na língua cigana, ou ainda, *Shuvani* que significa sacerdotisa. Oswaldo recebeu seus ensinamentos doutrinários ciganos de uma *Shuvani*. O *Ratói* passa para o grau de *Ratoikiri*, o terceiro grau. O nível máximo na hierarquia de uma *Tsara*, segundo Oswaldo, é o *Barô*, que no grau de sacerdócio tem a função de um coordenador geral.

Na regência espiritual, os participantes das *Tsaras* acreditam que existem mestres dos portais e subchefes. Oswaldo mencionou em uma de suas explicações nas *masinas* que os doze mestres ciganos abriram portais para que sua cultura fosse disseminada. Em algumas *Tsaras* os mestres estão associados a astrologia e possuem um símbolo atribuído a cada um destes. Os mestres mais conhecidos são: *cigana Sulamita*, *cigana Carmen*, *cigana Madalena*, *cigana Esmeralda*, *cigana Natasha*, *cigana Yasmim*, *cigano Pablo*, *cigano Raphael Gibor*, *cigano Wladimir*, *cigano Manolo*, *cigano Sandro* e *cigano Ramiro*. Cada um dos mestres de portais possui suas próprias especificidades mágicas e suas próprias características advindas de sua vida terrena (ANDRADE, 2013). Nas

masinas em que visitei, embora presididas pela entidade cigano *Pablo*, outros mestres como a cigana *Esmeralda* e o cigano *Manolo* visitaram a *masina*.

2.4 Os rituais do grupo Devlesa Avilan

Ao abordar a temática dos rituais nas *masinas*, é necessário analisá-los descritivamente para um entendimento dos conceitos subjacentes de performance e ritual, bem como refletir sobre as abordagens e reflexões dos rituais descritos. Cada objeto está impregnado de significações e por isso merecem ser conhecidos para que as ações praticadas em volta e/ou com estes possam ser entendidas.

Os rituais descritos a seguir são repetidos anualmente e alguns acontecem seguindo determinados ciclos lunares, entre os rituais que foram realizados nas *masinas* durante esta pesquisa, cito os seguintes: O ritual dos quatro elementos; o ritual de santa Sara Kali; o ritual de saudação ao clã Calón; o ritual de saudação ao clã Boiash; o ritual de saudação ao clã Budari e o ritual de saudação ao clã Louvari. Ainda é interessante saber que uma vez por ano, o grupo Devlesa Avilan homenageia os clãs ciganos por eles considerados de maior importância, sendo os Calóns, o primeiro dos rituais por ser a etnia das entidades mestras da referida *Tsara*, e em seguida os Boiashs, os Budari e os Louvari.

Na data da realização da *masina*, a *Tsara* passa por uma limpeza realizada pelos médiuns e em seguida estes decoram o espaço de acordo com o ritual que será realizado. Adornos e ornamentos evidenciam que as atividades rituais não são meros atos funcionais, mas que constituem atos rituais (LEACH, 1996). Algumas mulheres destacam-se na arrumação do local e no decorrer do ritual, estas são responsáveis por atender os pedidos do cigano *Pablo* e das outras entidades incorporadas, dentre elas estão Dona Ceíça Dutra, que é parente de muitos médiuns do grupo; Dona Irelida Gomes e Dona Remédios Silva, sendo que a segunda tornou-se uma das principais interlocutoras desta pesquisa, dada nossa aproximação iniciada quando comecei a frequentar as primeiras *masinas*.

No ambiente das *masinas*, o espaço é concebido pelos participantes do grupo de forma respeitosa, pois com exceção do sacerdote do grupo, os médiuns mantêm-se descalços pois acreditam que os sapatos representam um impedimento às energias com o solo sagrado da *Tsara*, e por isso, os tiram em respeito ao ambiente sagrado. O ambiente é rodeado de objetos simbólicos que se articulam com a religiosidade do grupo. Verificando os símbolos presentes nas *masinas*, observei o pó cigano, o símbolo de proteção da casa, que é um preparado colocado na porta de entrada do local simbolizando

a proteção da *Tsara* e todos que chegam devem se curvar diante deste, seus principais ingredientes são: sal grosso e a pimenta.

O local é decorado com muitas imagens sendo estas presentes em talismãs e na própria decoração do local, fazendo parte de seus rituais, dentre os ornamentos da *Tsara* podemos perceber que os símbolos da roda e da ferradura estão sempre presentes nas *masinas*, representando as movimentações territoriais dos ciganos e o ciclo da vida, estes símbolos encontram-se em desenhos colocados nos altares do ambiente, já outros como as taças movimentam-se durante o ritual uma vez que servem para depositar bebidas servidas ao sacerdote durante os rituais, além de serem colocadas como utensílios decorativos e funcionais.

Outros símbolos presentes no ambiente das *masinas* são o punhal, a coroa, as candeias, o machado, o símbolo do sol e o símbolo da lua, este último está associado aos mistérios do povo cigano e sua magia, suas fases são importantes para a realização dos rituais e a fase cheia representa a energia mística das magias e por isso em todas as *masinas* do grupo há símbolos lunares na decoração sendo essenciais na representação das práticas mágicas estando presentes em acessórios usados pelos oraculistas. Outro símbolo encontrado nas *masinas* e também nos anúncios colocados como convite para estas nas redes sociais, é o pentagrama, que é usado na maioria das vezes como amuleto, representando o domínio dos cinco sentidos, utilizado como proteção, este símbolo quando colocado na decoração é confeccionado pelos participantes do grupo com materiais naturais, como fibras de plantas.

Figura 2: decoração na *masina*



Fonte: a autora

Figura 3: frutas e flores



Fonte: a autora

As ervas e as plantas possuem várias funções mágicas para os membros do grupo Devlesa Avilan, além de serem utilizadas para enaltecer o sabor das refeições da culinária das *masinas*, elas são fundamentais na criação de um encantamento ou cedem suas propriedades de cura para um banho energizante ou um banho de proteção, além de serem usadas em queimas nos rituais, em sprays para proteção dos ambientes ou em vasos junto a flores. As fartas mesas de frutas e flores são características da decoração do ambiente das *masinas*. As frutas, assim como as flores, possuem significados simbólicos e as mais utilizadas nas *masinas* são: o abacaxi, que simboliza atração à amizades, amor, cura e proteção e o limão que trazem purificação.

Os perfumes têm grande importância para os ciganos⁸. Estes são variados em tamanho, cores e funções, pois além de perfumar o corpo, agem magicamente sobre o usuário. Os principais tipos encontrados nas *masinas* são para proteção, para atrair amor, para afastar energias negativas e para abertura de caminhos. De acordo com os interlocutores, os mestres ciganos tinham o conhecimento de que a combinação de odores podem conduzir à harmonia dos corpos, por isso, os ciganos usam os aromas para cuidar das partes física, emocional, mental e espiritual. Segundo eles, os odores podem conduzir às mais diversas sensações e cada tipo de perfume da magia cigana é preparado em rituais especiais, produzidos artesanalmente e manipulados respeitando todos os princípios mágicos que possibilitam força astral a quem usa. São, portanto, objetos de circulação no ritual, pois constantemente são levados para serem aplicados nas mãos dos médiuns incorporados.

Os mestres ciganos tinham muito conhecimento, eles sabiam como combinar as essências e produziam perfumes para qualquer magia e trazer harmonia para a pessoa, ajudando a afastar energias negativas e abrir os caminhos da pessoa. Eles ensinam as fórmulas num ritual e só os médiuns podem produzir os perfumes. A gente leva os perfumes e coloca nas mãos dos médiuns quando eles estão com o espírito de luz porque eles gostam da energia dos perfumes. (DONA REMÉDIOS, 23/12/2016)

Próximo do início da *masina*, todos preparam-se com suas vestimentas antes dos convidados chegarem. O vestuário seria um dos componentes de um conjunto de elementos de sua ciganidade, que operam como marcadores culturais, além disso, o próprio ato de “o se-enfeitar de cigano” (CUNHA, 2013) pode incentivá-los para a

⁸Quando fiz contato com ciganos que visitavam a cidade, percebi que os perfumes tinham grande importância para eles. Ao ler as mãos de clientes nas praças da cidade de Teresina, as ciganas pediam em troca quantias de dinheiro ou perfumes, isso mostra que o perfume tem relevância quanto a ajuda financeira.

performance para que assim sejam reconhecidos perante os convidados. As manifestações estéticas estão diretamente relacionadas ao simbolismo presente na etnologia das culturas (SABINO E LODY, 2011) e os participantes do grupo Devlesa Avilan acreditam que o vestuário é muito importante na realização de seus rituais, como por exemplo, nas danças executadas, em que a roupa e os acessórios como os leques, que funcionam como extensão das mãos, são necessários para a execução correta dos movimentos da dança. As cores presentes no vestuário estão banhadas de significados místicos. O vermelho para eles, é a cor da alegria, da vida, da força, do positivo, o preto opostamente é a negatividade, nem sequer sendo usado no vestuário, nas ocasiões da *masina*.

Nos rituais citados, a primeira prática após a limpeza e a decoração do interior do espaço realizados pelos participantes do grupo Devlesa Avilan é o ato de ascender a fogueira, que acontece antes dos convidados chegarem, pois a fogueira é considerada símbolo no ambiente para os membros do grupo e que segundo as regras hierárquicas da *Tsara*, somente o sacerdote na condição de *Ratói* deve fazer tal acendimento. A fogueira é um símbolo marcante do grupo, estando presente em todas as *masinas*. A bandeira é outro símbolo marcante, estes símbolos são considerados pelo grupo como essenciais e independente do ritual realizado suas presenças se fazem constantes.

Figura 4: fogueira acesa pelos membros do grupo Devlesa Avilan



Fonte: Marília Saraiva

O grupo Devlesa Avilan utiliza a bandeira cigana também como seu emblema. Esta bandeira que foi instituída como símbolo internacional dos ciganos em 1971, possui o emprego de simbologias emblemáticas presentes em suas partes. Para os participantes do grupo estudado, a roda vermelha no centro da bandeira, simboliza a vida, associada a cor vermelha e o eterno caminho a ser trilhado, a cor azul está associada aos valores espirituais, a paz e a liberdade, sentimento mais pregado pelos ciganos, já a cor verde representa a natureza e o sentimento de gratidão e respeito pela terra.

Figura 5: bandeira cigana colocada na *masina* Devlesa Avlan



Fonte: a autora

2.4.1 Ritual dos quatro elementos

Este ritual, como o próprio nome já indica, é uma celebração dedicada aos quatro elementos da natureza. Para esta celebração os convidados começaram a chegar por volta das dezessete horas e foram acomodando-se em cadeiras organizadas em frente ao altar principal. A decoração estava feita com imagens que representavam os quatro elementos que estavam sendo celebrados, o jardim do local estava decorado e dividido em quatro cantos, sendo um para cada elemento. No canto devotado ao fogo, encontrava-se um círculo feito com pequenas pedras e uma vela acesa no meio, já no canto devotado a água, havia também um círculo com pedras e um pote de barro com água ao meio. No canto do elemento terra, semelhante aos círculos citados, foram colocados cristais de quartzo, e no canto destinado ao elemento ar, além do círculo com pequenas pedras, haviam incensos acesos que emanavam fumaça aromática no meio do círculo.

O altar continha velas em representação ao elemento fogo; taças com água, para representar tal elemento; incensos para a representação do elemento ar e muitos cristais de variadas cores como representação do elemento terra. Segundo as interlocutoras Thalita e Bia, os cristais de cores quentes, o vermelho, o laranja e o amarelo, são energéticos e favorecem vitalidade, já os cristais em tons frios, como os de cor verde, violeta e azul, são harmonizadores e purificadores.

Cada cristal têm um significado. A cor deles indica a energia que ele atua na pessoa. Os cristais vermelhos, laranjas e amarelos, como a granada, o citrino, e a opala servem para trazer energia, já os verdes, azuis e violetas, como a água-marinha, a sodalita e a ametista servem para harmonizar e purificar. (THALITA DUTRA, 26/11/2016)

No ambiente ricamente decorado, havia uma mesa com produtos criados pelos médiuns incorporados, tais como perfumes para proteção, para atrair amor, prosperidade, afastar energias negativas e abertura de caminhos, além de velas artesanais aromáticas, anéis, colares e pulseiras, moedas, imagens do sol, da lua, pentagramas e o símbolo da roda; ferraduras da sorte; leques; xales e taças, estes objetos encontravam-se à venda para os convidados que desejassem obtê-los.

A *masina* foi dada início às dezoito horas quando já haviam muitos convidados e neste momento acontece a oralidade. Neste ritual, o sacerdote inicia explicando a importância dos elementos naturais para os povos ciganos, pois segundo ele, estes sempre viveram em contato com a natureza e por isso conhecem o poder de seus elementos, a água, o fogo, a terra e o ar. A energia de cada elemento natural pode despertar a abertura de caminhos, possibilitando a concretização de objetivos pessoais.

Ainda segundo o sacerdote, o desrespeito à natureza pelos homens incita a fúria destes elementos, levando a consequências trágicas como incêndios, terremotos, enchentes e furacões, afirmou ainda, que cada elemento possui um guia; para o fogo há as salamandras; para a água, as ondinas; para a terra os gnomos e para o ar, há os silfos. Após sua explicação, todos os participantes foram convidados a se direcionarem aos espaços divididos do ambiente, direcionando-se ao elemento que mais se identificassem, ou de acordo com seu signo, pois para o grupo, o horóscopo tem conexões com os elementos naturais, pois cada signo do zodíaco é regido por um elemento.

Depois que todos se posicionaram em círculo ao redor de cada elemento escolhido, o sacerdote pediu que todos estendessem as palmas de suas mãos em direção ao elemento escolhido e fechassem os olhos e meditassem no poder do elemento por

alguns segundos, e depois pedissem sua energia para fortalecer a aura, pois segundo o sacerdote, todo ser humano representa um gerador de energia que produz um campo magnético chamado de *Aura*⁹.

Depois desse momento, foi servido o *Cháyo*, um chá que além de ser tradicional é energético e bastante apreciado entre os membros do grupo. Este é preparado pelos membros do grupo Devlesa Avilan através de um composto de flor de hibisco, canela e mel. Após ser preparado em uma moringa, o *Cháyo* é servido por uma mulher do grupo, que coloca o líquido em pequenos copos e o distribui a todos presentes. Às ordens do *cigano Pablo*, é servido posteriormente aos participantes o *Ponche*¹⁰ cigano, porém, para as crianças é servido suco de uva.

Com todos os presentes devidamente servidos com as bebidas, as correntes são organizadas, estas correntes são os atos nos quais homens e mulheres médiuns enfileiram-se para o momento da incorporação, sendo que os homens são enfileirados do lado direito do altar principal e as mulheres do lado esquerdo. Na incorporação, a performance corporal é expressada por estalos de dedos e o torço do corpo é voltado para trás. Ao receber a entidade *cigano Pablo*, o sacerdote Oswaldo, muda seu timbre de voz e estende suas mãos para que as mulheres do grupo coloquem perfume sobre elas, estas mulheres que não recebem entidades, estão sempre aspergindo perfumes em grande quantidade no ar, com spray, durante toda a *masina*.

Cigano Pablo, que é a entidade anfitriã da *Tsara*, sempre saúda a todos dizendo “boa noite”, faz reclamações aos médiuns sobre algo que não gostou, cito como exemplo o fato de haver alguma sujeira ou mesmo um vaso de lixo exposto no local, pois ele pertence aos Calóns. A entidade dá conselhos sobre ter uma boa conduta, que para os membros do grupo, significa abster-se de atitudes e práticas que possam prejudicar o outro. O *cigano Pablo*, neste ritual, diz que os ciganos acreditam que tudo que se faz volta a quem fez e que isto será contado no *carma* na próxima vida.

Depois é chegado o momento das incorporações das correntes e cada médium possui um amuleto usado como colar, a entidade incorporada abraça e toca no amuleto de cada médium e estes começam, sucessivamente, a receber sua entidade. Para os médiuns do grupo, talismãs e amuletos são objetos carregados de simbologias, talismãs são considerados objetos de proteção, possuidores de força magnética, que podem aparentar

⁹ Segundo o sacerdote Oswaldo, a *Aura* é a essência que emana dos corpos dos seres vivos e que a energia dos elementos podem fortalecê-la.

¹⁰ bebida composta por vinho tinto, suco de laranja, maçãs picadas, abacaxi e uvas sem sementes.

ter apenas simples funcionalidades ou objetos decorativos, mas seus poderes sobrenaturais atribuídos, ultrapassam essas fronteiras, já os amuletos, são objetos consagrados através de magia e devem ser usados junto ao corpo podendo ser medalhões em colares, por exemplo (LYZ, 2013). A função dos amuletos entre os membros do grupo Devlesa Avilan vai desde conceder proteção mágica a seu usuário a servir como meio condutor de incorporação, pois como já citado, quando o sacerdote incorporado passa por cada médium ele toca no amuleto destes e rapidamente entram no processo de incorporação.

Da mesma forma que acontece na incorporação do *cigano Pablo*, os médiuns apresentam uma performance corporal com torções no corpo. As crianças também recebem incorporações de entidades ciganas, mas sem o uso de bebidas alcóolicas e cigarros. Uma das participantes sempre me chamou atenção ao receber a entidade, ela era muito respeitada por todos e assim como o *cigano Pablo* chegava a dar ordens aos *Melichs*. Quando incorporada, esta entidade praticava ações como cochichar em alguns presentes, tocar nos cabelos, dar piscadas de olhos e era sempre muito alegre, dando risadas contagiantes, descobri posteriormente que a entidade ali incorporada era a *cigana Sulamita*, uma entidade mestra de portais.

Após todas as incorporações, o *cigano Pablo* convoca os presentes para o momento da dança. Importante frisar que todos os acontecimentos rituais na *masina* somente ocorrem quando ordenado pelo *cigano Pablo*. No ritual dos quatro elementos, executam-se as danças dos quatro elementos, sempre impulsionados pelos frequentes *Optchá!*, uma palavra romanês, língua cigana e significa Salve. É uma expressão semelhante ao *Olé!* espanhol, uma saudação bastante usada nas *masinas*. A dança é executada por mulheres e homens, sendo que a mulher possui importância maior na dança, pois a ela é delegado acessórios específicos que representam os elementos cultuados.

Na dança que representa o elemento fogo, uma entidade que está incorporada em uma médium do grupo, usa uma longa saia vermelha, cor que para os ciganos está associado ao fogo, ela aparece dançando com uma taça em cada mão, contendo pequenas velas acesas. Ao som da música, do bater das palmas e nos embalos dos *optchás*, a cigana executa giros e gestualidades sem deixar as taças caírem e nem as velas apagarem-se. Outra cigana aparece com uma flor, vestida de verde e faz uma apresentação de dança segurando a flor em sua boca, esta é a dança do elemento terra, em sua performance, ela bate fortemente no chão, abaixa-se e com suas mãos toca o chão parecendo tomar sua

energia e em seguida, outra cigana, vestindo uma longa saia azul e com uma jarra de água, dança e joga gotículas de água perfumada nos presentes, é a dança da água.

A cigana do elemento ar, veste saia branca e usa um véu colorido e em sua dança, faz movimentos circulares e em espirais com seu longo véu, e após sua apresentação, as danças são executadas em solos e duplas por todos os médiuns incorporados, ainda algo observado é que para os membros do grupo Devlesa Avilan, as cores possuem significados e neste ritual, as cores do vestuário das dançarinas foram escolhidas de acordo com os significados atribuídos a cada elemento natural.

Continuando o evento ritual, os oraculistas são convocados pelo *cigano Pablo* e são ordenados a se organizarem e a sentarem-se nos locais preparados para as consultas. Todos são instruídos a se prepararem para mais uma etapa importante no ritual - o oraculismo e as magias. Observei que nas consultas aos oráculos, dependendo da necessidade do consulente, os médiuns receitavam magias para atrair sorte e proteção com o uso de ervas tais como alecrim, arruda e canela, que deveriam ser preparados pelo próprio consulente, também se receitavam banhos para atrair prosperidade e boas energias, harmonizar ambientes e conquistas amorosas.

Após a organização dos oraculistas, *cigano Pablo*, sendo um mestre de portais, consulta a energia da pessoa e neste ritual, pediu para que todos fizessem uma fila para que ele consultasse a cada um, esta entidade consulta a energia da pessoa, não fazendo uso de cartomancia nem quiromancia, ele iniciava abraçando intensamente o consulente e proferindo bênção, beijando-lhe a mão e depois perguntando o que o consulente necessitava saber. Após realizar as consultas, ordenou que todos se servissem dos alimentos que estavam em um altar com esculturas e pinturas que mostravam imagens dos quatro elementos. Todos foram organizados e convidados a se servirem, quando todos se serviram e foram atendidos pelos oraculistas, as entidades desincorporaram dos médiuns e do sacerdote concluindo o ritual e finalizando a *masina*, por volta das vinte e duas horas e vinte minutos da noite.

Ao analisar o ritual dos quatro elementos é possível notar que este tem a função de venerar as forças dos fenômenos naturais, que para os membros do grupo, no momento da *masina*, não são apenas simples fenômenos, mas elementos espirituais divinizados que possuem poderes de intervir em certos assuntos de natureza humana e passíveis de aplicar punições caso sejam desagradados. Este evento ritual é realizado anualmente.

2.4.2 Ritual de Santa Sara Kali

Este ritual é praticado anualmente pelos membros do grupo Devlesa Avilan e durante minhas visitas às *masinas*, presenciei a realização desse ritual por três vezes e, aqui procuro descrever uma destas ocasiões. Esta *masina* foi aberta a um público maior, onde os convites foram divulgados pelas redes sociais. Trata-se do mais importante ritual para os membros do grupo e foi realizado no dia vinte e três de dezembro do ano de 2016, tendo seu início às 16 horas com o acendimento da fogueira fora da casa a qual permaneceu acesa até o final da *masina*.

No espaço sagrado desta *masina*, havia motivos decorativos com imagens de Santa Sara, estrelas e luzes de natal, já no altar principal havia uma escultura da imagem de santa Sara Kali rodeada de muitas frutas, como abacaxis, bananas, mangas, uvas, peras, maçãs, laranjas e melancias e flores de cores amarela e branca. Além do altar principal havia outro com perfumes a venda, sendo esses confeccionados pelos médiuns, além de pequenas imagens de santa Sara, leques abertos, taças contendo cristais, um narguilé, um punhal dentro de um vasilhame de vidro e uma bandeja com pães.

Figura 6: altar principal



Fonte: a autora

Figura 7: altar com perfumes



Fonte: a autora

Figura 8: detalhe do altar principal



Fonte: a autora

Figura 9: luzes natalinas



Fonte: a autora

Figura 10: leque, imagem de santa Sara e punhal



Fonte: a autora

Figura 11: detalhes da decoração



Fonte: a autora

Uma cadeira vermelha com design diferenciado encontrava-se próxima a caixa de som e somente o sacerdote Oswaldo sentava-se nesta, aos poucos as pessoas foram chegando à casa e os assentos foram sendo preenchidos. As dezesseis horas e quarenta

minutos, a casa se encontrava lotada e inicia-se o ritual e assim como os demais, este começa com a oralidade proferida pelo sacerdote Oswaldo Amarante, que explica quem foi santa Sara Kali. De acordo com o sacerdote, Sara Kali foi quem levou o conhecimento de Cristo ao povo cigano e que antes eles adoravam a deusa Kali na Índia, ainda segundo Oswaldo, Kali significa escuro, negro, e representa que os caminhos são escuros e os ciganos são a luz. Após a explicação, Oswaldo proferiu uma oração a santa Sara Kali e todos ouviram atentamente, a oração dizia:

Santa Sara de Kali, minha mãe protetora, que estais sempre ao nosso lado, eu te agradeço por todas as alegrias de minha vida, pela misericórdia de Deus. peço-te pelas forças das águas, pelo brilho dos cristais, conserva em mim toda a alegria. Que o brilho das estrelas e da lua possa iluminar os meus caminhos, minha vida e a vida daqueles que em ti confiam. Que o calor do sol aqueça todos os corações com amor e que sejamos todos abençoados e iluminados com a luz do teu doce semblante!
 “Amintorá!”(OSWALDO AMARANTE, 23/12/2016)

Todos responderam *Amintorá!*, esta expressão significa “Amém ou que assim seja” em romanês. Depois de realizada a oração, o sacerdote pediu que todos os presentes fechassem os olhos e fizessem uma oração pessoal em silêncio, pedindo as graças e a proteção de santa Sara Kali. O silêncio tomou conta do local, a música também foi pausada por aproximadamente três minutos. O sacerdote, em seguida, pediu que fosse servido a todos o *manjar*¹¹ de santa Sara Kali e também o *Cháyo*.

O segundo momento é marcado pela etapa das incorporações, o sacerdote pediu que as correntes fossem formadas, homens enfileirados na lateral direita e mulheres enfileiradas na lateral esquerda do altar principal, Oswaldo preparou-se para receber a entidade *cigano Pablo* colocando um lenço de seda estampado em sua cabeça, as mulheres que cuidam do local, levavam perfumes, cigarro e bebidas (elementos que estão sempre em circulação) a ele e da mesma maneira que nos outros rituais, ele começou a estalar os dedos e a contorcer-se, já no limiar da incorporação. Incorporado, *o cigano Pablo* ajeita seu lenço de cabeça sempre à frente do altar principal, com a imagem de santa Sara Kali e as vezes batia o pé direito com força no chão, dizendo em voz alta algumas frases em romanês que eram respondidas prontamente pelos médiuns que inclinavam suas cabeças para frente em sinal de reverência, *o cigano Pablo* saudava a todos com “boa noite!” e era respondido com palmas pela plateia.

¹¹ Dona Remédios, uma das participantes me informou que os ingredientes do manjar são: leite de coco, baunilha, açúcar, amido de milho, coco ralado, ameixas secas, ovos batidos em neve e raspas de limão.

O sacerdote incorporado iniciou as demais incorporações das correntes, começando pela masculina e de um a um, passou abraçando e tocando seus amuletos e estes iam recebendo as entidades sucessivamente, incluindo as crianças, após isso, foi a vez das mulheres e naquele momento, a mudança de comportamento era nítida, principalmente nestas, onde as mais tímidas, quando em incorporação as entidades começavam a sorrir freneticamente. Seus corpos se contorcem para trás e algumas médiuns chegavam a ficar na ponta dos pés, também alguns médiuns permanecem de olhos fechados por um longo tempo e as crianças ao receberem as entidades, ficavam com seus corpos cambaleando e seus olhos fechados enquanto que seus parentes ficavam sempre próximos temendo estas caírem ao chão.

No espaço dedicado a dança, havia uma grande escultura de santa Sara e todos que dançavam demonstravam estar dançando para ela. Uma mulher que recebe a entidade *cigana Sulamita* sempre ganhava destaque na dança e de acordo com alguns médiuns, esta quando em vida, foi uma cigana de origem espanhola, considerada a dançarina dos ciganos, era generosa, mas também muito geniosa.

Figura 12: imagem de santa Sara Kali



Fonte: a autora

Outra entidade de destaque na dança é o *cigano Wladimir* que incorpora em William. Este médium além de pertencer ao grupo, também frequenta as giras de umbanda, sendo conhecido como pai William de Ogum, mas nas *masinas* Devlesa Avilan, apenas recebe o cigano rei *Wladimir*. Esta entidade é chamada de rei pelo sacerdote por este ser bastante cultuado nas *Tsaras* ciganas. O *cigano Wladimir* era a segunda autoridade mais respeitada, depois de *Pablo* e de acordo com os interlocutores Jorge e Bia, o cigano Wladimir é músico violinista e em algumas *masinas* observei um violino na decoração, porém nunca presenciei o *cigano Wladimir* incorporado em William tocar o violino. *Sulamita* e *Wladimir* sempre dançavam nas *masinas*, as vezes, em dupla, neste ritual, outras entidades incorporadas nos médiuns também dançavam para santa Sara Kali.

Após muitas apresentações de dança, o *cigano Pablo* convocou a todos para a realização da magia de santa Sara para o ano que iria se iniciar. Todos os presentes foram exortados a ficarem em fila e esta acabou tomando conta do espaço. Sentado em sua cadeira, *Pablo* chamava cada participante da fila para se dirigir a ele e ajoelhar-se tocando seus pés, este por sua vez, os recebia com um forte abraço e beijava sua mão, em seguida, *Pablo* entregava uma noz apertando a mão do participante sobre esta, ao sair da fila, todos reservavam-se e seguiam as instruções dadas pelo *cigano Pablo*.

As instruções dadas pelo cigano Pablo eram que o convidado deveria mentalizar um desejo pessoal, além de meditar pedindo que santa Sara Kali realizasse este milagre no ano por vir. A noz representava os obstáculos à realização de um desejo muito aspirado pela pessoa, por isso, cada participante deveria romper a casca da noz mentalizando que tal ação representaria a quebra dos obstáculos, feito isso, dever-se-ia imediatamente comer o fruto da noz, mentalizando o triunfo do desejo alcançado com a ajuda de santa Sara. A noz simbolizava o obstáculo e ao comer a noz, o participante torna-se o destruidor do obstáculo, através do poder da divindade, santa Sara Kali, a confiança na magia levam-lhes a acreditar na consolidação do desejo, no ano seguinte.

O *cigano Pablo* deu ordens que fosse servido o *ponche* a todos os participantes, e para as crianças suco de uva, simbolizando o *ponche*. Passados alguns minutos, os médiuns oraculistas foram convocados a se organizarem para o início das leituras de quiromancia e cartomancia. As mulheres que cuidavam do espaço, prepararam os locais destinados as consultas, levando as entidades incorporadas nos médiuns e nas médiuns oraculistas pelas mãos até seus locais de atendimento, cada local contém uma vela acesa

e cristais de quartzo em volta e quando os médiuns se encontravam acomodados em seus lugares, foram organizadas as filas para atendimento.

Para ser atendido pelo médium, o consulente deve tirar os sapatos e ficar com seus pés no chão em frente ao médium, isso indica que o local em que a entidade se encontra é sagrado e o ato de tirar os calçados indica sinal de respeito, a entidade cigana incorporada no médium beija a mão do consulente e este também deve beijar-lhe a mão em sinal de respeito. O médium coloca perfume nas mãos do consulente antes de começar a leitura das cartas, a leitura inicia-se com uma pergunta sobre o que a pessoa deseja saber. Bia uma interlocutora que é médium e oraculista me falou em entrevista:

Segundo a tradição cigana, as cartas revelam o passado, o presente e o futuro, normalmente, os consulentes desejam saber sobre profissão, possíveis inimizades ou rivalidades e sobre futuros casos amorosos. Se a entidade cigana incorporada diz que a pessoa possui um inimigo, a gente receita uma magia específica para proteção, as vezes, acompanhada de banhos energéticos para afastar energias negativas. Quando o consulente procura por emprego, a gente faz a tiragem das cartas para saber os possíveis resultados e em seguida, ensinamos magias de abertura de caminhos para facilitar conseguir um emprego, se o problema é amoroso, as cartas são utilizadas para revelar a profundidade do problema. Se a pessoa está em busca de um amante, as cartas mostram as chances de encontrar um amor, depois a gente passa a receita de uma poção cigana do amor para encontrar a pessoa que fará par amoroso com o consulente, neste caso, nós indicamos a poção do amor para deixar a pessoa mais atraente. (BIA, 23/12/2016)

Enquanto os participantes estavam sendo atendidos pelos oraculistas, o *cigano Pablo* ordenou que as mulheres que cuidavam do local, servissem os alimentos como frutas e bolos e até o final da *masina*. Algumas entidades começaram a desincorporar, ou seja, a entidade cigana abandona o corpo e neste momento, as mulheres que cuidavam do local e estavam sempre observando tudo que acontecia, socorriam os médiuns que tinham dificuldades ao ser desligado da entidade. Por fim, o ritual é finalizado quando as entidades passam a desincorporar, acontecendo seu final as vinte e duas horas e trinta minutos.

2.4.3 Ritual de saudação ao clã Calón

Este ritual faz parte de uma série de rituais de saudações aos grupos étnicos ciganos ancestrais, sendo este o que se destaca em importância para o grupo, devido ao seu processo de identificação como Calóns. Neste ritual, observou-se a inserção de novos membros e uma nova particularidade que passou a fazer parte das etapas rituais das *masinas* Devlesa Avilan – o canto, que emerge em vários momentos dentro do evento

ritual. A *masina* descrita aconteceu em vinte e nove de outubro do ano de 2017, iniciando o ritual no horário de dezoito e quinze, aproximadamente.

Na limpeza do local foi possível observar a preocupação de não haver nenhuma sujeira e que nenhum lixeiro estivesse exposto no local, pois os membros constantemente falavam que as entidades Calón não aceitavam chegar a um local sujo. Na entrada da casa estava o pó cigano feito de sal grosso colorido, pimentas vermelhas e anis, formando um desenho de lua crescente e uma estrela, este é um símbolo de proteção da casa e devia ser reverenciado por todos que adentravam.

O altar principal do espaço sagrado, que fica no meio do ambiente da *Tsara*, estava ricamente decorado com a bandeira cigana como cortina atrás da mesa do altar. Encontrava-se também uma mesa com velas, taças, um punhal, uma imagem de santa Sara Kali e a frente da mesa, a cadeira que o *cigano Pablo* incorporado costuma sentar, ao lado da cadeira havia um pequeno banco, além de uma escultura em tamanho grande sobre a mesa representando a imagem do cigano *Pablo*, o patriarca do clã cigano Calón, segundo os interlocutores Dona Remédios e Thalita Dutra.

Em todas as *masinas* precisa ter a imagem do cigano Pablo, porque ele é o patriarca do grupo e ele gosta de ver que a gente arruma o local pra chegada dele. A imagem fica perto da cadeira do Oswaldo, porque é o lugar que o cigano Pablo fica pra dar conselhos quando chega, tudo tem que estar arrumado e limpo do jeito que ele gosta. (DONA REMÉDIOS, 29/10/2017)

Figura 13: pó cigano.



Fonte: a autora

Figura 14: mesa com objetos da simbologia associada aos Calóns.



Fonte: a autora

Figura 15: cadeira do sacerdote



Fonte: a autora

Os convidados, que nesta *masina* foram muitos, aos poucos começavam a se acomodar e o início aconteceu por volta das dezesseis e quinze da tarde. Oswaldo, o sacerdote cumprimentou a todos os presentes e iniciou o ritual com a oralidade,

inicialmente explicou que os Calóns trabalham¹² de acordo com os ciclos lunares, pois, a lua nova representa o início de tudo, a lua crescente dá força aos ciganos, enquanto que a lua cheia é a fase de maior aproximação com o sagrado.

A lua é um elemento simbólico importante para os ciganos, para eles, é o astro de maior relevância, estando associada às manifestações divinatórias e sua fase cheia é vinculada às divindades, ocasião em que são realizadas grandes festas de consagração, e reverência (LYZ, 2013). Os membros do grupo Devlesa Avilan consideram que a lua e suas fases podem interferir nos resultados de suas magias, sendo, necessário uma sintonia entre as magias ou o próprio ritual com a fase correspondente, devendo esta ser respeitada pois cada fase lunar exerce efeito sobre os rituais.

Após as explicações de Oswaldo, as correntes masculinas e femininas foram convocadas, ambas para as suas respectivas direções, direita e esquerda do altar principal. Inicia-se a próxima etapa do ritual com um canto e nesta ocasião, o canto antecede a etapa das incorporações. Segue a letra do canto:

O sacerdote canta:

“Oh venha ver”

As correntes cantam:

“Venha ver caravana chegar”

O sacerdote canta:

“Oh venha ver”

As correntes cantam:

“Acampamento cigano já vai começar”

Todos com palmas, cantam:

“Oh venha ver”

“Venha ver a vontade e a festejar”

“É cigano cantando, trabalhando, veio para te ajudar”

“É cigano cantando, trabalhando, veio para te ajudar”

“Oh venha ver”

“Venha ver caravana chegar”

“Oh venha ver”

“Acampamento cigano já vai começar”

“Oh venha ver”

“Venha ver a vontade e a festejar”

“É cigano cantando, trabalhando, veio para te ajudar”

“É cigano cantando, trabalhando, veio para te ajudar”

Após a oralidade e o canto, o sacerdote prepara-se para receber a incorporação, as mulheres que cuidam do local levam cigarros e bebidas a ele e como nas *masinas*

¹² Quando o sacerdote cita “trabalho”, este está referindo-se às práticas mágicas.

anteriores, na incorporação existem estalos de dedos e torção do corpo para trás. Ao receber o *cigano Pablo*, Oswaldo muda o timbre de voz, estende as mãos para que as mulheres coloquem perfume, elas também o ajudam a colocar o lenço de cabeça. Com a incorporação da entidade *cigano Pablo*, acontece novamente a oralidade, agora não é mais o sacerdote Oswaldo, mas o próprio *cigano Pablo*, que saúda a todos com “Boa noite” e exclama “salve os grandes Calóns!”. Percebi que ele fez alguns comentários de insatisfação, mas não direcionou a ninguém especificamente, fumando e bebendo, ele comentou “Calón traz quem quer ver e tira quem não é pra ficar!”.

Após as explicações do *cigano Pablo*, iniciou-se a etapa das danças. O *cigano Pablo* convocou uma jovem médium chamada Kaline para fazer uma apresentação de dança, esta médium é oraculista de cartomancia e faz parte do grupo de dança por eles criado, chamado de “bailado da salamandra”. Depois houveram mais apresentações, incluindo apresentações de Lizi Araújo, uma médium que é bailarina de dança do ventre fora das *masinas*. Em seguida, *Pablo* convocou as correntes e iniciou-se um novo canto, acompanhado de palmas. A letra do canto diz:

O cigano Pablo inicia cantando:

“Oh balançou, balançou”

Os demais cantam:

“O acampamento cigano”

“Oh balançou, balançou”

“Balançou mas não caiu”

“Oh balançou, balançou”

“O acampamento cigano”

“Oh balançou, balançou”

“Balançou mas não caiu”

“É madrugada, é madrugada e o galo já cantou”

“Mas os ciganos pedem força”

“Os ciganos pedem força”

“Ao seu favor”

“É madrugada, é madrugada e o galo já cantou”

“Mas os ciganos pedem força”

“Os ciganos pedem força”

“Ao seu favor”

“Oh balançou, balançou”

“O acampamento cigano”

“Oh balançou, balançou”

“Balançou mas não caiu”

Este canto acontece nos momentos das incorporações, logo após, o *cigano Pablo* passou tocando nos amuletos de cada médium da corrente e estes iam recebendo a incorporação, demonstrada pelas torções do corpo e com os olhos fechados. Alguns médiuns, no momento da incorporação demonstram uma performance corporal mais acentuada como Lizi, a dançarina, que ao receber a entidade, começa a tremer os dedos das mãos, fica na ponta dos pés e chega a fazer a ponte, total torção do corpo. A imagem abaixo mostra o momento da torção.

Figura 16: A médium Lizi em incorporação



Fonte: a autora

Uma novidade nesta *masina* foi a presença de malabares. O *cigano Pablo* ordenou que houvessem apresentações circenses que entreteram a todos os presentes. Quando o *cigano Pablo* desincorporar, o sacerdote colocou acessórios de vestuário diferentes, como um lenço de cabeça de cor verde. Novamente seu corpo passou a mesma performance de

movimentos do momento liminar de incorporação, mas desta vez o sacerdote recebeu a entidade *cigana Esmeralda*.

A *cigana Esmeralda* também faz parte do clã dos Calóns, possivelmente esta é a explicação para sua vinda, pois o ritual desta *masina* homenageou este clã. De acordo as palavras dos interlocutores, Thalita e Lizi, *Esmeralda* gosta de dançar e exibir muitas joias como colares, argolas e anéis, tem personalidade forte e está sempre de bem com a vida e seus médiuns são pessoas que gostam de fazer caridades e são muito carinhosos. Neste processo de incorporação da entidade, o corpo do sacerdote passa a expressar feminilidade, de acordo com os padrões de comportamento da mulher na cultura cigana, com gestualidades que a sociedade costuma atribuir como delicadas.

A entidade *cigana Esmeralda* saudou a todos e disse “jogue a carta sobre a mesa que a cigana vai ler!”, os médiuns cumprimentaram sua chegada e as mulheres cuidaram de tudo para que nada lhe faltasse. Uma sala da casa foi preparada para os atendimentos oraculistas e naquele momento, os oraculistas foram exortados a se direcionarem à ela. Na ocasião, um dos participantes colhia nomes de visitantes que desejavam consultar-se com os oraculistas e os colocava em um bloco de notas para este aguardar sua vez. Cada um tinha a oportunidade de escolher qual a mancia desejada e estes entravam na sala por ordem. A entidade *cigano Amureth*, incorporado no médium Emerson Mourão fez atendimentos em quiromancia. Primeiro ele pergunta se a pessoa é destra ou canhota, segundo *Amureth*, eles leem o futuro na mão usual da pessoa, pois é nesta que está o futuro e não se lê a outra mão porque nela estão as informações do passado da pessoa e não é permitido a eles lerem.

Esmeralda ordenou que fosse servido a poção do amor aos presentes. Uma das mulheres que cuidam do local, trouxe uma jarra grande com a poção para o pequeno banco que estava ao lado onde a cigana estava sentada, neste momento uma grande fila de participantes se formou. Uma das mulheres ajudantes colocava um pouco da poção em um copo e o dava à *cigana Esmeralda*, que recebia o participante da fila com um abraço forte e entregava a ele o copo com a poção, esta era constituída de abacaxi em calda com pimenta e pequenos pedaços de maçã. Nesta magia, a pessoa deveria ingerir a poção desejando solucionar um problema amoroso, a *cigana Esmeralda* despede-se e novamente o sacerdote recebe a entidade *cigano Pablo* e este permanece até o final da *masina*, após a finalização das leituras de quiromancia e cartomancia, as entidades desincorporaram dos médiuns sendo por último o *cigano Pablo* e assim finalizou-se o ritual as vinte e duas horas e vinte minutos.

Ao analisar o ritual de saudação ao clã Calón, nota-se que existe uma preocupação com a preparação do espaço considerando o padrão de sujeira/limpeza entre os Calóns, afirmando a identificação com o grupo étnico. Falar de sujeira do ponto de vista Calón é importante para compreender por que o grupo Devlesa Avilan adota certos critérios no que tange a sua forma de manter o local da *Tsara* puro dentro dos padrões Calón de limpeza. A sujeira jamais pode estar exposta no local em que as entidades Calón estarão presentes e movimentando-se pelo espaço da *masina*, pude observar certa vez repreensão do sacerdote do grupo quando observou um cesto de lixo no local antes do início do evento.

Mary Douglas (1976) discute que cada cultura possui suas próprias noções de impureza. Para a autora, a sujeira é essencialmente desordem, higiene e limpeza são rituais que propiciam a criação de ordem na vida das pessoas, a impureza é uma ofensa contra a ordem, eliminando-a organizamos nosso meio, portanto, na visão de Douglas, aquilo que se considera como sujeira, são apenas elementos precisos que em ocasiões precisas afligem a regra. A autora explica que as contradições pureza/impureza, limpeza/sujeira são partes, em que cada cultura é um todo em si mesma. As ideias de separar e purificar tem como principal função impor e sistematizar, mas isso varia de cultura para cultura. O que é limpeza para determinado sistema cultural é sujeira para outro, tudo dependerá de um padrão de regras a qual estão sujeitos os indivíduos pertencentes.

2.4.4 Ritual de saudação ao clã Boiash

O ritual descrito aconteceu no dia doze de novembro de 2017, iniciando as dezoito horas. A decoração do espaço consistia em algumas imagens de lua e sol em artefatos artesanais e alguns balões que simbolizavam o circo, já na entrada da casa estava o pó cigano, feito de sal grosso branco e pimentas vermelhas e ao seu lado um porta incensos. Outro símbolo que percebi na decoração é a mão de Deus, também chamado de a mão de *Tanit*, este símbolo é composto pela imagem de uma mão e sobre ela um grande olho azul que é considerado um amuleto de boa sorte.

No altar principal havia uma cortina roxa, uma imagem de lua e sol, a imagem de santa Sara Kali, um pote com sementes e sal grosso, velas, uma pequena carruagem de madeira e ao seu lado uma escultura com a imagem do *cigano Pablo* e ao lado do altar principal ficava a cadeira do sacerdote. Havia ainda, outro altar com uma escultura de santa Sara e produtos à venda, como velas artesanais, essências, perfumes, chaveiros com

cristais e sabonetes artesanais em forma de estrelas. Próximo ao jardim, há uma escultura grande da imagem de um preto velho, esta provavelmente pertence aos donos da casa que aos finais de semana funciona giras de umbanda. Ainda na decoração, havia uma mesa com velas, vasos com flores azuis, a imagem de santa Sara e comidas como maçãs do amor e pipocas.

Figura 17: pó cigano e o tanit.



Fonte: a autora

Figura 18: mesa com maçãs do amor.



Fonte: a autora

Figura 19: decoração da *masina*

Fonte: a autora

Figura 20: motivos decorativos



Fonte: a autora

O ritual é iniciado com a oralidade proferida pelo sacerdote, com suas explicações sobre os Boiachs que segundo ele, são conhecidos como os ciganos do circo e que diferentemente dos outros clãs, saíram da Índia para a Rússia, trabalhavam com circo e com animais como leões e elefantes e não utilizavam de forma recorrente as leituras da cartomancia e quiromancia. O sacerdote disse que estes ciganos viviam muito e quase nunca adoeciam, mas não mencionou os motivos para tal afirmação, afirmou também que

não fugiam de brigas e costumavam sempre a atacar e não se vestiam com a tradicional roupa dos ciganos em seu dia a dia, exceto em suas apresentações.

Ainda na oralidade, o sacerdote disse que o grupo Devlesa Avilan possui um médium, ainda em desenvolvimento, que recebe um cigano Boiash, que mais tarde descobri se tratar de Jorge Luís, e ele mesmo me contou que recebe o *cigano Hermes*, entidade do clã Boiash. As correntes masculinas e femininas são organizadas nas laterais do espaço, como de costume, e inicia-se o canto que se tornou símbolo dos momentos de incorporação, enquanto todos cantavam acontece a incorporação do *cigano Pablo*, este colocou um lenço verde em sua cabeça e foi até o pó cigano de proteção da casa onde ajoelhou-se e o tocou, em seguida, *Pablo* deu mais explicações sobre o clã Boiash, mencionando seu potencial como malabaristas e suas habilidades de manipular objetos malabares no ar com destreza.

A etapa da dança começou através da médium Thalita Dutra, que iniciou as apresentações, onde todos acompanham com o bater de palmas e com a expressão *Andalê* que quer dizer “avante”. Em seguida, mais apresentações de dança aconteceram e o *cigano Pablo* reforçou que o motivo de haver muitas apresentações de dança é que a principal função da dança para os ciganos é a limpeza de energias. Logo após, houveram apresentações circenses com um jovem malabarista que se apresentou para os presentes com bolas e cones, e muito aplaudido por todos.

O *cigano Pablo* sempre dizia “salve toda a trupe de Boiashs, que traz a bravura!” e pediu em seguida para todos da corrente levantarem e cantarem o canto já conhecido por todos. Nesta *masina*, diferentemente das anteriores, as incorporações das correntes demoraram um pouco mais para acontecer e seu de forma diferente pois em *masinas* anteriores, somente o *cigano Pablo* ajudava os médiuns a incorporarem as entidades ciganas, desta vez o *cigano Pablo* chamou um casal de médiuns e os abraçou, tocou em seus amuletos e eles imediatamente receberam a incorporação das entidades, em seguida, estas incorporadas pegavam os demais médiuns para dançar e o seguravam e estes iam também recebendo as entidades, incluindo as crianças.

O *cigano Pablo* pediu para que os *melichs* estendessem tapetes para que os oraculistas se posicionassem, pois as leituras de cartas e das mãos iriam começar. Desta vez, havia um pequeno caderno onde eram anotados os nomes dos consulentes e o tipo de leitura, para que houvesse controle e ordem no atendimento de cada participante. Passou-se a ser cobrado a quantia de 20 reais pela leitura e participação da *masina*. Segundo os médiuns, a entrada de convidados nas *masinas* passou a ser cobrada, pois eles

desejam ter um espaço próprio, já que o atual pertence ao centro espírita pai Joaquim de Angola. Depois dos oráculos, foi servida salada de frutas a todos os presentes, pipocas e maçãs do amor, tipicamente encontradas em circos e que simbolizam o clã Boiash, depois que os oraculistas finalizaram seus trabalhos e todos os presentes estavam servidos, houve a desincorporação das entidades, chegando o ritual ao seu término, esta *masina* encerrou-se por volta das vinte e duas horas e quinze minutos.

O que chama atenção neste ritual é que cada ingrediente presente em comidas e na decoração possui um significado simbólico, além disso os objetos simbólicos (os amuletos dos médiuns) podem intermediar a performance do corpo no momento da incorporação, todas as ações rituais conduzem à conexão com o divino.

2.4.5 Ritual de saudação ao clã Budari

O ritual aconteceu na *masina* que se realizou no dia vinte e seis do mês de novembro do ano de 2017 e teve início por volta das dezoito horas e quinze, quando todos os participantes estavam acomodados. Nesta *masina*, a decoração do espaço teve como temática o antigo Egito, havendo muitos motivos egípcios, como esculturas da deusa gato Bastet e da deusa Ísis, além de muitas serpentes de madeira, animal sagrado para os antigos egípcios, no jardim, haviam pequenas pirâmides, representando as famosas pirâmides de Gizé, no Egito e uma grande serpente de madeira em uma árvore, já no altar principal, havia um caixote de vidro contendo areia e pequenas esculturas de sarcófagos, pirâmides, da deusa Isis, cristais e velas, além de uma escultura de santa Sara Kali, taças e lenços de cabeça que seriam usados pelo sacerdote, perfumes e telas de pintura florais, ainda havia um Narguilé, que segundo Emerson, um dos interlocutores, é um objeto que simboliza os clãs árabes e aparentemente é usado apenas como símbolo decorativo nas *masinas* Devlesa Avilan, pois nunca presenciei alguém usá-lo para fumar.

Dois bancos serviam como suportes para esculturas com a imagem do *cigano Pablo* e a deusa Bastet, uma mesa, um pouco mais distante do altar principal continha cristais e sabonetes artesanais produzidos pelos médiuns e encontravam-se à venda. Na entrada da casa estava o pó cigano de proteção do local, que desta vez estava ornamentado com sal grosso, areia, uma pequena estatueta de santa Sara Kali, uma pequena pirâmide e muitos cristais, todos dentro da vasilha, embaixo havia uma serpente de madeira.

Figura 21: pó cigano.



Fonte: a autora

Figura 22: esculturas representando cigano Pablo e a deusa Bastet.



Fonte: a autora

Figura 23: taça com cristais



Fonte: a autora

Figura 24: decoração do jardim



Fonte: a autora

Observa-se na decoração do ambiente das *masinas* do grupo Devlesa Avilan, uma taça contendo cristais, para os médiuns, as gemas são utilizadas contra maus espíritos, contra má sorte e para preservar a saúde e até para conectar-se as entidades, Thalita e Bia, ambas médiuns do grupo, me explicaram que as pedras de cor escura, do cinza ao negro são consideradas energéticas, como os cristais ônix e a turmalina negra e dada a importância destas pedras, os amuletos de alguns médiuns possuem cristais.

Na etapa da oralidade, Oswaldo, o sacerdote diz que nesta *masina*, o grupo Devlesa Avilan procurou trazer retratações da cultura egípcia, deixando o ambiente

agradável para receber os ciganos de luz desta etnia, além de explicar extensamente sobre a importância do grupo Devlesa Avilan para este trabalho. Disse ele:

O Devlesa Avilan surge como uma necessidade de espalhar e de viver a cultura cigana, já estava se deturpando e se acabando, então por conta disso, as Tsaras de ciganos de sangue liberaram para que os gadjés, que são ciganos de alma, não de sangue, fizessem parte dessa cultura e filosofia cigana. Nós do templo Devlesa Avilan temos por missão resgatar almas que estão em escuridão e pessoas que estão desorientadas. Muitos ciganos de alma, jovens, velhos e crianças que são apaixonados pela cultura cigana já foram ciganos em outra vida e por não conhecerem o povo cigano que vinham através dos portais da umbanda, as pessoas acabavam não se identificando e por causa disso, os portais foram abertos a nós e passamos a resgatar essas pessoas, passamos a trabalhar e a vivenciar como povo, os nossos ancestrais ou até mesmo nós quando éramos encarnados na roupa cigana, quando éramos andarilhos. (OSWALDO AMARANTE, 26/11/2017)

Ainda na oralidade, o sacerdote conta que os Budari vieram diretamente da Índia e chegaram ao Egito e se deslumbraram com tamanha riqueza de cultura que lá havia. Os Budari aprenderam a manusear os cristais porque os egípcios, principalmente os nobres, usavam muitos colares confeccionados com turquesa e outros cristais além de muitos símbolos, como a cruz ansada, o olho de Hórus dentre muitos outros, os ciganos adaptaram-se a cultura egípcia e aprenderam com os sacerdotes da época, tanto o esoterismo egípcio, quanto o artesanato de joias.

Sendo um povo de cultura diferente, foram perseguidos juntamente com os Judeus, segundo as palavras do sacerdote, que continuou afirmando que na época os Judeus eram escravos e os ciganos por serem um pouco mais espertos em algumas situações conseguiam se sobressair, mas muitos acabavam na escravidão juntamente com os Judeus. Para o sacerdote essa informação não se encontra na história por causa do preconceito aos ciganos e sua condição nômade, ainda que muitas ciganas aprenderam a dança do ventre e levaram isso pra outros locais, para outras cidades, para outros países, elas levaram essa forma de se apresentar e de se movimentar na dança.

Foi citado que o grupo Devlesa Avilan tinha cinco médiuns que recebem entidades ciganas Budari apontando quem eram estes, sendo um deles, Emerson Mourão que incorpora a entidade *cigano Amureth*. Continuando a explicação, o sacerdote disse que os médiuns não são pessoas que vivenciaram e viveram todas as experiências no Egito antigo, eles são médiuns que possuem uma ligação com o cigano que viveu naquela época, o cigano de luz abraça o médium para que este seja o porta voz dele, e através dele

consiga realizar suas curas, dar seus conselhos e fazer os seus encaminhamentos. Em seguida o sacerdote diz:

“Viva os Budaris”

Todos respondem:

“Viva”

O sacerdote diz:

“Salve o povo guerreiro”

Todos respondem:

“Salve”

A oralidade ainda continuou com o sacerdote explicando que na época, os Budaris não conheciam santa Sara Kali. Ele diz:

Nessa época eles não tinham ciência de santa Sara de Kali e nem de nosso senhor Jesus Cristo porque eles viveram bastante tempo antes dele e santa Sara de Kali foi quem levou as palavras de Jesus ao povo cigano, é por isso que ela é bem respeitada. Santa Sara abençoou a todos os ciganos, ela profetizou, ela evangelizou também, na forma dela, de que ela conheceu diretamente nosso senhor Jesus Cristo e ela acreditou que realmente seria um caminho para a felicidade através dos mundos espirituais e antes de santa Sara de Kali prestar assistência aos médiuns, eles acreditavam em uma deusa que também era chamada Kali, a deusa indiana Kali. Isso gerou muitas confusões porque Kali quer dizer escuro, é negro e representa os caminhos da vida a serem trilhados, que são escuros e os ciganos com sua sabedoria iluminam esses caminhos. (OSWALDO AMARANTE, 26/11/2017)

A partir daí aconteceu o início do canto *“oh venha ver”* e o sacerdote entra em processo de incorporação, com os mesmos movimentos corporais de torção e ao receber o *cigano Pablo*, entidade anfitriã da *masina*, saúda a todos e os médiuns se ajoelham, todos em suas correntes, em suas respectivas direções, *Pablo* troca seu lenço de cabeça por outro de cor diferente, ato que acontece várias vezes durante a *masina*. As mulheres que cuidam do local, rapidamente levam bebidas em uma taça dourada para ele, enquanto este saúda o pó cigano de proteção a casa, que fica em sua porta de entrada, inicia-se o outro canto *“oh balançou”* e todos levantam para cantar, ainda organizados nas correntes e após o canto ajoelharam-se novamente. Os conselhos que o *cigano Pablo* diz referem-se a normas que facilitam a boa convivência com os outros, como procurar fazer o bem e não desejar fazer atos que prejudiquem os outros, evitando inveja e acessos de ira na família e no trabalho.

As dançarinas do grupo *“bailado da salamandra”* são convocadas e cada uma delas recebe uma benção do *cigano Pablo*, com abraços e beijos nas mãos. Nesta *masina*

também se tocavam músicas árabes, a dança começa com uma apresentação em trio, de duas mulheres e um homem, ao som de palmas e *optchá*¹³. Desta vez muitos casais dançam, homens e mulheres das correntes dançam em duplas, as apresentações de dança deixam o ambiente festivo, mas o *cigano Pablo* sempre deixa claro que a alegria é característica do povo cigano, mas não é a principal função da dança cigana e sim a limpeza das energias.

Alguns médiuns receberam o amuleto de incorporação, mas antes disso, foram saudados por todos e chamados para dançar pelo *cigano Pablo*, um dos médiuns que irá receber o amuleto parece estar apreensivo, mas aparentemente contente, ele é chamado pelo cigano Pablo que coloca um lenço dourado e o amuleto no médium, todos começam a cantar. Na incorporação das entidades, após a incorporação da corrente masculina, *cigano Pablo* chama uma das ciganas e pede para que esta organize a corrente feminina a sua frente, todas se dão as mãos e *Pablo* pega um pouco de areia do caixote de vidro que encontrava-se no altar principal e joga nas médiuns da corrente, em seguida ele toca em cada uma e elas começam a se retorcer e automaticamente a receber as entidades ciganas. Algumas caem ao chão e seu corpo começa a tremer no momento da incorporação, mas imediatamente recebem ajuda e assim, depois de todos receberam as entidades, começam a dançar, novamente muitos perfumes são distribuídos para os médiuns que recebem principalmente nas mãos.

Cigano Pablo foi desincorporado de Oswaldo e este recebeu um espírito cigano do clã Budari, mas não foi revelado seu nome, este reúne os médiuns que recebem entidades ciganas do mesmo clã para conversar, já os oraculistas se preparam para os trabalhos de cartomancia e quiromancia em uma sala especial. Cada oraculista possui uma vela acesa no momento das consultas, fazendo menção as salamandras, gênios do elemento fogo. Neste momento é distribuído frutas e pão sírio a todos os presentes, assim como são colocadas duas garrafas de *Cháyo* e uma garrafa de suco contendo abacaxi e outros ingredientes, que ficaram disponíveis a todos os presentes da *masina*.

O ritual é encerrado quando os oraculistas terminam os atendimentos e quando as entidades passaram pela desincorporação, onde o final se deu as vinte e duas horas e quinze minutos. Percebo neste ritual, que há uma preocupação por parte do grupo, um árduo exercício em produzir um resgate do passado. Foi possível observar nesta *masinas* que quando o sacerdote usava a palavra clã, o fazia para indicar um grupo antepassado de

¹³ *Optchá*, em romani é uma expressão de aplauso, sempre pronunciado em voz alta, durante uma apresentação de dança.

uma etnia cigana. Tudo girava em torno de um tempo passado, um exemplo que cito é quando o sacerdote, na etapa da oralidade, explica que este clã é muito antigo e que ainda não conheciam santa Sara Kali, por existirem antes de Cristo.

2.4.6 Ritual de saudação ao clã Louvari

O ritual que descrevo aconteceu no dia dez do mês de dezembro do ano de 2017, este foi o último ritual do ano em vigor e nesta *masina* o espaço estava decorado com muitos objetos artesanais dourados, sendo que no altar principal havia um grande símbolo de formato pentagrama e ao fundo se encontrava uma cortina dourada, havia um símbolo da roda cigana, uma bola de cristal, a escultura de um cavalo e uma pequena carruagem de madeira, todos esses objetos simbólicos foram colocados para representar o clã a ser homenageado, também existia uma escultura de santa Sara Kali e lenços de cabeça. Perto do altar principal, encontravam-se pequenos baús, cerca de cinco, todos abertos e alguns contendo moedas.

As moedas simbolizam prosperidade e proteção, sendo usadas para afastar energias negativas e atrair riquezas e equilíbrio associando à riqueza material e espiritual (cara e coroa), sendo que para os participantes do grupo, a cara representa o ouro físico e a coroa o espiritual, as moedas estão presentes em magias nos rituais do grupo e são usadas contra energias negativas e para atrair sorte financeira.

Próximo ao jardim do local, havia uma mesa farta com alimentos que eram quindins de vários sabores e em especial havia um dourado, doces como *o manjar de santa Sara Kali* e *o quindim de ouro*, símbolo do clã Louvari, também são apreciados pelo sabor, mas para os membros do grupo, sua simbologia é mais forte, podendo apenas ser ingeridos em seus rituais determinados e sempre acompanhados de meditação e pedidos a serem atendidos, portanto, são considerados pratos mágicos.

Haviam ainda, muitas frutas e com grande variedade, como mangas, abacaxis, maçãs, laranjas, maracujás e outras, além de um pote de sementes e sal grosso e uma vasilha moranga com salada de frutas. Perto do pó cigano de proteção da casa, haviam bancos de madeira com esculturas de gesso com imagens de ciganas, potes de metal de cor dourado e esculturas do *cigano Pablo* além de incensários. Na decoração, cujo espaço estava iluminado com pequenos refletores, também haviam representações de enormes cartas de baralho, além de um grande banner com a imagem de santa Sara Kali e com o slogan “A padroeira do povo cigano”.

Figura 25: baús com moedas



Fonte: a autora

Figura 26: mesa com *quindim de ouro*

Fonte: a autora

Figura 27: decoração da *masina*

Fonte: a autora

Antes do início do ritual, enquanto os convidados tomavam os assentos, todos os médiuns, incluindo o sacerdote se organizavam para serem fotografados juntos para as redes sociais do grupo. Depois, o sacerdote deu início a *masina*, agradecendo a presença de todos e iniciando sua explicação oral sobre quem foram os Louvari também conhecidos como o clã do ouro. De acordo com o sacerdote, estes são reconhecidos por suas magias de abertura de caminhos e a leitura dos oráculos é algo marcante em sua reputação, este clã viveu por muito tempo na Rússia e depois seguiu para a Europa. De acordo com as explicações do sacerdote, *Manolo* foi um patriarca e um dos primeiros ciganos a saírem da Índia e seguirem para a Rússia, era um líder e guiava cuidadosamente seu clã e como entidade passou a um portal de umbanda e começou a desfazer trabalhos de ordem maléfica, passando a ser respeitado por outros espíritos.

A etapa do canto inicia-se com o já conhecido “*oh balançou*” e em seguida, o *cigano Pablo* incorpora no sacerdote, que coloca um lenço em sua cabeça, *Pablo* vai até o pó cigano, ajoelha-se e abre um pequeno pote, neste momento, todos os médiuns da corrente se ajoelham e o *cigano Pablo* saúda a todos. Os médiuns da corrente levantam-se e começam a cantar novamente, enquanto isso *Pablo* troca o lenço de sua cabeça e coloca seu chapéu. Em seguida começa a dar explicações sobre o clã Louvari, com uma oralidade mais poética, dizendo que os Louvari trazem o ouro em suas bolsas de couro, recebendo aplausos dos participantes com *optchá!*. Todos os presentes se sentam para

escutar as palavras do *cigano Pablo*, que alternando seu tom de voz, ora mais baixa, ora mais alta, diz:

A alegria se põe sobre a tristeza, assim sou eu, assim cumpri minha vida. Felicidades vem de amar a todos, tragam isso pra vida de vocês também e observem a melhora da vida de vocês, até a saúde melhora. Muitos desencarnam por aí, por estresse, por ódio. Quantos desejam ser traídos, desejam ser traídas, procuram, colocam na cabeça, só para sofrer. Falta alguma coisa, não é o cômico que não tem dado, é a espiritualidade. Nesse templo abençoado por Deus, eu tenho trazido para vocês conselhos. Vocês não são perfeitos, ninguém é perfeito. Aceitem o pecado de vocês, sobrevivam e tirem de vocês a raiva, o ódio, sobrevivam! (CIGANO PABLO, 10/12/2017)

O *cigano Pablo* ordena que aumentem o volume da música. Todos se levantam e as apresentações de dança iniciam-se, muitas apresentações acontecem em solos e em duplas e após a dança, iniciam-se as apresentações de malabarismo circense, *Pablo* agradece a todos e pede para ver mais apresentações malabares, o que é prontamente atendido, depois *Pablo* despede-se de todos e em seguida, este desincorpora e o sacerdote retira-se para o interior da casa permanecendo ausente por um tempo. Houveram mais apresentações de dança, com as mulheres médiuns dançando em círculo, sendo que este foi um formato de dança que ainda não havia presenciado entre o grupo Devlesa Avilan, em minhas visitas as suas *masinas*. As correntes são organizadas novamente e Emerson, um dos médiuns, pede que estes fiquem de joelhos e que a consulência, ou seja, os demais presentes, fiquem de pé para receber a chegada do *cigano Manolo* que está incorporado no sacerdote.

O sacerdote retorna e senta-se em sua cadeira de costume, seu timbre de voz aparenta de um idoso, também está vestido com roupas diferentes do habitual, usando um manto dourado comprido e fumando um cachimbo, os interlocutores Emerson e Thalita, disseram que o manto dourado representa o ouro dos Louvari e que o *cigano Manolo* é um velho *Barô* que possui o dom da oratória, que viveu muito quando encarnado e isso lhe trouxe o conhecimento da natureza humana.

O *cigano Manolo* começa a dar explicações orais sobre o poder das palavras e cita alguns exemplos e segundo ele, quando alguém chama outro por “desgraçado”, algo é retirado da pessoa que chamou; quando alguém chama outro de “infeliz”, este pode ter uma tristeza ou até depressão; quando alguém chama outro de “danado”, um espírito ruim se aproxima do maldizente. *Manolo* diz que cada palavra atrai um mal para si e as vezes um espírito ruim também se aproxima e por isso todos deveriam refletir sobre suas palavras.

O médium Jorge Luís, que incorpora o *cigano Hermes*, passou por cada um dos convidados perguntando se estes queriam receber uma benção e ter um desejo assistido pelo *cigano Manolo*, mas para isso era necessário ter uma moeda dourada para que a magia funcionasse, todos deveriam estar com uma moeda dourada em suas mãos, enquanto isso, Emerson o médium que incorpora uma entidade cigana árabe, pediu para que todos os presentes guardassem seus celulares, pois, segundo ele, a frequência dos celulares atrapalham a presença da entidade.

A corrente masculina foi formada em fila diante do *cigano Manolo* e todos receberam um abraço e aconselhamentos particulares deste e depois chega o momento da magia da moeda, assim chamada por eles, consistia em que cada grupo de consulentes era direcionado a formar um semicírculo a frente do *cigano Manolo*, a ordem dos grupos era de cinco pessoas e de joelhos no semicírculo, cada um abraçava o cigano e este lhes orientava a fecharem os olhos e pedir em silêncio que seu maior desejo pudesse ser realizado e ao mesmo tempo, dever-se-ia apertar a moeda com as mãos próximas do peito e depois *Manolo* aspergia fumaça de seu cachimbo em cada um, enquanto permaneciam de olhos fechados, passados alguns segundos e às ordens de *Manolo*, deveriam sacudir a moeda nas mãos e jogá-la aos pés da entidade, daí os participantes levantavam e vinham mais cinco consulentes. Depois de decorrido um tempo, *Manolo* devolveu a moeda a cada um dizendo que o desejo seria atendido.

Após todos serem atendidos, a corrente feminina foi chamada a se ajoelhar próximo ao *cigano Manolo* e este sacudi moedas que estavam em suas mãos e expirou fumaça em cada uma das médiuns e estas ajoelhadas, começaram a performance de incorporação. Os demais começaram o canto “*oh balançou*”, acontecendo o mesmo com a corrente masculina. Depois de alguns aconselhamentos aos médiuns, *cigano Manolo* pediu para Emerson, que ainda não havia recebido entidade, acompanhar as ciganas incorporadas a sala de leituras para iniciarem as consultas aos oráculos.

Aos poucos todos os médiuns receberam as entidades e em alguns, o *cigano Manolo* tocava no amuleto do médium, tocava em seu peito e em sua testa e o médium inclinava-se para trás em processo de incorporação da entidade, o *cigano Manolo* pediu que o *quindim de ouro* fosse distribuído a todos, mas que ao comer, o participante deveria mentalizar o mesmo pedido da magia da moeda, pois esta era uma comida encantada. Após isso, o *cigano Manolo* desincorporou de Oswaldo e este recebeu novamente o *cigano Pablo*, percebi que alguns médiuns sentiam dificuldade para desligar-se de sua entidade e era preciso o *cigano Pablo* ajuda-los neste processo. Como descrito nas

masinas anteriores, nesta a finalização se dá após a conclusão do ritual com a desincorporação das entidades, que se deu por volta das vinte e duas horas e vinte minutos.

Os rituais acima descritos possuem algumas semelhanças entre si. Estas semelhanças acontecem por exemplo, na oralidade que é o momento em que o sacerdote inicia o ritual explicando sobre os clãs homenageados pelo grupo, as entidades e sobre as divindades santa Sara Kali e os elementos por eles reverenciados, embora as explicações sejam diferentes, dada a natureza do ritual, tais explicações estão sempre presentes. Dentre os rituais descritos acima, o canto foi outro elemento percebido que se repete nos rituais de saudação aos clãs ancestrais. As incorporações são repetidas em todos os rituais, sempre começando pelo sacerdote e depois pelos demais médiuns do grupo, ainda cito a dança que se repete várias vezes em um mesmo ritual e em todos estes, tendo como função principal a limpeza das energias da *Tsara*. Outro elemento que se repete em todos os rituais, são as magias que podem se apresentar no decorrer do evento, como a magia de santa Sara Kali, descrita no segundo ritual ou associada com oraculismo, que também se constitui como parte do ritual e que acontece em todos os rituais descritos. Por tudo isso, foi possível perceber que os rituais se constituem de etapas que se repetem em todos eles, uma análise mais profunda destes rituais será realizada no capítulo seguinte deste trabalho.

CAPÍTULO III

3-REFLEXÕES SOBRE OS RITUAIS DO GRUPO DEVLESA AVILAN.

Neste capítulo pretendo analisar reflexivamente os rituais do grupo Devlesa Avilan, fazendo um quadro comparativo dos elementos que se repetem e os que não se repetem nos eventos. Além disso, reflito sobre o processo de construção do ritual, pois ao longo da pesquisa pude perceber que os elementos ou partes que compõem a estrutura do ritual passou por um processo de construção para chegar ao que se apresenta hoje. A análise é realizada a partir da ideia de experiência religiosa, dentro da proposta de Turner (2013) sobre o drama social.

Segundo Turner (2013), a antropologia da performance é de suma importância à antropologia da experiência. O modelo de drama social elaborado por Turner, é constituído por quatro momentos cruciais à experiência do indivíduo: ruptura, crise e intensificação da crise, ação reparadora e desfecho. O autor descreve cinco “momentos” que constituem a estrutura processual de cada experiência vivida: primeiro, algo acontece no nível da percepção do indivíduo; segundo, imagens de experiência do passado são evocadas e delineadas; terceiro, emoções associadas aos eventos do passado são revividas; quarto, o passado articula-se ao presente e em quinto, a experiência se completa através de uma forma de expressão e é nesta etapa onde a performance se evidencia, completando a experiência. Analisando este modelo, é possível associar a experiência religiosa do grupo Devlesa Avilan a esta proposta do autor, pois, no ritual do grupo a experiência se realiza pela performance.

Turner descreveu e analisou a estrutura das propriedades simbólicas dos Ndembu e segundo ele, estas eram empiricamente objetos, atividades, relações, acontecimentos, gestos e unidades especiais no contexto do ritual. Ao analisar comparativamente, é possível sugerir que para o grupo Devlesa Avilan a bandeira e a fogueira agregam ações representadas em sua formação e são concebidos como emblemáticos sendo portanto, símbolos dominantes do grupo, uma vez que, um símbolo dominante é uma unificação de significados que possuem qualidades análogas e de fato podem estar associadas ao pensamento, enquanto que os símbolos instrumentais são constituintes de determinados propósitos ostensivos de um ritual (TURNER, 2008).

Entre os símbolos primordiais produzidos pelo homem estão as cores e suas representações, Turner ao analisar a simbologia das cores, as classificou de acordo com o ritual Ndembu executado, por exemplo, o ritual da árvore do leite e suas implicações com a cor branca e a árvore *Mukula* associada ao sangue com a cor vermelha. Para isso, levava em consideração que os elementos significativos do sentido de um símbolo são correlacionados com o que ele faz e com o que se faz com ele, para quem e por intermédio de quem, ele percebeu que as cores branco e vermelho apareciam certamente como opostos em determinadas situações nos rituais Ndembu. Este par de cores opostas também possuíam significados, entre os Ndembu, o branco era associado ao leite e o vermelho ao sangue. Turner focou-se na tríade de cores branco-vermelho-preto. Os Ndembu acreditavam na materialização dos poderes destas cores, tais como as árvores que tinham sua seiva vermelha ou branca, ou tinham frutos brancos ou pretos.

O autor diz que das três cores, o branco é o símbolo dominante, o vermelho é ambivalente, mas o preto seria a sombra, que oposta às outras duas cores representa a morte, a esterilidade e a impureza. Cada uma dessas cores, em diferentes sociedades, dispõe de um leque de conotações. O vermelho costuma ser um símbolo universal do sangue e na simbologia das cores de nossa cultura brasileira, o preto está associado ao luto e a morte, por isso costumeiramente, não usamos preto em um casamento, pois este é um ritual de passagem onde se deseja o início de uma vida nova ao casal, mas é usado em funerais, onde se representa a própria morte.

Uma breve investigação dos sentidos atribuídos pelos membros do grupo, estão relacionadas às cores vermelho e preto, que respectivamente, indicam oposição. Quando passei a observar os rituais das *masinas* do grupo Devlesa Avilan, percebi a existência de uma classificação de oposição nas cores entre os membros do grupo. Eles usam muitas cores, mas a cor vermelha tem destaque entre eles, que a consideram a cor sublime da alegria dos ciganos, enquanto que a cor preta a eles é proibido seu uso, seja na decoração ou no vestuário, pois para eles esta cor simboliza negatividade, pode-se ordenar uma série de pares ambivalentes, do tipo: bondade/maldade; sorte/má sorte; vida/morte; ser visível/obscuridade. Este tipo de disposição revela claramente que quando as cores são consideradas em seu contexto ritual, estas se manifestam como contrárias, no esquema do pensamento dos participantes do grupo, mas este conceito só é válido no ambiente das *masinas*, pois os membros do grupo comportam-se como pessoas comuns em seu dia a dia e portanto usam a cor preta normalmente.

Alfred Gell (2014), ao analisar o ritual *ida*, entre os Umeda, observou que sua pintura corporal codifica referências ao ciclo da vida, em que as cores preta e vermelha formam polaridades distintas e antagônicas. A cor preta, para os Umeda, representa a velhice, enquanto que a cor vermelha está associada à juventude. O sistema de ritual Umeda usa a cor para codificar a idade mediante a veracidade da natureza. Ao nascer, o Umeda possui pele avermelhada e cabelo acobreado, que vai gradativamente mudando, se tornado preto. Em suas performances rituais, os *casuares*, homens dançarinos mais velhos, pintam-se com a cor preta, representando a “pele velha” associada a guerra e a cadáveres. Já os *peixes neófitos*¹⁴, dançarinos adolescentes, recebem uma pintura toda da cor vermelha e representa uma “pele nova”, que significa o nascimento. No grupo Devlesa Avilan este esquema de oposição é representado não através de pintura corporal, mas pela vestimenta dando preferências a um vestuário vermelho por representar vida, além de outros atributos positivos para o grupo, enquanto que o preto por representar a morte e outros adjetivos negativos é evitado por estes.

As crenças nos objetos simbólicos e nas cores entre os participantes do grupo é tão intensa, que na ótica dos participantes, a própria cor do cabelo pode receber interferência de uma entidade cigana. Cito como exemplo uma conversa entre duas mulheres participantes, em que uma dizia que por vezes tentava clarear seus cabelos com tintura loira, mas não tinha êxito pois sua cigana de luz desejava que ela permanecesse com os cabelos escuros, este é um detalhe tratado pelas mulheres do grupo com seriedade, como estava visitando as *masinas* com frequência, eu mesma fui exortada a deixar meus cabelos crescerem para me adaptar ao visual cigano feminino.

Do mesmo modo em que os pés são nossas raízes na terra, os cabelos são nossas raízes no céu. Os cabelos são como antenas que às vezes nos permitem captar mensagens. E quando os cabelos e os pés estão juntos, quando a cabeça e os pés estão juntos, simbolizam um momento de *conjunctionis*, como dizia Jung. Uma conjunção, uma união de opostos, uma integração entre o céu e a terra. (LELOUP, 2015, p. 32)

Apesar desta situação se referir a um princípio religioso, pode trata-se do “comportamento do cabelo” da forma como Leach (1983) lhe confere a expressão, em que o cabelo é um símbolo universal, o autor cita que para os antropólogos “os rituais de cabelo têm associações simbólicas” (LEACH, 1983, p.144). Entre os membros do grupo

¹⁴ Na cultura Umeda, em seus atributos místicos, o peixe está associado à reprodução.

Devlesa Avilan, o cabelo é um símbolo que representa a conexão entre o médium e sua entidade.

Outro ponto que destaco é que alguns aspectos da religiosidade do grupo Devlesa Avilan são semelhantes ao grupo étnico Calón, como a crença em santa Sara Kali e os critérios de pureza e impureza, chamada de *mahrimé*¹⁵ e por isso, a princípio cheguei a pensar que o fenômeno ali observado se tratava de um processo de identificação, sendo identificação definida como:

A identificação é, pois, um processo de articulação, uma suturação, uma sobredeterminação, e não uma subsunção. Há sempre ‘demasiado’ ou ‘muito pouco’ – uma sobredeterminação ou uma falta, mas nunca um ajuste completo, uma totalidade. Como todas as práticas de significação, ela está sujeita ao ‘jogo’ da *différance*. Ela obedece á lógica do mais que um. E uma vez que, como num processo, a identificação opera por meio da *différance*, ela envolve um trabalho discursivo, o fechamento e a marcação de fronteiras simbólicas, a produção de ‘efeitos de fronteira’. Para consolidar o processo, ela requer aquilo que é deixado de fora – o exterior que a construiu. (HALL, 2014, p. 106)

Hall (2014) chama atenção ao fato de que a identificação não é uma norma de conduta, mas um reconhecimento por afinidade. Como Hall diz, a identificação é construída a partir do reconhecimento de alguma origem comum, partilhadas com outros grupos ou pessoas que possuem o mesmo ideal, com isso ocorre o natural fechamento decorrente da fidelidade do grupo em questão. Entretanto, refleti que partir desta perspectiva analítica poderia me levar ao essencialismo e por esta razão, passei a buscar outra perspectiva de interpretação daquele fenômeno. A questão era como os membros do grupo Devlesa Avilan se viam no ritual, a partir daí percebi que este grupo é formado por pessoas que gostam de pensar a si mesmas como ciganos, o que dizem, fazem e pensam a respeito de si mesmos, no ritual, gira em torno de uma autoafirmação de serem ciganos, não se trata de um problema de identidade, o que existe é um processo de aceitação que para eles é imanente.

Frente ao exposto, refleti que o que faz do grupo Devlesa Avilan se identificarem como ciganos é o fato de que na incorporação eles passam a ter a sensação de não serem *gadjés*, não ciganos. Diante disso, entendo que a definição da identidade cigana está intimamente relacionada aquele que se autodeclara e se autoidentifica baseado em suas próprias convicções, vivências e relações sociais com os demais do grupo, traduzido no que eles chamam “ser cigano de alma”. Estes se identificam com a ciganidade através da

¹⁵ *Marihmé* é uma palavra em romanês que significa impuro.

espiritualidade, recebendo espíritos ou entidades ciganas com os quais “supostamente” se relacionam e assim o exprimem através da performance nos rituais, eventos que são momentos para compartilharem o pertencimento a esta condição, que com um olhar mais profundo é possível chegar a perceber uma condição de ciganidade.

O termo “ciganidade” é utilizado por muitos autores, dentre eles, Cunha (2013), que pesquisou sobre ativismo cigano discutindo ações e contextos a partir da comunidade cigana de Condado, no estado da Paraíba, no processo de reconstrução de sua identidade étnica, o autor utiliza o termo para evidenciar os elementos essenciais da cultura cigana. Concerne aqui pensar sobre o termo ciganidade tratado por Ferrari (2010) que aparece mais ligado ao fazer do que ao ser, sendo um termo usado, neste sentido, para indicar o “fazer-se cigano”, portanto, uso o termo ciganidade para designar o comportamento dos participantes nas relações emergidas da performance do grupo Devlesa Avilan no ambiente da realização das *masinas*.

3.1 Etapas do ritual das *masinas* Devlesa Avilan.

Os rituais são tipos especiais de eventos, “há uma ordem que os estruturam, um sentido cujo propósito é coletivo e uma percepção de que eles são diferentes” (PEIRANO, 2001, p. 8). Os eventos rituais atualizam cosmologias e são por elas orientados, pois o ritual faz parte de uma cosmologia e sua eficácia deriva do caráter performativo do rito. A performance conduz os participantes a experimentar intensamente o evento através de seus meios de comunicação, ou seja os ciclos rituais (TAMBIAH, 1985). Ao observar as *masinas* Devlesa Avilan, percebi que estas apresentam eventos que possuem uma ordenação que a estrutura, são etapas que são repetidas em todos os eventos rituais realizados.

As etapas rituais presentes nos eventos Devlesa Avilan sofreram alterações no decorrer desta pesquisa, “mudanças e transformações não são inimigas do ritual” (PEIRANO, 2003, p. 30), pois as transformações e modificações da estrutura são motivadas pela prática intencional do sujeito ou grupo, priorizando-se a ação da prática sobre a estrutura (SAHLINS 2008). As mudanças que percebi incluíram novas etapas rituais como o canto e a cafeomancia como uma nova modalidade de oraculismo, novos integrantes do grupo, novas formas de incorporação, além da inclusão de malabaristas na parte mais lúdica da *masina*. Percebi, também a partir da observação atenta, que o ritual possui etapas que se repetem em cada evento: oralidade, canto, incorporações, dança, oraculismo e magia e que estas partes do ritual não seguem necessariamente a ordem,

sendo, portanto, fluidas e algumas delas podem acontecer mais de uma vez no mesmo evento, como por exemplo, a oralidade e a dança.

3.1.1 Oralidade

O ritual é constituído de etapas em que há padrões de palavras e atos, é um complexo de palavras e ações e o enunciado das palavras já é considerado um ritual (LEACH, 1995), a oralidade é normalmente a primeira etapa do ritual das *masinas* do grupo e geralmente acontece no início com o sacerdócio explicado, em um segundo momento quando acontece antes das incorporações e em um terceiro momento, quando as entidades explicam algo do ritual. Ao iniciar a *masina*, dependendo do ritual em realização, o sacerdote discursa sobre o que é ser cigano, sobre quem foi santa Sara Kali e sobre os costumes tradicionais dos ciganos, a oralidade costuma se repetir de duas a três vezes em uma mesma *masina* e em momentos diferentes, como os aconselhamentos proferidos pelo *cigano Pablo* já incorporado, que na maioria das vezes, que direciona o ritual. Quando o sacerdote recebe outra entidade cigana, esta, às vezes, também costuma dar explicações, por exemplo, sobre seu clã de origem. No ritual, a oralidade faz parte da “ação performativa”, pois esta é um atributo intrínseco que permite comunicar e fazer, sendo o ritual um sistema cultural de comunicação simbólica constituídos por ordenações e padronizações de palavras e ações, a ação ritual é performativa (TAMBIAH, 1985).

Quando se fala em sociedades ágrafas, sabe-se que estas fazem a transmissão oral de sua cultura de geração para geração, que é o caso dos grupos étnicos ciganos. Entre os médiuns do grupo Devlesa Avilan a oralidade é importante para seus eventos rituais, especialmente para se entender o andamento deste na *masina*, ou seja, o que se pretende realizar no ritual, pois a oralidade no contexto de uma tradição, embora se tenha o escrito, precisa ser reproduzido oralmente, isso é especialmente verdadeiro no caso do conhecimento religioso (GOODY, 2012). O autor afirma que a oralidade é importante no contexto religioso, embora possa haver a escrita, considera-se o modo de transmissão oral um veículo potencializador da manutenção da memória ancestral.

Durante a *masina*, muitas expressões faladas do idioma romanês como *opcha* e *andalê*, são ditas na maioria das vezes em forma de aplausos nas apresentações de dança, além disso, os membros do grupo Devlesa Avilan, ao atenderem pedidos de seus consulentes executando os procedimentos da magia, invocam os espíritos ciganos e fazem preces verbais, usando termos linguísticos típicos do idioma romanês.

Em uma das primeiras *masinas* que participei, durante as incorporações, todos os médiuns incorporados estavam falando no idioma espanhol, a princípio fiquei a me questionar por que esta manifestação ocorreu naquela *masina*. Tempos depois, Oswaldo explicou que tal manifestação aconteceu por causa da visita das entidades pertencentes ao clã Calón, de origem ibérica. Isto não aconteceu nas *masinas* seguintes, por mim frequentadas. Esta situação remete a algo que Csordas trata como um fenômeno cultural e está associado a uma forma de louvor, que pode ser falada em um ritual coletivo, a ausência do componente semântico na glossolalia denota o significado gestual da linguagem, de maneira que o sagrado se torna claramente definido na experiência corporificada (CSORDAS, 2008).

O falar em línguas é uma declaração ritual de que os seus oradores moram em um mundo sagrado, já que o dom da linguagem ritual é uma dádiva de Deus. Arrancar a dimensão semântica da glossolalia não provoca uma ausência, mas antes o arredamento de uma cortina discursiva para revelar os fundamentos da linguagem na vida natural, enquanto ato corporal. (CSORDAS, 2008, p. 129)

A fala é um gesto com significado intrínseco, contrariamente à noção de fala como expressão do pensamento, nesta ótica, a fala não representa o pensamento, pois este é apenas embrionário até ser pronunciado, a fala é um ato ou gesto fonético, sendo uma realidade fenomenológica enquanto linguagem (MERLEAU-PONTY, 1999).

A importância da oralidade para o grupo Devlesa Avilan está na transmissão de saberes e conhecimentos sobre sua religiosidade, percebo que o processo de transmissão oral que ocorre nos rituais do grupo produz a manutenção e a disseminação de saberes tradicionais deste que devem ser considerados num contexto de interações socioculturais e, portanto, educativos. Assim como nos Xavantes estudados por Laura Graham (2002) que pesquisou sua tradição oral e os terreiros de candomblé por Márcio Goldman (2003), que privilegiam a oralidade, no grupo Devlesa Avilan também essa característica é percebida.

3.1.2 Canto

O canto é outra etapa do ritual que apesar de hoje ser parte constitutiva deste, só foi inserido recentemente passando a ser um dos momentos importantes do ritual, pois percebo que parece se configurar como porta de entrada para as incorporações, ou seja, este antecede as incorporações das entidades nos médiuns do grupo Devlesa Avilan. O canto é iniciado pelo sacerdote e seguido pelos demais membros do grupo e é

acompanhado do bater de palmas. Em visitas às *masinas* identifiquei dois tipos de canto executados nos rituais, um destes seria um canto de preparação para a chegada das entidades e o outro trata-se do chamado das entidades e as letras de ambos seguem a mesma temática, a exaltação do povo cigano.

A intenção do canto em um ambiente em que se reverenciam ciganos é propiciar a chegada das entidades ciganas, que de acordo com as crenças do grupo Devlesa Avilan, foram ciganos verdadeiros em vida, praticando todos os costumes e tradições de sua cultura, morando em acampamentos e chegando em suas caravanas em muitos lugares diferentes.

As canções desempenham um papel importante na cultura oral e pode ser incluído em rituais e sempre ajudam a coordenar o trabalho em ação, portanto, música e canto são importantes nos rituais (GOODY, 2012). Nas *masinas* Devlesa Avilan percebe-se esta importância, pois no decorrer de todo o evento ritual, o canto e a música são fundamentais no ambiente pois as músicas contribuem na execução da dança e o canto conecta-se à etapa da incorporação, além de serem expressões da própria religiosidade. As músicas são tocadas em aparelho de som e algumas poucas vezes foi ao vivo, tocadas e cantadas por um médium chamado Benício Bem, que incorpora a entidade *cigana Dara*.

Observa-se a existência do canto em outras religiões. A importância do canto e do bater palmas para acompanhar o toque dos atabaques juntamente com quem comanda os trabalhos é essencial na umbanda, todos estes elementos colaboram para se criar um vínculo entre os umbandistas e o plano espiritual, nas giras de umbanda, as palmas e cantos ritmados auxiliam na composição do ambiente. Em outras religiões, como as evangélicas, o canto é concebido para seus participantes como cânticos sagrados com o objetivo principal o louvor de adoração a Deus, ainda outro exemplo, é o canto no catolicismo, executado na celebração das missas e em procissões, que algumas vezes são acompanhados de violões e teclados.

3.1.3 Incorporações

A etapa crucial do ritual são as incorporações, momento muito aguardado pelos médiuns do grupo, durante o trabalho de campo, observei que a incorporação inicia-se com o sacerdote que recebe o patriarca do grupo, a entidade *cigano Pablo* e em algumas vezes, o sacerdote no momento da incorporação da entidade, estala os dedos, este ato é semelhante ao que acontece na umbanda quando os médiuns estão em processo de incorporação.

As incorporações das correntes são as ocasiões em que mulheres e homens recebem as entidades, ocorrendo nas suas devidas posições, onde mulheres ocupam o lado esquerdo do altar principal e os homens, o lado direito, lembrando que corrente é o termo usado para indicar a ordem de estarem enfileirados de acordo com a lateralidade de gênero. Ao refletir sobre a polaridade religiosa, a mão direita é comumente associada ao sagrado, ao divino e a esquerda ao profano e impuro e em muitas culturas o homem está ligado ao sagrado, ao lado direito e a mulher ao profano e portanto ao lado esquerdo, assim, o universo estaria dividido em dois mundos contrários, em que tudo possui seu oposto, uma categoria social sendo o reflexo da religião, a atividade ritual se orientaria de acordo com esses dois polos, onde cada um desempenha uma função essencial no ritual (HERTZ, 2016).

As crianças, ao receberem as entidades ciganas, comumente, mantem seus olhos fechados e seus movimentos são mais contidos que nos adultos, seus corpos apenas pendem para os lados, caminham pouco e estão sempre com algum parente que supervisiona no receio de que estas caiam. As crianças em estado de incorporação bebem suco de uva ao invés do *ponche*, pois este possui teor alcóolico. O suco de uva para as crianças simboliza o *ponche*, bebida indispensável por ser sagrada no ritual.

O uso de cigarros e bebidas alcóolicas, segundo o sacerdote, é feito para facilitar a incorporação, pois, sendo espíritos puros precisam da impureza para encarnarem. A ideia de puro como correspondente ao sagrado pode ser relacionada a ideia de perigo ao qual o homem está exposto, que poderia romper uma ordem, a pureza, esse perigo é a impureza, tudo que não se encaixa nesse princípio de ordem é considerado impuro. É neste contexto que surge o ritual, sendo uma intervenção necessária para a reestruturalização da pureza e a reiteração ao sagrado. Temos, portanto, uma redefinição das relações puro/impuro, pois o rito de purificação tem a função de reconstruir a integridade do domínio da pureza. Obviamente que, o rito não procura aumentar a zona do puro em detrimento à zona do impuro. A purificação funciona como restauração de uma ordem estabelecida (DOUGLAS, 1976). A ordem no ritual do grupo Devlesa Avilan, acontece quando através da impureza dos corpos dos médiuns, a pureza das entidades é estabelecida, redefinindo as relações de puro/impuro onde o puro necessita do impuro para existir naquele momento.

O sacerdote incorporado deu explicações sobre o uso do cigarro e das bebidas nos rituais dizendo que o corpo dos médiuns precisam beber e fumar para se sujar, para que os espíritos ciganos possam tomar conta do corpo do médium, pois já atingiram a pureza

espiritual, entretanto, diferentemente dos adultos as crianças não fumam mas também incorporam. Refletindo sobre esta situação, surge um questionamento: se a ingestão de bebida alcoólica e o uso de fumo são condições dadas para a incorporação das entidades, como podem as crianças receber a incorporação sem o uso de tais meios? Goffman (2002), nos ajuda a analisar tal questão quando afirma que um indivíduo pode estar convencido do seu ato ou executar uma performance cínica, entretanto este é um ponto de vista do autor, pois de acordo com os participantes do grupo, a performance é fruto de um desenvolvimento mediúnico.

Alguns médiuns sentem dificuldades para se desligar das entidades, sendo necessário que o cigano Pablo interceda, alguns médiuns apresentam uma aparente mudança de personalidade após receber a entidade, alguns que mostram ter mais timidez demonstram serem mais descontraídos. Neste sentido, ressalta-se que os rituais transformam os indivíduos, permanente ou temporariamente, este adquire uma personalidade binária, ocorrendo a apropriação de uma nova personalidade de acordo com a relação deste indivíduo com o ato ritual (SCHECHNER, 2012).

O sentido das incorporações no ritual se dá a partir da importância que é através destas que os médiuns do grupo recebem entidades, que segundo eles, são ciganos de luz, de forma que sua ciganidade encontra-se neste momento em sua plenitude, sendo que a função do ritual é proporcionar este momento aos participantes, sendo este estágio de grande interesse para os médiuns do grupo, pois trata-se da fase liminar onde eles deixam sua condição anterior *gadjé* ou “não cigano” e passam a ser ciganos, voltando a sua condição anterior, na maioria das vezes, somente ao final do ritual.

Para os médiuns, do momento da incorporação até seu final, seus corpos são o receptáculo para a entidade e portanto é a entidade cigana que se faz presente no ritual, agindo de acordo com sua cultura e este comportamento é o que chamo de ciganidade. Nesta fase, as entidades manipulam o corpo do médium através de uma relação energética entre o espírito comunicante e este. Isto permite que as atividades que o espírito queira realizar, incluindo a comunicação, sejam feitas de maneira funcional.

3.1.4 Dança

O papel da dança em cerimônias religiosas, não é uma simples atividade lúdica, mas parte integrante de um importante investimento social associado ao cerimonial religioso (EVANS-PRITCHARD, 2014). Em uma análise sobre a dança dos Azande,

Evans-Pritchard afirma que a dança fazia parte do ritual religioso, a dança, entretanto, é apenas um dos componentes que constituem a complexidade do ritual religioso.

Para os participantes do grupo pesquisado, a principal função da dança é a limpeza de energias e por causa disso, a dança é uma etapa da estrutura ritual que sempre se repete em uma *masina*. Outras funções citadas pela entidade patriarca do grupo sobre os tipos de dança cigana, são:

- dança do descarrego
- dança de energia
- dança do amor
- dança de limpeza

Foi possível identificar a diferença destas danças através dos movimentos executados em cada uma. A dança de descarrego, segundo os médiuns do grupo, tem como objetivo afastar má sorte e perseguições, é uma dança em que o principal movimento está no bater os pés na terra com força; a dança de energia, que tem por função energizar a aura, considerada como a força espiritual da pessoa, sua diferença em relação as outras danças está no uso de acessórios como véus e leques. A dança do amor, que refere-se a uma dança mais sensual para reforçar relações amorosas entre casais, tem como característica ser dançada entre casais; já a dança de limpeza é executada para reafirmar que a principal função da dança como etapa ritual é a limpeza espiritual do local, pois os membros do grupo Devlesa Avilan, referindo-se aos convidados, acreditam que nas *masinas* podem haver pessoas convidadas que emanem energias negativas e que a dança retira tais energias e contribui para o local permanecer sagrado. Sua principal característica está na grande quantidade de giros. A alegria é expressa na dança pois como costuma ser dito pelo sacerdote do grupo, os ciganos são pessoas alegres e iluminados, mas esta não é a principal qualidade da dança, por se tratar de uma *masina*, uma ocasião cerimonial.

A dança é o retrato dinâmico da história humana, ela nos relata a experiência do entusiasmo, da presença plena e atemporal que une o ser humano com o divino, a dança é mais do que mera reflexão espetacular, nela o espírito continua a viver e, pela repetição da forma transmitida pela tradição, liberta-se novamente e se manifesta no prazer (WOSIEN, 2002). Nas danças de cunho ritual sagrada, como a dança cigana e as danças de matriz africana, o contato físico direto com a terra é o meio de comunicação mais

eficiente com os elementos da natureza referenciando o mundo dos ancestrais, pois o corpo torna-se o meio e a forma de expressão para a comunicação sagrada (SABINO E LODY, 2011). A sociedade imprime suas características no corpo, e isso é de grande importância para se entender o corpo na dança cigana, que constitui-se de uma manifestação cultural e expressão de religiosidade, cada movimento possui um significado místico e espiritual dessa sociedade.

Ocorrem os mesmos movimentos corporais tanto no trabalho quanto na veneração religiosa, conquanto difira a sua significação em ambas as instâncias. Na dança, pelo movimento que o homem atinge a harmonia total entre corpo e alma. (LABAN, 1978, p.24)

Os grupos ciganos costumam reverenciar os quatro elementos naturais, fogo, terra, água e ar e em seus acampamentos costumam construir pequenos altares dedicados à santa Sara Kali e aos quatro elementos que para esta cultura são considerados sagrados e estão presentes em suas danças, cada um desses elementos naturais possui um objeto cênico na dança e estão associados a diferentes significados místicos (LYZ, 2013). Estas informações foram observadas no grupo Devlesa Avilan, pois estes dedicam um ritual aos elementos naturais e utilizam objetos cênicos como o leque e o véu para referenciar o elemento ar, taças com velas para o elemento fogo, flores para a terra e jarra com água para este elemento, todos os elementos cênicos possuem uma função mística na dança cigana expressando singularidade de sua cultura e reverenciando o sagrado.

Os ciganos costumam manter postura imponente e mantém a cabeça sempre erguida ao dançar, assim como o bater dos pés no chão, pois os pés ao tocarem a terra se comunicam com a ancestralidade (LYZ, 2013). Para os participantes do grupo Devlesa Avilan é pelo toque das plantas dos pés com o chão que o corpo adquire a condição de expressão para a realização da dança. Durante o trabalho de campo percebi que as características gerais da dança executadas tanto por homens e mulheres do grupo Devlesa Avilan, são: a postura sempre ereta, o caminhar frequentemente com a cabeça erguida, demonstrando elegância; o olhar profundo sem jamais desviá-lo do parceiro; os giros sempre largos e precisos, no caso das mulheres, destacando os movimentos da saia, e as palmas que afastam as energias negativas para longe.

Os movimentos femininos são executados com o mexer dos ombros e a inclinação da cabeça para trás, chamando a atenção para os cabelos, que devem ser longos e soltos. Os braços e as mãos movimentam-se em várias direções: na frente do corpo, levantados

em direção ao alto da cabeça, nas laterais do corpo e assim por diante, já os punhos, as mãos e os dedos possuem uma característica peculiar de girar e insinuam a captação de energias enquanto que os movimentos masculinos são mais firmes e precisos, seu olhar deve ser marcante e as palmas são mais fortes.

A leitura das partes do corpo com base na simbologia de algumas culturas, em muitas tradições, os pés recebem atenção especial, pois estão ligados à purificação quando lavados em água. Os Dervixes, por exemplo, acreditam que o ato de lavar os pés purifica o ser de toda sujeira que o caminho deixa neles e dos erros de rebelião, constituindo-se portanto, uma obrigação e ato de agradecimento e compaixão a Deus, portanto os pés seriam o meio de escutar a Terra (LELOUP, 2015). Analisando as mãos e seu simbolismo, pode-se afirmar que em determinadas práticas orientais se pratica os *mudras*, que são gestualidades rituais das mãos e dos dedos, como exemplo, na dança indiana *Odissi* em que os gestos simbólicos vão além de uma função estética (LELOUP, 2015).

A dança passou a ter tanta importância entre os membros do grupo Devlesa Avilan, que foi criado um grupo de dança chamado “bailado da salamandra”, responsável pelas apresentações nas *masinas*, com a função ritualística e subordinada as orientações do *cigano Pablo*, mas que também se apresentam em festivais e eventos na cidade com danças de cunho mais lúdico. O grupo formado recentemente conta com a participação de quase todos os médiuns, homens e mulheres e impulsionadas pela música cigana, as danças incluem os formatos em solos, duos, trios, grupos e danças em roda, incluindo a participação das crianças médiuns. Portanto, dentro do ritual a dança possui a função de limpeza das energias negativas do ambiente, representa de fato a purificação com a preocupação de que a *masina* esteja sempre envolta de energias positivas e por isso é executada várias vezes em um mesmo ritual.

Figura 28: grupo “bailado da salamandra”



Fonte: a autora

3.1.5 Oraculismo e Magias

O oraculismo é uma das últimas etapas do ritual e normalmente acontece antes das desincorporações das entidades no final da *masina*. Durante o ritual acontecem três tipos de oráculos: a leitura de cartas ou cartomancia, a leitura das mãos ou quiromancia e a leitura da borra de café, também chamada cafeomancia e em algumas situações há a leitura da energia, esta última consiste em o médium incorporado com a entidade, tocar na pessoa e dizer aspectos de sua personalidade e lhe dar conselhos sobre o que pode acontecer no futuro do consulente, mas esta atividade só é realizada pelos mestres ciganos de luz, ou seja, somente por médiuns que recebem o *cigano Pablo*, a *cigana Sulamita* ou outra entidade que seja mestre de portais.

As entidades ciganas quando incorporam fazem uso de oráculos, que para eles, são recursos da adivinhação indispensáveis para se alertar sobre enfermidades e sobre perigos iminentes, e ainda advertir sobre ações de bruxaria sobre a pessoa. Observamos semelhanças entre os oráculos e os adivinhos na sociedade Azande, quando Evans-Pritchard (1976) observou a importância dos adivinhos entre os Azande, para eles, os oráculos faziam parte de sua vida cotidiana e tinham como principal, o oráculo do veneno ou o oráculo das térmitas e combatiam a bruxaria com o uso destes oráculos reparando os danos causados por ela. Os membros do grupo Devlesa Avilan, ao fazerem uso de seus

oráculos acreditam poder prever presentes ou futuras situações de bruxaria e com a magia, podem proteger ou destruir a bruxaria lançada à vítima.

3.1.5.1 Cartomancia

A leitura das cartas é realizada em cartas de baralho temático, específico com imagens que remetem aos ciganos e suas simbologias e que a combinação entre estas resulta na resposta da pergunta feita pelo consulente. O tarô cigano ou baralho cigano é composto por 36 cartas que são lidas pelo conhecimento do significado de cada carta, a associação intuitiva e a percepção do tarólogo para responder às questões apresentadas. De acordo com Thalita, uma das interlocutoras, as cartas são constituídas de quatro naipes, as cartas do naipe de copas do baralho cigano têm relação com o elemento água e representam as emoções e a vida afetiva, já as de ouro, estão relacionadas ao elemento terra e representam ganhos, dinheiro e bens materiais. As cartas do naipe de paus tem relação com o elemento fogo e associam-se a força, criatividade e imaginação, já as cartas com o naipe de espadas relacionam-se ao elemento ar e referem-se a mente e aos aspectos racionais do consulente, além das cartas de naipes, existem as principais cartas do baralho cigano, que possuem imagens de objetos e animais com significados que variam de acordo com a combinação das cartas vizinhas.

“Os profissionais do sagrado” (CALVELLI, 2011) usam técnicas divinatórias do baralho cigano que estão acoplados a símbolos mágico-religiosos capazes de oferecer uma linguagem interpretativa que permite ao consulente exprimir e vivenciar experiências afetivas e conflituosas, essas técnicas divinatórias do baralho cigano acontecem por intermédio destes profissionais que sempre fazem perguntas ao consulente para comparar as respostas com as mensagens dos oráculos. A manipulação das cartas são construídas ao longo do diálogo entre consulente e cartomante, constituindo-se uma prática interativa realizada mediante as interpretações que as cartomantes fazem das tiragens das cartas, sempre percebendo os três planos que envolvem o consulente, as características pessoais, a vida social e o plano espiritual, em sintonia com as interpretações que os consulentes fazem de suas próprias vidas (CALVELLI, 2011).

Nesta parte do ritual, os consulentes devem retirar seus sapatos ao se aproximarem do cartomante e sentar-se à sua frente, em seguida o cartomante pergunta o que o consulente deseja saber, mistura o bloco de cartas e as divide em dois blocos para depois o consulente escolher algumas, sendo que estas estão com as faces voltadas para baixo, as cartas escolhidas são organizadas na tiragem e depois suas faces são viradas para cima,

a leitura acontece de acordo com a combinação entre estas. Segundo os oraculistas do grupo Devlesa Avilan, é possível saber aspectos da vida de um consulente pela leitura da combinação das cartas, como por exemplo, se aparece a carta da cigana junto a carta da montanha, significa que a pessoa tem muitos problemas na vida, neste caso o oraculista prescreve magias simpáticas para cessar tais problemas. Outro exemplo é, se na leitura aparecer a carta do rato junto a carta que representa a pessoa, indica que ela costuma pegar coisas que não a pertence, também são indicadas magias para sanar este problema.

Este simbolismo é importante para o grupo pois, segundo eles, um bom leitor de cartas é aquele que consegue interpretar o que cada figura contida na carta significa assim como a combinação destas, o estudo da cartomancia é fundamental para um médium que recebe uma entidade cigana. Embora a leitura do baralho cigano, no ritual, seja realizada pelos médiuns estando incorporados, em sua condição *gadjé*, fora do ritual, eles aprendem a leitura das cartas, entretanto, na *masina*, somente médiuns incorporados fazem a leitura. Para o ritual esta etapa é importante, pois é nesta que os membros do grupo acreditam que as entidades ciganas, através dos médiuns, praticam seus saberes mágicos, interagindo com visitantes, que não são membros do grupo, sendo esta etapa a mais almejada por estes.

3.1.5.2 Quiromancia

A quiromancia é um método ou oráculo de adivinhação baseado na leitura das mãos. Os membros do grupo Devlesa Avilan acreditam que através da quiromancia, é possível descobrir o passado, a personalidade, problemas amorosos, de saúde e predizer o futuro de uma pessoa e possui um sistema de leitura das principais linhas das mãos: a linha da vida, a linha da cabeça e a linha do coração.

Entre os membros do grupo Devlesa Avilan, acredita-se que a quiromancia, assim como a cartomancia tem a capacidade de predição ao futuro e o processo de leitura acontece pela análise das três principais linhas. A primeira é chamada de linha do coração, que é relativa a vida amorosa e a maneira de se relacionar socialmente, a linha da cabeça é a segunda linha de leitura da mão. Esta revela o temperamento do consulente e está ligada a mente e a memória, já a terceira linha é a linha da vida, nesta estão as informações como doenças, transformações e acontecimentos marcantes na vida do consulente.

A prática da leitura das mãos se concentra em sua grande maioria no domínio feminino, embora haja homens no grupo Devlesa Avilan que também praticam esta mancia. Para os oraculistas do grupo, essa prática acabou se tornando um dos aspectos

que mais identificam os ciganos e os distinguem do restante da sociedade. Os membros do grupo chamam de “dom” a habilidade de ler o futuro nas mãos. “A habilidade de ler o destino na palma da mão é vista como um dom excepcional, que se soma à capacidade de intervenção na vida futura” (FERRARI, 2010, p. 188). O cruzamento entre a expectativa do consulente e a performance do oraculista produzem uma interação singular durante a prática da quiromancia.

3.1.5.3 Cafeomancia

Os oraculistas do grupo Devlesa Avilan também praticam o oráculo da cafeomancia ou leitura da borra de café. Essa prática consiste em o consulente pegar uma xícara com café, fechar seus olhos, sentir o odor do café, soprá-lo e em seguida tomá-lo, depois o médium fará uma pergunta e baseado na resposta do consulente ele procura predizer seu futuro, baseando-se na forma de como ficou a borra do café na xícara. Nas últimas *masinas* que participei, a cafeomancia passou a fazer parte das práticas oraculistas do grupo, de forma que os consulentes eram separados em três filas de atendimento, cada uma para o oráculo escolhido, cartomancia, quiromancia e cafeomancia. É válido ressaltar que, além dos atendimentos realizados durante os rituais das *masinas*, os médiuns também atendem via rede sociais, nestas últimas, o consulente marca um dia específico para este atendimento, em um dia em que não há *masina*. Todas as atividades de oráculos são cobradas, sejam elas realizadas de forma presencial durante a *masina* ou de forma virtual, via rede social.

Existem muitos motivos que levam um consulente a procurar oráculos, um motivo seria pela insatisfação frente à outras esferas de conhecimento, como a ciência, a tecnologia, a política, entre outras, que nem sempre resolvem todos os problemas da vida e ainda outro provável motivo poderia ser o que Calvelli (2011) chama de “consenso social”, em que as práticas que consistem o repertório destes oraculistas fazem parte de um consenso de que existem poderes como o feitiço, a inveja e maus espíritos capazes de alterar a ordem da vida estabelecida como normal, definido quais males existem pelo consenso social, cabe ao oraculista, através das técnicas mágico-religiosas proporcionar instrumentos simbólicos para deter os males que afligem e restabelecer o equilíbrio da vida do consulente (CALVELLI, 2011).

Entre os participantes do grupo Devlesa Avilan, observou-se a existência de uma estreita relação entre as práticas divinatórias e as práticas mágicas, ou seja, por um lado o indivíduo almeja conhecer seu futuro, mas por outro pode recusar aquilo que este lhe

reserva e para alterar o percurso deste futuro a seu desejo, ele recorre à magia. “Magia é um complexo de crenças e práticas em que indivíduos privilegiados, os mágicos, podem agir sobre as coisas de uma maneira diferente da ação habitual dos outros homens” (SOUSTELLE, 1936, p. 34). A princípio poderíamos ser levados a associar a magia à degradação do sagrado, por esta servir de intervenção entre o homem e sua pretensão de forçar uma divindade a satisfazer sua vontade, entretanto a magia pode ser concebida como a influência do sagrado através de símbolos que o exprimem, contribuindo para a própria aproximação do indivíduo com o sagrado.

As magias são praticadas em muitos dos rituais nas *masinas*, como a magia de santa Sara para o ano novo, a magia da moeda e a poção do amor, do qual as exponho na descrição dos rituais. Outras magias são receitadas pelos oraculistas quando sentem que precisam ajudar um consulente, ou ainda, quando um visitante vai a *masina* e os procura para obter ajuda para algum problema que o aflige, as pessoas normalmente os procuram por problemas financeiros ou amorosos.

As magias são executadas com o uso de ingredientes que são compostos de ervas, essências e cristais e seus tipos comumente são banhos com chás com o objetivo de conseguir trabalho, atrair energias positivas ou limpeza espiritual. Já os sortilégios, segundo os oraculistas, são magias para exercer atração, fascinação e sedução e são muito conhecidas por eles, para prover reconciliação do casal, neste caso, os oraculistas indicam poções do amor, que normalmente são coquetéis para atrair um novo relacionamento e estão direcionadas para atração, despertar paixões e desejo sexual. Quando uma situação entre o casal encontra-se mal resolvida e por isso acabam tendo muitas brigas e até terminando a relação, é receitada uma magia que consiste em se mentalizar a reconciliação e em seguida, prosseguir com o receituário. Para que esta magia produza resultados é necessário que os executantes ponham fé em sua eficácia, pois “a magia é acreditada e não percebida” (MAUSS, 2003, p.131).

O rito mágico é um rito simpático, não há ritos mágicos que não sejam simpáticos, assim como a simpatia não é particular à magia, pois há atos simpáticos na religião. Embora os ritos simpáticos ou simbólicos se apresentem como tendo mais particularmente um caráter mágico, os ritos simpáticos podem ser tanto mágicos quanto religiosos (MAUSS, 2003), estas dicotomias magia/religião; sagrado/profano já foram bastante discutidas pelos teóricos da antropologia e ainda hoje são importantes para se pensar o ritual, neste trabalho estas dicotomias não estão em oposição, mas como complementares, ou seja, para uma existir é necessário a existência da outra. Ao examinar

as etapas rituais, observo que adquirimos o equipamento conceitual de que precisamos para levar adiante uma exploração dos caminhos do pensamento religioso, agora mais bem equipados para refletir precisa e analiticamente sobre a organização do grupo religioso e sobre como os sistemas passam por mudanças.

Todas as tradições religiosas possuem um aspecto fundamental que é a apresentação da possibilidade de resolver os problemas, proporcionando possíveis soluções. Entre os membros do grupo Devlesa Avilan não é diferente, pois sendo eles um grupo religioso também compartilham dessa característica. Afirmo isso tendo como base o trabalho de campo, onde pude perceber que este acontece por meio do oraculismo e das magias, pois os primeiros apontam problemas inevitáveis da condição humana e as magias procuram soluções a estes. O ritual é o meio pelo qual a religiosidade é expressa, é por intermédio deste que o grupo apresenta sua performance. o conteúdo religioso do grupo estudado se encontra no ritual e é por meio deste que procuram estabelecer uma ponte entre o passado e o presente criando um fio condutor desde tempos antigos (o tempo das entidades) e os modernos (a existência do grupo). A performance que realizam no ritual perpetua a existência de sua religiosidade e a faz ser relevante em sua difusão.

A ciganidade só se manifesta nas *masinas* e no momento da incorporação, sendo o processo ritual uma preparação para esta condição acontecer no grupo, mesmo que momentaneamente e em uma situação de êxtase e por isso é possível pensar em um “devir cigano”. Este devir não se refere a uma semelhança ou imitação, mas a um “movimento através do qual um sujeito sai de sua própria condição por meio de uma relação de afetos que consegue estabelecer com uma condição outra” (GOLDMAN, 2003, p.464), dialogando com o autor, entendo que o devir cigano trata-se de ser afetado pelas forças das entidades que afetam os médiuns, não significando que estes se põem em seu lugar.

Para finalizar este capítulo não posso deixar de comentar que existem semelhanças entre os rituais do grupo Devlesa Avilan com os rituais afroreligiosos, em específico, da umbanda, sendo um destes a presença dos portais, o estalar de dedos na incorporação e o canto que antecede a esta. Isto me fez pensar numa afroçiganidade como característica do grupo. Uma relação semelhante foi observada por Cecília Mello quando pesquisou um grupo situado no extremo sul baiano. A pesquisadora percebeu que o grupo estabelecia uma relação entre *afros* e *indígenas*, chegando a afirmar a existência de um afroindigenismo, pois o grupo pesquisado por ela agregava elementos da cultura afro e da indígena. Sobre este grupo, Cecília afirma que “não é algo da ordem da identidade nem mesmo do pertencimento, mas da ordem do devir, do que se torna, do que se

transforma em outra coisa do que se era e que, de algum modo conserva uma memória do que se foi”(MELLO, 2014, p. 95). A autora vê que o conceito de afroindígena seria da ordem do devir, numa relação de aliança entre antepassados africanos e indígenas.

Nota-se que a religiosidade dos membros do grupo emana da religiosidade cigana, mas agrega detalhes religiosos encontrados na umbanda e portanto é possível pensar em uma performance agregada ao que poderia ser visto como uma afrociganidade do grupo Devlesa Avilan, pois apesar de identificarem-se como ciganos e o expressarem performando num possível devir cigano, notamos aspectos das religiões de matriz africana, porém, não me aprofundarei nesta questão, pois enquanto o grupo pesquisado por Mello (2014) gostavam de pensar a si mesmos como afroindígenas, o grupo Devlesa Avilan, não se reconhece dentro do conceito de uma afrociganidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho foi possível compreender como a performance surge nos eventos rituais do grupo Devlesa Avilan durante a realização das *masinas*, e como esta ajuda no processo de construção e manutenção do grupo. Esta pesquisa buscou compreender como a religiosidade é expressa nos rituais do grupo estudado. Minhas percepções me levaram a investigar a simbologia presente nos rituais, desde o plano material ao abstrato. Os símbolos povoam o pensamento religioso e para os membros do grupo Devlesa Avilan, comidas, perfumes e velas não existem apenas como meros objetos ou coisas, mas são portadores de valores simbólicos que devem ser respeitados e manipulados devocionalmente.

Neste processo analítico, observou-se que todos os aspectos rituais identificavam uma performance que emergia da religiosidade que se dava a partir de um processo construtivo de ciganidade visivelmente existente onde se agregam elementos culturais dos ciganos. Nos rituais analisados foi possível perceber que os membros do grupo estudado se conectam com as entidades por eles reverenciadas através dos rituais, os membros do grupo entendem que os rituais são uma forma de evolução espiritual dentro dos padrões culturais ciganos e por isso esforçam-se para que seu ambiente, a *Tsara*, propicie esta realização.

O ritual de santa Sara Kali, entre os membros do grupo Devlesa Avilan, põe em relevo sua devoção, considerada sua padroeira, realizam *slavas* simbólicas, através de passeatas em bairros locais, tentando lembrar a *slava* da França que conta a história da santa, além de magias em que pedem bênçãos a esta divindade, devoção que também é compartilhada pelo culto aos elementos naturais, onde são realizados rituais específicos para estes. Ainda foi possível compreender que o significado de um símbolo não pode ser considerado isoladamente, e sim no contexto do tipo de ritual apresentado pelo grupo e que performance e ritual estão em constante conexão no ambiente destas *masinas*.

Os conceitos sobre performance e ritual formulados pelos autores da antropologia me conduziram a refletir sobre os arranjos que tecem a religiosidade do grupo Devlesa Avilan, mais do que isso, esta pesquisa fornece subsídios para que futuros estudos, no campo da religiosidade, compreendam que as múltiplas formas de conexão do homem com o divino implicam em processos emergentes que culminam na construção de novas religiosidades e partindo disso, concluo que os rituais e simbolismo do grupo Devlesa

Avilan fomentam nos participantes a busca por uma força que lhes proporcionem experiências a partir das magias, de onde obtêm o suprimento das necessidades sejam elas materiais ou espirituais, esta força emerge da conexão entre eles e suas divindades e entidades reverenciadas.

Outro ponto observado no decorrer deste trabalho é que as experiências performáticas que analisei em minhas constantes visitas as *masinas* do grupo pesquisado me levaram a refletir sobre o que Goffman (2002) questiona acerca da representação dos indivíduos diante de um público, este autor fala de um modelo que é criado e muito bem ensaiado para ser apresentado no palco, que pode ser o “palco da vida” e não apenas o teatral de um espetáculo. O indivíduo veste-se de um personagem e a partir de sua conduta e aparência, a plateia pode confiar no que o indivíduo diz ou não, isso dependerá de como sua performance influenciará na credibilidade sobre suas virtudes aos expectadores.

Em uma das *masinas* abertas ao público, onde haviam uma grande quantidade de pessoas que visitavam o local pela primeira vez, pude observar que alguns que não conheciam o grupo, aparentemente não se sentiram contagiados pela performance dos membros do grupo, isto foi percebido pelos comentários de alguns que não possuíam referências sobre o sacerdote e os outros médiuns. Goffman (2002), comenta que quando se conhece o indivíduo ou se está informado a respeito dele, a interação é descomplexificada, o descrédito de muitos dos expectadores pode acontecer porque o indivíduo-performer pode se preocupar mais com a aparência que acaba por ficar desatento em representar bem o papel e assim o indivíduo se encontra muitas vezes em face do que Goffman chama de dilema expressão *versus* ação. Para o indivíduo que performatiza, sua preocupação na esfera social, é dar uma demonstração de eficiência na prática religiosa que exerce e seu maior interesse é aquele do qual deriva sua reputação profissional.

Obviamente, existe um ensaio performático entre os membros do grupo Devlesa Avilan, pois nas frases melódicas ditas nos rituais, as frases são primeiro pronunciadas pelo sacerdote e em seguida, corretamente respondidas pelos médiuns, correspondendo a um ritmo e harmonia perfeitamente ensaiadas previamente, entretanto não estou afirmando que a performance dos membros do grupo Devlesa Avilan são cínicas, apenas estou lançando uma reflexão sob outra ótica de análise da performance, pois com Goffman (2002) é possível refletir que a encenação bem sucedida é aquela que mesmo que haja intensões falsas, o uso de técnicas verdadeiras mantem relações sociais reais. Concluo que estas reflexões não tem como objetivo fazer julgamentos sobre se as

performances executadas pelo grupo estudado são verdades ou não, mas que a importância destas para o grupo está na manutenção deste grupo religioso de forma que todos os acontecimentos do ritual criam interações entre seus membros e os convidados e entre os membros e as entidades por eles reverenciadas de forma satisfatória e contínua na existência do grupo.

Outro objetivo secundário atingido foi identificar as etapas rituais que estruturam as *masinas* do grupo estudado. Foi possível concluir que os rituais seguem um ordenamento nos acontecimentos que sugerem uma ideia de organização dos rituais. A oralidade, o canto, as incorporações, a dança, o oraculismo e as magias sempre estão presentes em todos os rituais, tanto em *masinas* comuns, onde os visitantes são conhecidos, quanto nas *masinas* maiores e abertas ao público. Estas etapas são fluidas, acontecendo mais de uma vez no ritual, sendo que o evento é sempre iniciado com a oralidade e os oráculos fazem parte do encerramento por serem os mais almejados pelo público convidado.

Uma das etapas rituais que a princípio parece ter apenas uma função lúdica no ritual, mas que seu principal valor está simbolicamente na limpeza de energias do ambiente é a dança. A dança acontece em vários momentos do evento e como fenômeno estético, artístico, cultural e simbólico expressa e constrói sentidos através dos movimentos corporais. No trabalho de campo, foi possível notar que a dança é uma das etapas rituais que mais tem mobilidade durante o processo ritual do grupo Devlesa Avilan, acontecendo várias vezes na mesma *masina*. As danças podem ser lúdicas no olhar de alguns visitantes, mas suas coreografias são executadas de acordo com o ritual celebrado, ganhando caráter simbólico.

Uma das atitudes das dançarinas do grupo estudado é proteger as pernas por isso por baixo da volumosa saia usam uma calça em estilo indiano para que o espectador não veja suas pernas ao girar dançando. Segundo a tradição nas *masinas*, nenhuma mulher médium do grupo pode mostrar as pernas, pois da cintura para baixo todas são impuras, por isso se impõe que suas saias sejam cumpridas e rodadas. Os membros do grupo Devlesa Avilan, também consideram *marihmé*, ou seja, impureza, as mulheres mostrarem as pernas, nas *masinas*, portanto, “tais condições sociais se prestam facilmente à representação do corpo como recipiente imperfeito que, para se aperfeiçoar, tem de ser impermeável” (DOUGLAS, 1976, p. 115).

Percebo a importância de levantar questões sobre o tempo existente nos rituais das *masinas* analisadas, para os membros do grupo estudado, o tempo, é de certa maneira,

resgatado, e para minhas reflexões recorri a autores que consideram o tempo como peça importante na antropologia. Alfred Gell (2014) classifica o tempo em tempo de duração, tempo de processo orgânico e tempo simbólico, este último é o de meu interesse, o reconhecimento da existência de um tempo simbólico nas *masinas* realizadas no grupo, produz-se quando a representação do acampamento cigano se afasta das características de sua cultura, do real, e ganha temporariamente características de grupos ciganos no tempo passado, transportando de um tempo presente para um passado ancestral, haja visto que os membros do grupo não formam um grupo étnico em termos de consanguinidade, mas se reconhecem como tal no momento que passam a receber as entidades.

O tempo simbólico remete a uma realidade existente como fruto de concepções do que seus pensamentos julgam o que venha a ser a realidade de um passado, são pensamentos que formam imagens do passado. Os próprios membros do grupo se referem aos grupos que saúdam em seus rituais chamando-os de clãs e ancestrais indicando a ideia de passado. Estas diferenças revelam que “alguns traços culturais são utilizados pelos seus atores como sinais e emblemas de diferenças, outros são ignorados e em alguns relacionamentos, diferenças radicais são minimizadas e negadas” (BARTH, 1998, p. 199).

Alfred Gell (2014) afirma que a antropologia, na sua visão, consiste nos meios de representar criticamente as várias maneiras em que o tempo tem papel importante nas atividades humanas, chegando a essa conclusão quando ao analisar o ritual *ida*, percebeu que os umeda concebiam um tempo invertido. A temporalidade pode deixar de ser uma categoria fixa e adquirir um sentido flexível e particular (LEACH, 1996), além disso, nas sociedades antigas, o tempo era determinado por sua organização social, o homem é construtor do tempo, neste sentido, concordo com o autor quando afirma que o tempo não existe em si, o tempo é antes de tudo um símbolo social (ELIAS, 1998).

Concordo com Durkheim (1996) quando afirma que pensamos em objetos dentro de um contexto no tempo e no espaço e que as crenças nascem na religião e da religião, portanto, são produtos do pensamento religioso, são representações coletivas que expressam realidades sociais, o próprio tempo expressa o tempo comum para o grupo ou tempo social, as variações na cognição do tempo atribuídas a muitos grupos e culturas diferentes revelam o caráter enigmático do tempo e que este é proveniente da complexidade das relações humanas.

Diante de todas essas experiências rituais que pude observar, concluo que é possível haver um tempo simbólico, considerando que este é aquele que não se projeta no

contínuo espaço-tempo, percebido e vivido interiormente, no pensamento religioso, em que é sentido como um *agora significativa*, é um tempo pretérito de acordo com o imaginário do grupo estudado, como se fosse o *eu imagino que foi assim*, e daí este imaginário torna-se presente por meio das experiências rituais, amparados pela performance realizada nestas. É possível perceber que os membros do grupo Devlesa Avilan procuram resgatar um passado idealizado pela religiosidade ancestral, onde a ideia de tempo passado se projeta no presente através do pensamento religioso.

Neste trabalho não trago uma conclusão final de um objeto explicado, pois a antropologia existe para se pensar as diferenças.

A antropologia sempre foi capaz de valorizar essa diferença, sempre foi capaz de ao menos tentar apreendê-la sem suprimi-la, pensá-la em si mesma, como ponto de apoio para impulsionar o pensamento, não como objeto a ser simplesmente explicado – explicação que, aliás, acaba por deter a própria marcha do pensamento. (GOLDMAN, 2006, p. 168)

Antes de finalizar gostaria de ressaltar que, os médiuns do grupo Devlesa Avilan atendem as pessoas que os procuram para uso de seus oráculos, não apenas nas *masinas*, mas também pelas redes sociais. Muitas vezes atendem via online, outras, a pessoa compromete-se com o médium a dirigir-se ao local adotado como *Tsara* para a consulta da “mancia” escolhida, tudo é combinado pelas redes sociais e isso me levou a refletir que, fruto da contemporaneidade, os processos midiáticos se inscrevem na construção das novas religiosidades. A esfera das mídias permite que as instituições religiosas construam seus discursos e atinjam um maior número de pessoas.

Com o objetivo de nortear futuras pesquisas sobre o grupo Devlesa Avilan, considero que poderão haver sucessivas transformações no grupo que merecem ser analisadas. Este trabalho abre portas para futuras investigações sobre o grupo, pois no momento, é perceptível que o grupo se encontra em contínua reconstrução, pois a cada ano, o grupo ganha novas configurações, com novos adeptos e com isso as *masinas* se tornam eventos de maior proporção.

Em minhas primeiras visitas, as *masinas* não tinham o formato atual, com o passar do tempo, o canto foi introduzido na estrutura dos rituais, posteriormente as danças passaram a ser coreografadas e nas últimas *masinas* que participei houve o surgimento de uma nova modalidade oraculista, com o aparecimento da cafeomancia. Nestas últimas *masinas* abertas ao público em geral, as incorporações ficaram restritas a alguns médiuns,

pois muitos precisavam executar diversas ordens do sacerdote devido a grande quantidade de visitantes.

Assim como houveram consideráveis mudanças no período de realização desta pesquisa, em futuros estudos podem haver outras mudanças na estrutura ritual nas *masinas* e até mesmo, o surgimento de outras *Tsaras* semelhantes na cidade de Teresina. Se não houver interferências significativas, a *Tsara* do grupo ainda passará por muitas transformações por causa da própria hierarquia do grupo, visto que o sacerdote que o gerencia, está passando por um processo de aprendizagem e transformação, encontrando-se em fase de ascensão ao cargo supremo de *barô* da *Tsara*, até lá mudanças podem acontecer no atual processo ritual das *masinas* e somente as próximas pesquisas constatarão isso.

Por fim, defendo que nas *masinas* do grupo Devlesa Avilan identifica-se um trânsito de valores, de significados e de mestres espirituais que são reverenciados entre os membros do grupo em todos os rituais, as performances constroem e consolidam o grupo, apoiadas na crença e aceitação das ações e realizações desenvolvidas nos rituais por seus adeptos. Os rituais do grupo possuem valor simbólico que através de elementos e símbolos evocam a cultura cigana e a crença destes povos dentro dos moldes da religiosidade do grupo. O universo ritual é vasto e os caminhos que se podem percorrer para pensar estas simbologias nos rituais do grupo Devlesa Avilan são tantos que um trabalho como este não poderia pretender esgotá-los.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTH, F. Grupos étnicos e fronteiras. In: **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.

BAUER, M. W; GASKELL, G. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som, um manual prático**. 2ª ed, Petrópolis: Vozes, 2003.

CALVELLI, H.G. Um olhar antropológico sobre as benzedeadas, cartomantes e videntes na zona da mata mineira. In: **Revista de Ciências Humanas**. Viçosa, v.11, n.2, p. 359-373, jul/dez. 2011.

CUNHA, J. Ciganos: desafio à pesquisa antropológica. In: **Revista Ariús Campina Grande**, v. 19, n. 02, p. 06-33, jul-dez, 2013.

CSORDAS, T. **Corpo, significado e cura**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2008.

DAMATTA. R. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

DAWSEY, C. J. Victor Turner e antropologia da experiência. In: **cadernos de campo**, nº13, p. 163-176, 2005.

DOUGLAS, M. **Pureza e Perigo – Ensaio sobre a noção de poluição e tabu**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DURKHEIM, É. **As formas elementares de vida religiosa – o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIAS, N. **Sobre o tempo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

EVANS-PRITCHARD, E. E. A dança. In: **Ritual e Performance: 4 estudos clássicos**. (org.) Maria Laura Cavalcante. 1 ed, Rio de Janeiro: 7 letras, 2014.

_____. **Os Nuer: Uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

_____. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro; Zahar, 1976.

FERNANDES, A. T. Formas e mecanismos de exclusão social. In: **revista Sociologia**, Faculdade de letras do Porto. I série, v.1, 1991.

FERRARI, F. **O mundo passa - uma etnografia dos Calon e suas relações com os brasileiros**. 2010. 380 f. (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo. 2010.

GARCIA, L. A. **A análise sobre práticas tradicionais na cultura cigana, com enfoque na quiromancia e no nomadismo**. In: II Semana de pós-graduação em ciências políticas – repensando a trajetória do estado brasileiro. Universidade Federal de São Carlos. ISSN: 2358-4165, 2014. disponível em www.semecip.ufscar.br/.../ANÁLISE-SOBRE-PRÁTICAS-TRADICIONAIS-NA-CULTURA-CIGANA-COM-ENFOQUE-NA-QUIROMANCIA-E-NO-NOMADISMO.pdf. acesso em 23 de março de 2018.

GASKELL, G. Entrevistas individuais e grupais. In: BAUER, M; GASKELL, G. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 64-89.

GELL, A. **A antropologia do tempo – construções culturais de mapas e imagens temporais**. Trad. Trad. De Vera Joscelyne. Col. Antropologia. Petrópolis: Vozes, 2014.

GEERTZ, C. A religião com sistema cultural. In: **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LCT, 2008.

GOFFMAN E. **A representação do eu na vida cotidiana**. Trad. Maria Célia Santos Raposo. ed 10, Petrópolis: Vozes, 2002.

GOLDMAN, M. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. In: **Revista de Antropologia**. v.46, n. 2, São Paulo: USP, 2003.

_____. **Alteridade e experiência: Antropologia e teoria etnográfica etnográfica**. vol. 10, núm. 1, maio, Centro em Rede de Investigação em Antropologia Lisboa, Portugal. 2006, pp. 161-173.

_____. **A relação afroindígena**. n. 23, p. 213-222, São Paulo: cadernos de campo, 2014.

GOLDENBERG, M. **A arte de pesquisar – como fazer pesquisa qualitativa em ciências sociais**. 8ªed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

GOODY, J. **O mito, o rito e o oral**. Trad. De Vera Joscelyne. Col. Antropologia. Petrópolis: Vozes, 2012.

GLUCKMAN, M. **Ensaio sobre o ritual das relações sociais**. Manchester: University Press, 1962.

GRAHAM, L. Os Xavantes na cena pública. In: **Povos indígenas no Brasil**. Instituto socioambiental. 1996-2002, São Paulo.

HALL, S; WOODWARD, K. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Tomaz Tadeu da Silva (org.). 15 ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

HERTZ, R. A preeminência da mão direita: Estudo sobre a polaridade religiosa. **In: Sociologia Religiosa e Folclore**. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira, Col. Antropologia, p.97-121, Petrópolis: Vozes, 2016.

HILKNER, R. A. R. **Ciganos: peregrinos do tempo – ritual, cultura e tradição**. 2008. 246 f. Tese (doutorado em Multimeios) – Instituto de Artes da UNICAMP, Universidade Estadual de Campinas. São Paulo. 2008.

LABAN, R. **Domínio do movimento**. São Paulo: Summus, 1978.

LEACH, E. R. **Antropologia**. org. Roberto da Matta. São Paulo: ática, 1983.

_____. **Ethinking Anthropology**. Londres: Athlone Press, 1995.

_____. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia- Um Estudo da Estrutura Social Kachin**. São Paulo: EDUSPI, [1954] 1996.

_____. **“Ritualization in Man”**. Philosophical Transactions of the Royal Society of London, série B, 1966, 251(772): 403-408.

LELOUP, Jean-Yves. **O corpo e os seus símbolos – uma antropologia essencial**. 23ª ed, Petrópolis: Vozes, 2015.

LEVI-STRAUSS, C. Religiões comparadas dos povos sem escrita. In: **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1976.

LIGIÈRO, Z. **Performance e Antropologia de Richard Schechner**. Rio de Janeiro: Mauad, 2012.

LYZ, S. **A magia da Dança Cigana e a sabedoria do povo do oriente**. São Paulo: Giostri, 2013.

LOCATELLI, M. A. **O caso de uma cultura**. Santa Rosa: Barcellos Livreiro, 1981.

MAFFESOLI, M. **Sobre o Nomadismo: vagabundagens pós-modernas**. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Record, 2001.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1978.

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Edusp, 2003.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MELLO, C. **Devir-afroindígena: então vamos fazer o que a gente é**. n. 23, p. 223-239, São Paulo: cadernos de campo, 2014.

MOONEN, F. História esquecida dos ciganos. In: **Revista Saeculum**. Paraíba, n. 02, p. 123-138, jul-dez, 1996.

PEIRANO, M. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003

_____. **O dito e o feito – ensaio de antropologia dos rituais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

_____. **A favor da etnografia**. Anuário Antropológico/92, 197-223 (1994). Rio de Janeiro, 1995.

PEREIRA, C. C. **Os ciganos ainda estão na estrada**. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

SANT'ANA, M. L. **Os ciganos: aspectos da organização social de um grupo cigano em Campinas**. São Paulo: FFLCH- Universidade de São Paulo, 1983.

SCHECHNER, R.. Performers e Espectadores: transportados e transformados. In **Revista Moringa Artes e Espetáculos**. Vol.2, N 1, 2012.

_____. O que é performance?. In: **O persevejo – rev.de teatro, crítica e estética**. Rio de janeiro, ano 2, nº 12, ISSN 0104-7671, p. 25-50, 2003.

_____. “Pontos de contato” revisitados. In: **Antropologia e Performance: ensaios napedra**. Org. [et. al.], São Paulo: terceiro nome, 2013. p.37-65.

SABINO, J; LODY, R. **Danças de matriz Africana – Antropologia do Movimento**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

SAHLINS, D. M. **Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich**. Trad. Fraya Frehse. Rio de janeiro: Zahar, 2008.

SIMMEL, G. **Filosofia do Amor**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SIQUEIRA, R. A. **Os Calon do município de Sousa-PB: Dinâmicas ciganas e transformações culturais**. 172 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Pernambuco, 2012.

SOUSTELLE, J. “L’homme et le surnaturel”. Encyclopédie Française. T. VII. Paris, Cf. tb. BOYER, R. **Le monde du double, la magie des anciens scandinaves**. Paris: Berg International. 1936.

TAMBIAH, S. J. **Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985.

TAYLOR, D. Traduzindo Performance [prefácio]. In: **Antropologia e Performance: ensaios napedra**. Org. [et. al.], São Paulo: terceiro nome, 2013. p.09-16.

TEIXEIRA, R. C. **História dos ciganos no Brasil**. Recife: Núcleos de estudos ciganos, 2008. Disponível em: http://www.etnomidia.ufba.br/documentos/ret_historiaciganosbrasil2008.pdf acesso em 21 de abr. de 2018.

TURNER, V.W. **O processo Ritual – estrutura e antiestrutura**. Trad. Nancy Campi de Castro e Ricardo A. Rosenbush. Petrópolis: Vozes, 2013.

La selva de los símbolos – aspectos del ritual ndembu. México: Siglo XXI editores, 2008.

VAN GENNEP, A. Os ritos de passagem: Estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, noivado, casamento, funerais, estações, etc. trad. Mariano Ferreira, apresentação de Roberto da Matta. 4. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

WOSIEN, M. G. Dança Sagrada - Deuses, mitos e ciclos. trad. Maria Leonor Rodenbach, Raphael de Haro Júnior. São Paulo: Triom, 2002.