

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Hermes de Sousa Veras

**CONVIVENDO COM SERES ENCANTADOS:**

Encontros e percursos da encantaria de Rei Sabá em São João de Pirabas, Pará

Porto Alegre

2022

Hermes de Sousa Veras

**CONVIVENDO COM SERES ENCANTADOS:**

Encontros e percursos da encantaria de Rei Sabá em São João de Pirabas, Pará

Tese de Doutorado em Antropologia Social,  
apresentada como requisito parcial para a  
obtenção do título de Doutor pelo programa de  
Pós-Graduação em Antropologia Social da  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Emerson Giumbelli.

Porto Alegre

2022

#### CIP - Catalogação na Publicação

Veras, Hermes de Sousa  
Convivendo com seres encantados: Encontros e  
percursos da encantaria de Rei Sabá em São João de  
Pirabas, Pará / Hermes de Sousa Veras. -- 2022.  
247 f.  
Orientador: Emerson Alessandro Giumbelli.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio  
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia  
Social, Porto Alegre, BR-RS, 2022.

1. Encantaria. 2. Religiões afro-brasileiras. 3.  
Umbanda na Amazônia. 4. Convivência. 5. Festa. I.  
Giumbelli, Emerson Alessandro, orient. II. Título.

Hermes de Sousa Veras

**CONVIVENDO COM SERES ENCANTADOS:**

Encontros e percursos da encantaria de Rei Sabá em São João de Pirabas, Pará

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Emerson Giumbelli.

Porto Alegre, 28 de outubro de 2022

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Prof. Dr. Jerônimo da Silva e Silva  
Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA)

---

Profa. Dra. Martina Ahlert  
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

---

Prof. Dr. Marcio Goldman  
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

---

Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Luto

o violão  
o pincel  
a pemba

são coisas que ficam

a música  
o conhecimento  
a ancestralidade

tríade eternidade.

Para Javan Veras (1953-2023).

## AGRADECIMENTOS

Escrevo esses agradecimentos em uma situação bem diferente da que iniciou o meu doutorado em 2017. Finalizo essa tese na ribanceira de setembro de 2022, quando o Brasil passará por, talvez, a sua mais importante eleição presidencial desde o processo de redemocratização. Esta seção dedicada a agradecer, portanto, está fadada ao fracasso. Pois entre o início e o término da pesquisa para o doutorado, há um fosso. Mas tentarei, de alguma maneira, fazer desse vão uma ponte. Primeiro, agradeço à CAPES pela bolsa de doutorado.

Essa tese não existiria se não fosse pelas pessoas com quem convivi em Pirabas, a quem sinto e dedico um sentimento de amizade e de saudade. Mãe Rita, Pai Zé Pajé, Pai Sival, Dona Oneide, Pai Pingo e Mãe Odete foram fundamentais para a pesquisa. Os terreiros de Mãe Rita e Pai Zé, em especial, com seus ogãs, equedes, mães e pais pequenos, familiares e pessoas frequentadoras, acrescentaram as vozes e as pessoas com quem convivi e dialoguei, citadas ao longo da tese. A todas elas, tenho admiração, respeito e gratidão. Os seres encantados com quem convivem, não poderiam estar de fora. Citados e mencionados ao longo desse texto, possuem o meu profundo respeito.

Não teria chegado em Pirabas se não fosse a amizade de Manoel Cláudio, que já defendeu a sua tese na UFRGS, tendo passado, antes, pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPA. Mas nos conhecemos, de fato, em Porto Alegre. Manoel, ao saber do meu interesse em Pirabas, revelou ter familiares e capacidade de me abrigar na cidade. Logo me apresentou a Tia Ana, a Tia Areka, a Gigi e a Fernanda. Com essa rede de apoio, conhecer afrorreligiosos, rezadeiras e pajés, se tornou possibilidade.

Como precisamos partir de algum lugar, reforço por onde já passei para chegar nesse momento. A Universidade Estadual do Ceará me formou em Ciências Sociais. Na Universidade Federal do Pará, concluí meu mestrado em Antropologia, sob a orientação do professor Agenor Sarraf Pacheco, a quem sou sempre grato por ter me iniciado nos estudos de encantaria e religiões afro-amazônicas.

Já na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, passei a ser orientado pelo professor Emerson Giumbelli. Evidentemente, Emerson orientou essa pesquisa, fornecendo o suporte e a liberdade necessárias. Mas foi ao final dessa etapa que descobri em Emerson um amigo. Se não fosse a sua leitura atenta, com suas sugestões pertinentes e o seu cuidado e atenção, tenho certeza de que não teria conseguido concluir essa tese, que já me consumia há tempo demais.

Na UFRGS, tive acesso a uma boa biblioteca, a uma bolsa fundamental da CAPES e auxílio para a participação em eventos e a realização de trabalho de campo. Hoje, a situação

está diferente, mas quero deixar registrado aqui o quão se faz necessário o investimento na educação pública de qualidade e na nossa formação continuada.

Dentro do Núcleo de Estudos da Religião (NER), e na minha turma de doutorado, encontrei muitas vozes para dialogar. Todas elas marcaram, de alguma forma, essa pesquisa. Agradeço, portanto, ao núcleo e à minha turma em sua totalidade. Dentro e fora da universidade, Marco Antonio foi um parceiro. Sem o seu apoio, teria sido muito mais difícil a vida em Porto Alegre. Emili Almeida e Douglas Kaigang foram companhias que me auxiliaram a segurar as pontas.

Quem modificou a minha solidão na capital gaúcha foi Thayanne Freitas, com quem tenho a alegria de compartilhar o lar e as mudanças que a vida nos tem trazido. O seu apoio continua essencial, até o último segundo seja com a ajuda com as referências bibliográficas, seja no convencimento de que falta pouco e que vale a pena continuar.

Algumas disciplinas e professoras e professores marcaram essa tese. Não poderia deixar de mencionar o professor José Carlos Gomes dos Anjos, que também aceitou fazer parte dessa banca. José Carlos é mais do que um professor: inspiração contínua. Se não fosse a minha desorganização, José Carlos teria sido coorientador dessa tese. Apesar de isso não ter acontecido, deixo registrado aqui a minha admiração e dívida, para com ele e a sua disciplina ministrada no Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Racismo no Debate Pós-Colonial.

O professor Ari Pedro Oro não só esteve em minha banca de qualificação, como também ministrou a disciplina Religião e Sociedade. Sou grato pelo seu incentivo e compartilhamento de saberes. Os cursos de Antropologia da Política, com a professora Patrice Schuch e Territorialidades, cosmologias e ontologias ameríndias, com o professor Sergio Baptista da Silva também contribuiriam, de alguma maneira, com essa tese.

Com Emerson Giumbelli, tive a experiência de estágio docência no curso de Engenharia de Recursos Hídricos, que me ajudou a encarar a docência. Além disso, os cursos ministrados por Emerson: Antropologia da Modernidade e o Tópico Avançado em Religião e Espaço Público, possibilitaram a elaboração de esboços que aqui foram aprimorados.

Pude apresentar algumas ideias e ensaios, em diferentes fases da pesquisa, em alguns congressos. Assim, sou grato aos comentários de coordenadores de grupos de trabalho e simpósios temáticos: Miriam Rabelo, Clara Flaskman, Gabriel Banaggia, Marina Vanzolini, Edilson Pereira, Christina Vital, Rainer Brito e Pedro Peixoto.

Apresentei parte do terceiro capítulo dessa tese tanto no NER, quanto no NAnSi (Núcleo de Antropologia Simétrica – PPGAS/MN/UFRJ). E aqui, aproveito para agradecer,

mais uma vez, a Marcio Goldman, pela amizade, o diálogo e por estar presente na banca de defesa dessa tese.

Sou grato a Jerônimo da Silva e Silva, pelo diálogo e por ter aceitado participar da banca de defesa, assim como agradeço a Martina Ahlert por sua contribuição e participação ativa, tanto na qualificação, quanto na defesa dessa tese. Além disso, agradeço, mais uma vez, aos amigos dos tempos de graduação em Ciências Sociais na Universidade Estadual do Ceará que continuaram em seus sonhos e estudos e de muitas maneiras, afetaram essa tese: Maria Iris, Rodrigo, Pedro Bruno e Angícia. Como estamos no Ceará, me permito aos clichês: sem a minha família, jamais teria dado um passo.

Finalmente, não poderia deixar de mencionar a comunidade discente, formada por diversas licenciaturas da Universidade Estadual do Piauí, que está me formando professor. É por vocês, também, que encerro esse ciclo, para mostrar que ainda é possível acreditar na educação, na escrita e em um futuro.



no entanto  
as pedras estiveram comigo  
pesadas como haveriam de ser  
terríveis como haveriam de ser  
pacíficas como o silêncio do verso

e todo seu grito é mistério  
(Ma Njanu)

Uma educação pela pedra: por lições;  
para aprender da pedra, frequentá-la;  
captar sua voz inenfática, impessoal  
(pela de dicção ela começa as aulas).  
A lição de moral, sua resistência fria  
ao que flui e a fluir, a ser maleada;  
a de poética, sua carnadura concreta;  
a de economia, seu adensar-se compacta:  
lições da pedra (de fora para dentro,  
cartilha muda), para quem soletrá-la.  
(João Cabral de Melo Neto)

## RESUMO

Essa tese é sobre os desdobramentos da convivência entre pessoas e seres encantados nas religiões afro-brasileiras e da encantaria em São João de Pirabas, Pará, Amazônia. A pesquisa de campo que fundamenta essa pesquisa aconteceu entre os anos de 2018 e 2020, na cidade do salgado paraense, junto a terreiros e pessoas que traçam o percurso da encantaria na região. Para acompanhar as múltiplas relações de convivência entre pessoas e seres encantados, houve a participação nas festas e festejos organizados em Pirabas, principalmente o festejo para Rei Sabá, que acontece todo 20 de janeiro. Rei Sabá, ou Rei Sebastião, é o principal encantado de Pirabas, possui uma pedra encantada na Ilha da Fortaleza, onde foram instaladas, ao seu redor, imagens de Tóia Jarina, Cabocla Mariana, Caboclo Zé Raimundo e Iemanjá. Para além desse assentamento-monumento, segundo os terreiros, Rei Sabá possui relações estreitas com três encantadas: as já citadas Cabocla Mariana e Tóia Jarina, e a Cabocla Herondina. Esses seres encantados ganharam centralidade na pesquisa, ao surgirem nos terreiros, demandando ações e protegendo filhas e filhos de santo, enfim, participando ativamente em suas vidas. Dada a centralidade de Rei Sabá para as religiões afro-brasileiras e a encantaria em Pirabas, o argumento central da tese é de que conviver com o encantado é traçar uma política cósmica. Assim, a encantaria manifestada em territórios, assentamentos-monumentos, seres e corpos, mobiliza e constitui a vida das pessoas em Pirabas. A possibilidade de ser encantado ou atravessado pela encantaria é uma iminência que constrói a vida cotidiana e dá o ritmo anual da vida das pessoas que fazem parte desse percurso.

**Palavras-chave:** Encantaria. Religiões afro-brasileiras. Umbanda na Amazônia. Convivência. Festa.

## ABSTRACT

This thesis is about the unfolding of the coexistence between people and enchanted beings in Afro-Brazilian and Encantaria religions in São João de Pirabas, Pará, Amazon. The fieldwork took place between the years 2018 and 2020, in a city situated in State of Pará, with terreiros and people who trace the path of Encantaria in the region. To accompany the multiple relationships of coexistence between people and enchanted (*encantado*) beings, the researcher participated in the parties and festivities organized in Pirabas, mainly the celebration for Rei Sabá, which takes place every January 20th. Rei Sabá (King Sabá), or Rei Sebastião (King Sebastian) is the main enchanted being of Pirabas and has an enchanted stone on Fortaleza Island, where images of Tóia Jarina, Cabocla Mariana, Caboclo Zé Raimundo and Iemanjá were installed around it. In addition to this monument-settlement, according to the terreiros, Rei Sabá has close relationships with three enchanted beings: the aforementioned Cabocla Mariana and Tóia Jarina, and Cabocla Herondina. The research focused on these enchanted beings, when they appeared in the terreiros, demanding actions and protecting its followers, in short, actively participating in their lives. Given the centrality of Rei Sabá to Afro-Brazilian religions and Encantaria in Pirabas, the central argument of the thesis is that living with enchanted beings involves a cosmic policy. Thus, the enchantment manifested in territories, settlements-monuments, beings and bodies, mobilizes and constitutes people's existence in Pirabas. The possibility of being enchanted or crossed by enchantment is an imminence that builds everyday life and gives the annual rhythm of the lives of the people who are part of this journey.

**Keywords:** Enchantment. Afro-Brazilian Religions. Umbanda in the Amazon. Coexistence. Feast.

## **APOIO DE FINANCIAMENTO CAPES**

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de  
Pessoa de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código 001.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
1.1	DESENHO DOS CAPÍTULOS .....	21
<b>2</b>	<b>NAS PIRABAS TEM ENCANTE: TERREIROS DE SÃO JOÃO DE PIRABAS DIANTE DA ENCANTARIA DE REI SABÁ</b> .....	25
2.1	TEMPLO DE UMBANDA OGUM BEIRA-MAR E ZÉ PELINTRA .....	28
2.2	UMA OBRIGAÇÃO PARA EXU: “ELA É A CANOA QUE SOBE NAS ÁGUAS DO MAR” .....	34
2.3	O TEMPLO DE UMBANDA OXÓSSI E MAMÃE OXUM .....	41
2.4	DOCTRINA DE CABLOCO E ENCANTADO .....	44
2.5	SÃO TRÊS IRMÃS DAS LÍNGUAS FERINAS .....	55
2.6	ENCERRAMENTO: UM ENSAIO SOBRE A COMPOSIÇÃO ENCANTADA DOS SERES E TERRITÓRIOS .....	66
2.7	CADERNO DE IMAGENS 1 .....	72
<b>3</b>	<b>CONVIVER COM REI SABÁ – REI SEBASTIÃO É TRAÇAR UMA POLÍTICA CÓSMICA</b> .....	76
3.1	A MULTIPLICIDADE DO ENCANTADO .....	76
3.2	BREVE NOTA SOBRE SEBASTIANISMO .....	79
3.3	AMPLIANDO REI SABÁ .....	83
3.4	REI SABÁ NARRADO .....	85
3.5	REFAZENDO ASSENTAMENTOS-MONUMENTOS: A PEDRA DO REI SABÁ COMO PONTO DE FORÇA .....	97
3.6	A PROCISSÃO, A MISSA PARA REI SEBASTIÃO E A GIRA NO CENTRO CULTURAL E DESPORTIVO MARIA PAJÉ .....	108
3.7	FESTIVAL AFRRORRELIGIOSO REI SABÁ .....	115
3.8	107º FESTIVAL AFRRORRELIGIOSO REI SABÁ .....	116
3.9	ENCERRAMENTO: (CONTRA)SINCRETISMOS, ASSENTAMENTOS-MONUMENTOS E A INTENSIDADE AFRO-BRASILEIRA NA COMPOSIÇÃO DA CIDADE .....	122
3.10	CADERNO DE IMAGENS 2 .....	127

<b>4</b>	<b>UMBANDA NA AMAZÔNIA: QUAL UMBANDA, QUAL AMAZÔNIA?</b>	136
4.1	<i>AFROUMBANDISTAS</i> E UMBANDA ENCANTADA .....	140
4.2	AMÉFRICA CABANA E ENCANTADA .....	145
4.3	O DOM E A SINA: O INICIAR E O PREPARO NO MUNDO DOS ENCANTADOS DO FUNDO .....	153
4.4	UMA SINA, DE HERANÇA, DE SANGUE, DE DOM .....	153
4.5	SER FILHO DE ENCANTADO, RECEBER O DOM E OUTRAS MODALIDADES DE SER NA ENCANTARIA .....	158
4.6	SOZINHA: ELES ME ENSINARAM TUDINHO .....	160
4.7	EU SOU PENA E MARACÁ .....	164
4.8	NA CURA, EU POSSO EU MESMO ME FAZER .....	174
4.9	ENCERRAMENTO: A FLUIDEZ DA ENCANTARIA NA UMBANDA NA AMAZÔNIA E SUAS MATERIALIDADES .....	177
4.10	CADERNO DE IMAGENS 3 .....	181
<b>5</b>	<b>O FESTEJAR DE E COM SERES ENCANTADOS</b> .....	186
5.1	UM ANO DE CAMARINHA DE EDNELSON E JECO: FESTEJANDO ROMPE MATO E JUREMA .....	190
5.2	FORMAS DE FAZER FESTA COM A CABLOCA MARIANA .....	199
5.3	FESTEJANDO A BELA TURCA .....	201
5.4	SABER O QUE É BOM, O QUE É BONITO, O QUE É O CERTO .....	209
5.5	HOJE TEM ALEGRIA NO TERREIRO DE MEU PAI/ SARAVÁ DONA HERONDINA, ELA É DONA DO CONGÁ .....	218
5.6	ENCERRAMENTO: FESTEJAR NUNCA É UMA COISA SÓ .....	225
5.7	CADERNO DE IMAGENS 4 .....	229
<b>6</b>	<b>CONCLUSÃO</b> .....	234
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	237

## 1 INTRODUÇÃO

Essa tese foi construída junto a terreiros e a encantaria de Rei Sabá em São João de Pirabas, cidade da região do salgado paraense, na Amazônia oriental. Como o nome salgado sugere, Pirabas é banhada pelo oceano atlântico e tem diversas ilhas em seu território.

Denomino encantaria de Rei Sabá o complexo que articula diversos terreiros, pessoas afrorreligiosas, pajés, gente curadora, pais, mães de santo e muitas outras pessoas, que, de alguma maneira, estão relacionadas com essa encantaria. Acompanharemos que a encantaria é vivenciada em múltiplos aspectos. Como territórios protegidos pelas entidades encantadas (GALVÃO, 1955; MAUÉS, 1995; SILVA, 2014, 2018b; VILLACORTA, 2000), por exemplo, a região da Ilha da Fortaleza, a Praia do Castelo, mas também matas, igarapés, poços, encruzilhadas, assim como a morada desses seres, para onde algumas pessoas são capturadas e vão parar no *encante* (SILVA, 2018b), ou possuem uma experiência de iniciação enquanto pajés, curadores, rezadores, pais e mães de santo. Dessa forma, a encantaria se relaciona com os terreiros por conta dessas entidades encantadas fazerem parte de seus círculos de convivências, assim como esses seres, tanto os encantados que fazem parte da mina, do candomblé e da umbanda na Amazônia, como os encantados do *fundo*, são considerados como os principais seres com quem pessoas rezadeiras, curadoras e pajés trabalham, às vezes denominada de linha de pena e maracá (SILVA, L., 2019; VASCONSELOS, 2020).

A atividade principal, fruto dessa articulação, é o festejo para Rei Sabá, que acontece todo dia 20 de janeiro, na Praia do Castelo, na Ilha da Fortaleza. É nesta ilha onde está a pedra do Rei Sabá, formação rochosa que no passado era considerada antropomorfa, por lembrar um ser sentado, em posição de reflexão. Entretanto, conforme acompanharemos, por conta das intempéries, a força das águas e da ação do tempo, a pedra foi modificada em sua forma. Com intuito de recuperar, minimamente, a sua aparência anterior, um prefeito da cidade, no início dos anos 2000, reformou a pedra, inserindo um bloco de concreto ao seu redor, para sustentá-la. Além disso, acrescentou imagens sobre quatro blocos de concreto, dos seguintes seres: Iemanjá, Tóia Jarina, Cabocla Mariana e Zé Raimundo.

O hábito de comemorar Rei Sabá no dia 20 de janeiro, entretanto, é muito anterior a essa modificação da pedra. Essa comemoração é centenária, conforme me contam algumas pessoas amigas de Pirabas. Além disso, da forma como conhecemos hoje, o festejo é antecedido por uma procissão, no 19 de janeiro, geralmente acompanhada de uma imagem de São Sebastião, que se destina a uma missa para os afrorreligiosos na Paróquia de São João Batista, na região central e litorânea da cidade.

Rei Sabá é um encantado antigo, que tem na pedra um de seus territórios, sem deixar de se movimentar para outras localidades. Uma das moradas mais famosas do rei encantado fora do Pará é a praia e a ilha de Lençóis, no Maranhão. Da maneira como nos foi contado, o rei tem uma ligação muito próxima com as princesas encantadas, Cabocla Mariana, Tóia Jarina e Cabocla Herondina. Essas entidades, assim como Rei Sabá, são centrais para a vida dos terreiros e das pessoas com quem convivi. Elas são vivas, no sentido em que se movimentam e fazem parte do cotidiano de algumas pessoas de Pirabas. Por isso, a convivência é umas de nossas chaves de entrada e de mergulho em Pirabas.

A encantaria aparecerá em pelo menos três concepções:

a) Enquanto território habitado por seres que possuem vida própria, relacionando-se com humanos e outros animais em determinados momentos e contextos.

b) Podendo ser o elemento que faz entrar em contato as diversas manifestações religiosas de matrizes africanas e indígenas que vi e acompanhei em São João de Pirabas: pajelança, umbanda, mina, e por isso, para os propósitos dessa tese, eu as denomino de religiões da encantaria. Isto não implica que a encantaria não possa ser pensada como uma religião em específico, mas da maneira como umbanda, mina e pajelança surgiram na pesquisa, não é possível conceber estas sem aquela.

c) A encantaria, de igual forma, surge como iminência, uma possibilidade. O encantamento e o encantar como ação atravessam a vida das pessoas com quem convivi. O *encante* ou encanto está em praias, ilhas, pedras, igarapés, podendo atingir pessoas. Encantadas também são, imagens que foram construídas ao redor de Rei Sabá, formando o seu complexo místico. Também, quando uma filha e um filho de santo recebem em seu corpo um encantado, infiro que eles mesmos podem se tomados como corpos encantados, mesmo que temporariamente. Vale lembrar que esse corpo deverá ter recebido modificações rituais específicas, passível de muito cuidado<sup>1</sup>. A condição da reversibilidade dessa filha ou filho de santo encantada é uma exceção ao encante enquanto transformação total do ser. Por exemplo, Cabocla Mariana, assim que se encantou, nunca mais saiu dessa condição, passando a passear e transitar entre a encantaria e os terreiros. É o que costuma acontecer com esses seres que passaram pela experiência do encantamento.

---

<sup>1</sup> Rituais de iniciação, como deitar-se na esteira e se recolher, os banhos de folhas cheirosas e daí por diante. Assim, o corpo de uma pessoa que recebe encantado só pode ser modificado, com uma tatuagem, por exemplo, se o guia ou a guia encantada o assim permitir, o que é algo raro. Douglas, pai pequeno do Templo de Umbanda Oxóssi e Mamãe Oxum, e Canoco, me contaram que, respectivamente, o seu encantado de cabeça, ou croa, dizia que se ele, filho de santo, fizesse uma tatuagem, o encantado desceria e arrancaria a tatuagem na ponta da faca. Outro encantado, provavelmente Zé Raimundo, decretou que se seu filho colocasse um piercing, ele desceria e arrancaria o acessório.



A contribuição desse estudo não está em seu ineditismo em relação ao tema. A encantaria foi objeto de muitas pesquisas antropológicas. Como se era de se esperar de uma pesquisa etnográfica, o que acrescento a uma série de estudos que logo comentarei brevemente, é um diálogo com pessoas e seres da encantaria. Essa troca me levou a temas e assuntos que não estavam previstos para o desenho inicial da tese. Por exemplo, há um capítulo todo dedicado ao Rei Sabá em suas múltiplas dimensões, o que me levou a refletir sobre o sebastianismo na Amazônia, mas também a pensar o sincretismo, sob a perspectiva das pessoas de Pirabas, como um modo de se fazer, ou deixar de fazer, conexões, por conta de Rei Sabá ter alguma relação com Rei e Dom Sebastião, Oxóssi e São Sebastião. Além disso, o terceiro capítulo, partindo de Pirabas, é um esforço de apresentação da umbanda na Amazônia e a sua relação com a encantaria, resultando em modos de constituição distintos daquilo que denominaremos de umbanda branca.

Essas contribuições da tese, portanto, se fizeram junto a uma aproximação com o que se tem feito atualmente no campo da antropologia, pelo menos em parte dela. Esbocei, e aqui apresento, um esforço de contornar o que a antropologia tem feito “Ao longo de seus quase dois séculos de existência”, que, apesar de não ter se restringido a isso, “construiu todo um vocabulário destinado a recalcar e reprimir tudo aquilo que, em sentido profundo, *pensam* as pessoas e os povos que estudava” (GOLDMAN, 2021, p. 288). Ao mesmo tempo, busquei fugir da armadilha de apresentar Pirabas, os terreiros, as pessoas, os territórios e os seres encantados envolvidos dentro de coordenadas “espaçotemporais”. Em alguma medida, a ideia foi considerar que “esses universos outros carregam marcadores internos que não podem ser suprimidos sem que percamos o evento” (DOS ANJOS, 2019, p. 510). *Buscar, tentar e esboçar* são verbos que abocanham esse jogo que, certamente, não foi ao todo vitorioso.

Comentarei, sobretudo, estudos antropológicos sobre a encantaria amazônica, em especial, a paraense. Não por causa de uma suposta determinação de “área etnográfica”, mas por saber que os estudos já se somam, apesar de que, geralmente, o conhecimento prático e direto sobre a encantaria não seja difundido para além da área especializada. Deixarei de mencionar várias pesquisas nesse momento por elas terem enfatizado as religiões de matriz africana sem necessariamente se aprofundarem na encantaria.

Os encantados e outros seres aparecem no estudo de Eduardo Galvão (1955). Orientado por Charles Wagley, Galvão (1955) desenvolveu uma pesquisa influenciada pelos “estudos de comunidade”. Preocupado com a vida social religiosa em uma comunidade amazônica, Galvão considerou que o termo “encantado” seria um empréstimo europeu, embora o descrevesse inserido dentro de uma cosmologia indígena e afro-brasileira, evidentemente, em

relação com um cristianismo dominante. Essa influência europeia do termo encantado e encantaria é lembrada desde, pelo menos, Câmara Cascudo. Mas Eduardo Galvão desvia o foco das origens e se orienta para as práticas, o que o possibilitou perceber a importância da encantaria territorializada na Amazônia, não apenas em suas ritualística e cosmologia, mas percebendo a dinâmica indissociável da encantaria com um território. Câmara Cascudo (1999), em seu dicionário do folclore brasileiro, descreve um verbete, denominado de “Encanteria”, que diz ter sido revelado a ele por José Olímpio de Melo, de Teresina e que assistiu uma sessão de “encanteria” em 1938. Nos cânticos transcritos, há referência a Cabocla Ita, que também vi descer em terreiros paraenses, assim como tem a menção à Casa de Mina e Casa de Nagô de São Luís.

A encantaria como uma região onde vivem seres encantados, é descrita, brevemente, por Napoleão Figueiredo (1981, p. 56), em “Todas as divindades se encontram nas ‘encantarias’ de Belém”. Essas encantarias ficariam “acima das nuvens e abaixo do céu” (FIGUEIREDO, 1981, p. 56). A hipótese do autor, nesse texto, é que apesar da maioria da população da cidade se considerar como católica ou evangélica, é inegável a participação de outras religiões, em especial as da encantaria, em Belém.

Em pesquisa etnográfica realizada de 1962 a 1965, Seth e Ruth Leacock consideram a encantaria como um elemento central para as religiões afro-brasileiras em Belém. A encantaria, é, então, descrita como a morada de uma família ou “tribo” [sic], localizada, também, abaixo da terra, das águas e em florestas fechadas, “virgens” [sic]. Assim como os encantados são classificados como os seres mais importantes das religiões afro-brasileiras em Belém (LEACOCK; LEACOCK, 1975, p. 377). Veremos que o *fundo*, enquanto uns dos espaços de encantaria, em especial os aquáticos, tem centralidade também na pesquisa dos Leacock, que já denomina esses seres de “espíritos do fundo”.

Já na região do salgado paraense, as pesquisas mais importantes foram realizadas por Raymundo Heraldo Maués (1987, 1990, 1995), que dedicou grande parte da sua pesquisa antropológica para a região, tendo escrito uma dissertação em 1977 e uma tese em 1987, bem como publicado um livro com o título de “Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesial” (1995) sobre o assunto. Maués (1987, 1990, 1995) considera que a melhor forma de se habituar com o universo dos encantados é assistir uma sessão de cura “da pajelança cabocla”. Mais uma vez, temos aqui os “encantados ou caruanas” como o elemento mais importante nos rituais de encantaria, apesar do uso da cachaça, do instrumento maracá e do cigarro feito da casca de tauari ser lembrado. Os encantados, contam interlocutores para Maués, se manifestam em igarapés, manguezais e os rios, por isso, se faz necessária uma série de

cuidados e pedidos de proteção quando se for cruzar esses territórios. Isso aconteceu várias vezes quando atravessamos de barco, saindo da parte continental de Pirabas, com destino à Ilha da Fortaleza.

O foco de Maués e Galvão foi a pajelança, que, conforme eles nos relatam, já interagiu com as religiões de matriz africana, mas se apresentavam, em suas pesquisas, com características próprias. No caso dessa pesquisa, a encantaria faz com que percorramos espaços de terreiro. A única pajé, rezadeira, com quem convivi fora de um espaço de terreiro, foi Dona Oneide, a quem dedicaremos algumas páginas no terceiro capítulo. A encantaria me levou aos terreiros, afinal, eu gostaria de fazer uma pesquisa a partir das atividades do dia 20 de janeiro, dedicadas para Rei Sabá. Maués esteve em Pirabas em 1986, na época, uma região do município de Primavera. Ele nos conta que: “Vale lembrar que o rei Sebastião é uma entidade presente não só nos cultos de pajelança cabocla, mas também da umbanda do Pará e Maranhão” (MAUÉS, 1995, p. 263), o que nos aproxima das pessoas de Pirabas atualmente, que nos apresenta um Rei Sabá e vários outros seres presentes nos terreiros e nos territórios encantados de Pirabas. Ele ainda comenta: “a Pedra do Rei Sabá é objeto de culto, tanto na umbanda como na pajelança cabocla. Neste caso, o rei Sebastião é tratado como se fosse um santo, pois até promessas são feitas a ele” (MAUÉS, 1995, p. 264).

Há uma série de pesquisas mais recentes que cito ao longo da tese, mas que reforço aqui a sua importância para que esta pesquisa esteja situada, com as suas especificidades, evidentemente, em relação a estas. A pesquisa de Jerônimo Silva (2014, 2018a, 2018b) auxilia por sua proximidade com a região do salgado. Jerônimo realizou suas pesquisas na região que ele denomina de Amazônia bragantina, que se irradia pelos municípios de Traquateua, Bragança, Pirabas, Primavera e Quatipuru. As pessoas com quem conversou apresentam algumas semelhanças com o que encontrei em Pirabas, com as conexões entre a encantaria e as religiões afro-brasileiras e a força desses seres na região. A pesquisa de Anderson Pereira (2017), junto a um terreiro de Santarém, me ajudou, antes de eu mergulhar em Pirabas, a conhecer mais sobre as três importantes caboclas e a sua relação com Rei Sebastião: Caboclas Mariana, Herondina e Jarina. Além disso, as pesquisas de Martina Ahlert (2013, 2021) no terecô em Codó, no Maranhão, auxiliaram na pesquisa em Pirabas, pois pude acompanhar que uma série de entidades descem tanto no terecô quanto nas encantarias e nos terreiros no Pará. Isso é enfatizado, muitas vezes, pelas pessoas com quem convivi em Pirabas, tanto em suas falas comigo, quanto em pontos que são cantados para as entidades. A pesquisa de Barbara Cruz (2018) rejuvenesceu o meu interesse pelo terecô, além de ter me apresentado a Cabocla Mariana

atuando como uma mediadora e ser fundamental para a relação do terreiro com outras realidades. O que muito se aproxima com o que encontrei em Pirabas.

\*\*\*

O próprio título da tese já sugere que a encantaria de Rei Sabá é a mais presente na região de São João de Pirabas, estendendo-se para além do estado do Pará, conforme veremos ao longo de todo o texto.

Mesmo quando não diretamente referenciado, Rei Sabá está lá. Sua festa é cíclica, todo 20 de janeiro. Afrorreligiosos, de igual modo, realizam obrigações ao longo do ano (rituais para cumprir determinada recomendação passada pelos guias, sejam orixás, voduns, caboclos ou encantados) e oferendas (levam objetos, alimentos e bebidas para o encantado). Mesmo assim, por conta da mitologia da entidade, Rei Sabá se manifesta, indiretamente, a partir da Cabocla Mariana, Tóia Jarina e Cabocla Herondina, pois surgem em São João de Pirabas e seus terreiros enquanto entidades diretamente associadas ao encantado. São suas filhas. Veremos que ser filha dele pode significar uma relação de adoção e/ou de iniciação, como se Rei Sabá fosse um tipo de pai de santo das encantadas. Ora, essas três princesas encantadas são praticamente onipresentes nos terreiros e também no congá da pajé Dona Oneide.

A presença e circulação dessas três principais entidades encantadas nos terreiros e outros territórios vivenciados fizeram com que a tese encontrasse esse jogo de figura e sombra. Embora, como o próprio título sugere, o foco da pesquisa seja o Rei Sabá, a partir da sua pedra, o seu território e os festejos dedicados a ele, junto a presença desse encantado há toda uma série de seres: assim, Cabocla Mariana, Tóia Jarina e Cabocla Herondina são encantadas que sempre estão relacionadas, ao menos em Pirabas, com o Rei Sabá. Portanto, quando o foco está nas festividades para Rei Sabá, embora a sua pedra e território apareçam, quem toma a frente são as entidades encantadas mencionadas, assim como outros seres. Por outro lado, com a vivência junto aos terreiros, Rei Sabá apareceu enquanto fazendo parte da família e da mitologia dessas entidades encantadas. Foi mencionado diversas vezes em conversas, pontos cantados, que não raramente o reforçavam como o dono daquela região do salgado paraense, por ser, ela mesma, encantada. Em alguns momentos, Dona Caçula e outras pessoas do terreiro Templo de Umbanda Mamãe Oxóssi e Mamãe Oxum, mencionavam a possibilidade de Rei Sabá se manifestar na *croá* (cabeça) de Mãe Rita.

A pesquisa para a elaboração dos capítulos a seguir aconteceu durante o período de 2018 a 2020, de formas distintas e fragmentárias. Em 2018, estive pela primeira vez em São

João de Pirabas. Durante aproximadamente um mês, entre janeiro e fevereiro, tentei conhecer um pouco mais da cidade, conversar com as pessoas de terreiro e assistir as festividades do dia 19 e 20 de janeiro. Nesse momento, os contatos foram rápidos e dispersos. Tive a sorte de conversar com Jon, na época, abatazeiro no terreiro de Mãe Rita, mas, quando retornei, ele havia migrado para Santa Catarina. Eu ainda estava cursando disciplinas do doutorado, portanto, residia em Porto Alegre, mas aproveitei tanto o início do ano quanto uma viagem em junho, que fiz por conta de uma participação em um evento na Universidade do Estado do Pará, para conversar um pouco mais com Pai Sival e Pai Zé Pajé, pais de santo que conheci por conta da primeira visita. Pai Sival, apesar de eu não ter visitado o seu espaço religioso, pois estava ou em reforma, ou resguardando algum filho ou filha de santo, tornou-se um importante participante desta pesquisa.

Antes de detalhar melhor os outros períodos da pesquisa, preciso contar por que Pirabas. O meu interesse por religiões de matriz africana e encantaria no Pará são anteriores à tese. Começaram a partir de meu mestrado em antropologia, defendido na Universidade Federal do Pará. A dissertação foi uma etnografia do Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo (VERAS, 2015), posteriormente publicada em livro (VERAS, 2021), terreiro de nação mina nagô chefiado e fundado por Pai Álvaro Pizarro. Ao conviver com as pessoas do terreiro, mas também mergulhar na literatura especializada nos estudos afro-brasileiros na região do Pará, a encantaria de Rei Sabá e a sua pedra, em São João de Pirabas, me despertava um interesse, mas que nunca tinha passado disso. Tive conhecimento de dois estudos sobre o assunto. Um, era o da antropóloga Anaíza Vergolino-Henry (2008) sobre a inauguração do complexo monumental para Rei Sabá, quando aconteceram as modificações na pedra e no entorno. O segundo, anterior, era do médico e folclorista José de Moraes Rego (1983). Mas como não tinha visitado, ainda, de fato, Pirabas, esses estudos não passavam, para mim, do indício bibliográfico, potencializadores da curiosidade. Sabia que Maués tinha passado por Pirabas em 1986, tendo publicado um texto sobre essa experiência (MAUÉS, 1987), embora esse tenha sido um texto que jamais tenha conseguido consultar, apesar de ter conversado com o próprio Maués, rapidamente, na ANPOCS de 2017. Ele havia me garantido que não existia uma pesquisa etnográfica e mais detalhada sobre a pedra do Rei Sabá. Posteriormente, entrei em contato com a dissertação histórica de Gerson Santos e Silva (2007), a quem recorreremos algumas vezes durante o percurso da tese.

Defendi a dissertação em 2015. Quando construí o projeto de doutorado, a intensão era continuar um assunto que, apesar de central, não foi bem aprofundado na ocasião. A relação de afrorreligiosos, especialmente as lideranças, com a leitura de livros especializados no assunto

afro-brasileiro. Portanto, o meu projeto era sobre oralidade e escrita nas religiões afro-brasileiras, querendo levar adiante o que denominei, na dissertação e em outros escritos, de “apreensão cosmológica de livros” (VERAS, 2015, 2017, 2021).

Com o passar das disciplinas cursadas no doutorado, a possibilidade de continuar a pesquisa nos moldes que eu tinha estabelecido já não me apetecia tanto. Pouco a pouco, Pirabas e a encantaria de Rei Sabá me eram cada vez mais lembradas como possibilidade de pesquisa. Durante um inverno meridional, conversava com um amigo paraense, Manoel Cláudio, também colega de doutorado. Em determinado momento do diálogo, revelei a ele a minha curiosidade sobre Pirabas. Por coincidência, ou não, esse amigo possuía familiares na cidade. Fisguei a isca. Nessa conversa, descobri que Gerson Silva, autor da dissertação histórica já citada, é primo de Manoel Cláudio. Não durou muito tempo, logo mais meu amigo estava acionando seus familiares para me receber no nordeste paraense. O encontro se efetivou em 2018. Manoel me apresentou a seus familiares, que me receberam e deram abrigo e hospedagem, várias vezes. A tia Ana logo passou a ser central no auxílio da pesquisa, conhecia praticamente todo mundo na cidade. A sua filha, Gigi, também me ajudou em diversos momentos, por vezes mediando o meu contato com Dona Oneide, rezadeira e umas das principais interlocutoras da pesquisa, embora ela não participasse diretamente do circuito dos terreiros que são centrais para essa tese.

No segundo período, a pesquisa foi intensificada, acontecendo de janeiro a julho de 2019. Nas minhas primeiras visitas a Pirabas, fiquei sempre na casa dos familiares de meu amigo Manoel. Na segunda parte, resolvi alugar uma quitinete perto da praça da igreja, próximo à orla de Pirabas. Ali tinha fácil acesso para conseguir um mototáxi e me locomover por Pirabas, ou mesmo ir andando para o terreiro de Pai Zé Pajé e a casa de Dona Oneide. Durante esse período, realizei alguns deslocamentos a Belém, quando visitei o terreiro de Pai Pingo de Oxumaré, a Seara de Umbanda de Cabocla Herondina e Rompe Mata. Pai Pingo é da região de Pirabas. Tínhamos nos avistados nas festividades para Rei Sabá. Pai Sival, Mãe Rita e Pai Zé, quando podiam, comentavam sobre Pai Pingo e a sua importância, o que despertou a minha curiosidade. Em Pirabas, participei, nesse período, de diversas atividades, sessões de cura, de doutrina, outros momentos menos ritualísticos, assim como de diversos festejos no Templo de Umbanda Oxóssi e Mamãe Oxum, chefiado por Mãe Rita de Oxóssi. Alguns fatores fizeram com que a minha relação com a Mãe Rita e outras pessoas do terreiro ficasse mais estreita. Um deles é que durante o período em que estive em Pirabas, especialmente em 2019, sempre tinha alguém recolhido na camarinha, assim como aconteciam com alguma frequência sessões de cura, rituais de doutrinação de encantados e caboclos e muitos festejos. Por conta dessa

movimentação, fui convidado para participar do dia a dia do terreiro, para além de seus momentos mais extraordinários e festivos. Assim, a nossa interação tornou-se cotidiana.

Com menos intensidade, assisti e participei de alguns festejos e atividades no Templo de Umbanda Ogum Beira-Mar e Zé Pelintra, chefiado por Pai Zé Pajé, com quem pude conversar algumas vezes, nos raros momentos em que não estava atribulado com questões ligadas ao terreiro.

A terceira fase do meu campo de pesquisa foi interrompida pela pandemia de covid-19 em 2020. Nesse ano, não estava mais com a quitinete e voltei a ficar na casa dos parentes de Manoel, pois essa etapa da pesquisa se concentrava em participar dos festejos anuais de janeiro, assim como reforçar e continuar os laços estabelecidos com as pessoas que me deram atenção e me acolheram em seus cotidianos. Fiquei na cidade de janeiro até o início de abril. Mas também ia a Belém com alguma frequência. Esse trânsito fez com que Dona Oneide solicitasse algumas imagens pequenas de entidades, que adquiri no mercado Ver-o-Peso em Belém.

Os festejos, no geral, foram ótimos momentos para ampliar os contatos com outras pessoas do circuito da encantaria de Pirabas. Dona Odete, por exemplo, uma senhora de reconhecida força, que trabalha na linha das matas e dos caboclos, participou de alguns festejos no terreiro de Mãe Rita. Assim, consegui abertura para conversarmos em outros momentos. Isso aconteceu com outras pessoas, que porventura não estão citadas ao longo dessa tese por conta de nossos laços terem ficados suspensos desde a eclosão da pandemia de covid-19. No mais, mantive contato, via celular e aplicativos de comunicação, com Mãe Rita, Pai Zé Pajé, Pai Pingo e outras pessoas. Muitas pessoas foram importantes para essa pesquisa, elas estão citadas ao longo do texto. Por serem tantas, já reforço a lamentação para caso algum nome não esteja bem lembrado e evocado por aqui.

## 1.1 DESENHO DOS CAPÍTULOS

Os capítulos, em seus aspectos gerais, apresentam os percursos e encontros com a encantaria e as pessoas em Pirabas. Todos se encerram com ensaios que conectam os acontecimentos de cada seção. Ao final de cada capítulo, há um caderno de imagens sequenciadas em diálogo com a etnografia textual.

Em “Nas Pirabas tem encanto: terreiros de São João de Pirabas diante a encantaria de Rei Sabá”, apresento o município de Pirabas e os terreiros de Mãe Rita e Pai Zé Pajé. Na parte de Pai Zé, aproveito para descrever o espaço de seu terreiro, evidenciando as concepções do próprio Pai Zé sobre os *povos* que formam a sua religião, suas geografias e as maneiras de

conduzir esses espaços e diferenças a partir da sua noção de *passagem*. Acompanharemos como esse “pensar afro” (SODRÉ, 2017) tem relação, também, como a própria maneira de se relacionar com o cristianismo. Pelo menos, a maneira de Pai Zé, que possui um Belzebu em seu terreiro e apresenta uma estética do afrontamento. Pai Zé mobiliza, sim, rezas católicas em seus rituais, as empreende com maestria. Mas não frequenta a missa do dia 19 de janeiro, para São Sebastião, pois é nesse dia que festeja a Cabocla Mariana em sua casa. Mergulhados nesse princípio, acompanhamos uma obrigação para Exu. A segunda parte do capítulo foca no Templo de Umbanda Oxóssi e Mamãe Oxum. Nela, acompanhamos a atuação de Mãe Rita como liderança, junto com Pai Sival, do festejo para Rei Sabá, sendo ambos intermediários entre afrorreligiosos e o poder público. Assim como na parte de Pai Zé, nesse capítulo conhecemos um pouco mais das pessoas que participam do terreiro, as principais entidades encantadas e logo, aprendemos da liderança empreendida por Cabocla Mariana, Tóia Jarina e Cabocla Herondina no terreiro de Mãe Rita. Há muitos momentos de transcrições de falas de entidades encantadas, especialmente de Mãe Rita. Optei por trazer o máximo de falas possíveis, não por acreditar que isso torne o texto mais dialógico, mas por apostar que essas falas não estão controladas. Apesar da edição e do corte apresentado, elas possuem muitas forças que se espalham para além dessa tese. A aposta do capítulo pode ser condensada na seguinte afirmação, a de que os terreiros são lócus de expressão étnico-racial (CUNHA, 1986, SODRÉ, 2002), na feita que também enredam uma política, que por vezes, pode ser pensada como cosmopolítica (STENGERS, 2018).

Em “Conviver com Rei Sabá – Rei Sebastião é traçar uma política cósmica”, desdobramento do primeiro capítulo, continuamos na convivência com os encantados, agora, em especial, concentrada em Rei Sabá, que é pensado em sua multiplicidade em resposta ao que me foi solicitado, mesmo quando não verbalmente, por alguns participantes dessa pesquisa. Destaco, nesse momento, Pai Sival, para quem é importante evidenciar os procedimentos que ligam, de alguma maneira, Rei Sebastião a Dom Sebastião. A breve nota sobre sebastianismo é, portanto, não um desvio da etnografia, mas uma “antropologia por demanda” (SEGATO, 2021, p. 15). Nesse momento, podemos nos aproximar das concepções sobre sincretismo do próprio Pai Sival, para quem sincretismo está muito mais ligado a modos de conexão, convivência e de se colocar em relação, do que como fusão e outros sentidos dados ao sincretismo pelas ciências sociais (FERRETI, 2013). Ainda nesse capítulo, percorreremos o Rei Sabá narrado por Dona Caçula, outra importante participante dessa pesquisa e mãe sanguínea de Mãe Rita de Oxóssi. É nessa parte da tese que nos aprofundaremos na procissão para São Sebastião e no festejo para Rei Sabá. Finalmente, o capítulo encerra com a visita que fiz a pedra



do Rei Sabá, momento em que foram instaladas novas imagens, pois as antigas estavam quebradas, de Iemanjá, Cabocla Mariana, Tóia Jarina e Zé Raimundo. Esse trecho é uma tentativa de contribuir com os debates elencados em “Arquiteturas monumentais: religião e espaço público”, projeto de pesquisa coordenado por Emerson Giumbelli, do qual faço parte. A ideia foi apresentar como o assentamento-monumento rompe com a lógica do monumento (GIUMBELLI, 2020), apresentando um espaço público encantado (CARVALHO, 1999).

Seguindo a lógica de uma antropologia sob demanda de Rita Segato (2021), apresento em “Umbanda na Amazônia: qual Umbanda, qual Amazônia?” uma reflexão sobre a umbanda na Amazônia. As pessoas participantes dessa pesquisa, especialmente as lideranças de terreiro, sempre me ressaltaram as especificidades da umbanda na Amazônia e a sua relação com a encantaria. A primeira parte do capítulo é um exercício de imaginação antropológica, além de tentar apresentar a especificidade da umbanda na Amazônia. Vamos acompanhar a dominação discursiva que a umbanda branca tenta estabelecer sobre as outras umbandas e como elas, em especial as da Amazônia, escapam dessa dominação. Para esse escape, a maneira como uma parte das pessoas participantes dessa pesquisa se identifica enquanto *afro umbandistas* e apresenta a sua umbanda encantada é fundamental. A segunda parte do capítulo conflui para uma discussão etnográfica sobre o iniciar e o preparo na umbanda e na encantaria de Pirabas. Essa apresentação não pretende dizer que esses procedimentos caracterizam a umbanda na Amazônia, mas argumenta que, para as pessoas com quem conversei, a relação com a encantaria, seus territórios encantados, os aprendizados estabelecidos a partir dessa relação, assim como, por outro lado, os diálogos e desenvolvimentos da espiritualidade traçados por conta da troca e iniciação entre afroreligiosos mais experientes, estabelecem conexões próprias, que precisam ser atentadas. Para tanto, acompanhamos comentários de Pai Zé Pajé, Mãe Rita, Dona Oneide, Pai Sival e Pai Pingo.

No quarto e último capítulo, “O festejar de e com seres encantados”, embora já estivéssemos festejando em muitos momentos da tese, reúne festejos com encantados. Por ter esse lugar de encerrar a tese, reforça os ditos anteriores, na feita que condensa o que o pessoal de Pirabas me mostrou, ou seja, que festejar nunca é uma coisa só. Participaremos de festejos nos terreiros de Mãe Rita e Pai Zé. O festejar com entidades encantadas é momento, também, de cantar os pontos dessas entidades, muitas vezes puxados por elas próprias. Não é raro que junto aos toques de tambor e o balançar das cabaças, na circulação das bebidas e nas danças dos encantados, estes seres rememorem e apresentem algo de seus fundamentos e aquilo que elas querem ensinar. Na encantaria, se aprende na alegria e no festejar.

A festa, independentemente de sua pomposidade, elabora uma estética que articula a humildade e a beleza, às vezes apresentadas com alguma tensão, mas consideradas como fundamentais para que as festas sejam belas, portanto, alegres e produtoras de bons efeitos, a partir do “engajamento com os encantados” (AHLERT, 2021, p. 76-83), mas também com os “pés no chão”, ou seja, sem que seus realizadores se pensem superiores aos demais terreiros e seres, e que estariam automaticamente bem relacionados com as entidades encantadas ao gastarem dinheiro com festas suntuosas.

## 2 NAS PIRABAS TEM ENCANTE: TERREIROS DE SÃO JOÃO DE PIRABAS DIANTE DA ENCANTARIA DE REI SABÁ

Nesse capítulo acompanharemos os dois principais terreiros visitados, o Templo de Umbanda Oxóssi e Mamãe Oxum e Templo de Umbanda Ogum Beira-Mar e Zé Pelintra, encabeçados, respectivamente, por Mãe Rita e Pai Zé Pajé. Serão presenciadas algumas *giras* e *tambores* para que mergulhemos nos modos como convivem essas pessoas com os encantados e as entidades. Dona Odete, mãe de santo que já passou de seus 80 anos, também foi importante para as ideias apresentadas aqui. Entretanto, quando realizei a maior parte do trabalho de campo, seu terreiro estava com as atividades suspensas, enquanto me deparava com a mãe de santo apenas em atividades promovidas pelo terreiro de Mãe Rita de Oxóssi. No momento em que finalmente conversamos, no início de 2020, Dona Odete tinha esperanças de retomar as atividades de seu congá, realizar os festejos de Pena Verde e Jurema, seus encantados *de frente*. Contudo, a pandemia da COVID-19 nos obrigou a interromper nossas atividades e contatos diretos, e mesmo quando a festa foi realizada posteriormente, a pandemia ainda estava em curso e não senti ser seguro, para ninguém, me locomover até Pirabas.

Junto a esses momentos narrados, teremos aspectos das mitologias de Rei Sebastião. A ideia é que os terreiros, em suas vidas cotidianas, constroem mitologias do Rei Sabá, que conforme já temos relatado, transcendem este encantado. Nesse processo, percebamos que estão conectados corpos, territórios e seres, sendo a encantaria uma iminência. Pode vir no surgir dos encantados, seja visitando as *croas* de filhas e filhos de santo, seja circundando o terreiro ou passando pelos territórios que preferem: copas ou raízes de árvores, furos de igarapés, olhos d'água, poços e daí por diante. Nessa esteira, embora percorramos temas já bastante trabalhados, tais como o sincretismo, as relações entre religiões de matriz africana, encantaria e catolicismo e a centralidade das entidades para as ações dentro do terreiro, o modo como isso aparece nos terreiros de Pirabas nos coloca nessa constatação de que a região é território encantado de Rei Sabá, mas que o divide com muitos outros seres e realidades, cada qual elaborando o seu procedimento, o que faz com que levemos em consideração como as pessoas em Pirabas com quem convivi elaboram esses conceitos que costumamos trabalhar em nossas etnografias,

Antes de trazer algumas informações sobre o município de Pirabas, ressalto que não quero repetir aqui o procedimento de se enquadrar uma pesquisa dentro de um espaço e tempo sem levar em consideração as próprias noções sociotemporais dos terreiros e da encantaria em Pirabas, como se a pesquisa fosse apenas preencher, com um conteúdo empírico, a forma

elaborada por conceituações de uma disciplina herdeira da razão ocidental, que por força de hábito e coerção, reconhecemos como “nossa” razão, que por si, subscreve os universos com o quais convivemos e aprendemos “nos marcos das nossas coordenadas espaçotemporais” (DOS ANJOS, 2019, p. 510).

O possessivo “nossa”, portanto, deve ser lembrado mais como resultado do reconhecimento de que somos, ao menos enquanto projeto de nação, resultado de colonialismo, escravidão e patriarcalismo. Ocidentalizados, ao menos no que tange aos que se dizem descendentes da razão ocidental, ainda sim somos atravessados pelo embate de nações indígenas massacradas e africanos escravizados em diáspora. Nosso, então é o legado da escravidão e do colonialismo, do racismo institucional (ALMEIDA, 2019) e religioso que colocou as religiões de matrizes africanas e indígenas enquanto “baixo-espíritismo”, “charlatanismo”, de um lado, ou como práticas exóticas, folclóricas, inofensivas e culturais, de outro. Isso implica que esse pronome possessivo e plural nos atribui também a cosmofobia, na medida em que o elemento que desperta medo, desprezo e ódio, está tão próximo e enraizado que pode cegar ou envergonhar.

Cosmofobia é como Antônio Bispo do Santos, quilombola, poeta, militante e intelectual denomina o medo, obviamente, do cosmos, mas também de Deus e de tudo aquilo que nos transcende. Esse medo, segundo Santos, foi criado pelo próprio Deus em sua Bíblia; citando o Gênesis, Antônio Bispo diz que ao condenar os homens e as mulheres a sofrerem com o próprio trabalho, a terem que comer com o suor do rosto, essa humanidade, em sua cosmologia, tem a escravidão enquanto castigo: “Daí entendemos o caráter escravista de qualquer sociedade que venha a construir seus valores a partir das igrejas originárias da Bíblia” (SANTOS, 2015, p. 31). Essa provocação, antes de ser uma generalização para o cristianismo, é um aforismo preciso para pensarmos como se costuraram religião, regime econômico e escravista, colonialismo na formação do Brasil e outros países das Américas. Os efeitos disso ainda reverberam no presente. Como tem desenvolvido Achille Mbembe (2014), o neoliberalismo, junto ao sistema capitalista, cria o “devir-negro” no mundo, com a pauperização das populações mundiais, concentrando renda e dinheiro em pequenos grupos, potencializando o racismo enquanto efeito. Essa digressão, portanto, nos leva a São João de Pirabas, uma cidade localizada na Amazônia oriental legal brasileira, mais especificamente no litoral amazônico, no nordeste paraense.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Em um artigo, Jerônimo da Silva (2020) pensa como a mentalidade neoliberal “empreendedora” se ramifica na Amazônia, mais especificamente no sul e sudeste paraense, mobilizando raça e racismos, criando e diferenciando aqueles que seriam os eleitos de Deus e aqueles que são os preguiçosos, destinados a trabalharem para os outros.

Essas linhas, antecedendo a apresentação do município de Pirabas, não pretendem inserir a região nessas coordenadas de subordinação e resistência simultânea, pretende, sim, evidenciar o que as pessoas de Pirabas com quem conversei fazem ou respondem a isso.

São João de Pirabas, apesar de possuir em torno de 20 mil habitantes, possui uma ampla extensão de área rural, somada a urbana e as regiões insulares. A pesquisa se concentrou na região urbana e em um pedaço da semirural: no terreiro de Mãe Rita, onde as pessoas falam que vão a Pirabas, quando visitam a região central do município. A única ilha que frequentei foi a Ilha da Fortaleza, onde se visita a encantaria de Rei Sabá, tanto em momentos específicos, quanto na festividade que o homenageia.

Foi a partir da festividade que cheguei aos terreiros.

Primeiro, Pai Zé Pajé, que possui terreiro na região urbana de Pirabas, posteriormente, Pai Sival, que também possui uma tenda nessa parte da cidade, porém, quase sempre, durante o período da pesquisa (2018-2020), esteve fechada para reformas. Para tal, Pai Sival trabalhou em Salinópolis, cidade vizinha, como locutor e realizador de mídias visuais. Posteriormente, Mãe Rita de Oxóssi, com quem mais convivi em 2019 e início de 2020. A partir da festividade, também entrei em contato com Pai Pingo de Oxumaré. Apesar de possuir terreiro em Belém do Pará, Pai Pingo é pirabense e carrega as *linhas* dos encantados do fundo — os dons, as entidades e a capacidade de entrar em contato com elas para realizar curas. Visitei o seu terreiro algumas vezes e tivemos boas conversas, o mesmo se deu com Zé Pelintra, entidade que se manifesta em sua *croá* (coroa, cabeça do médium). A partir da convivência com esses interlocutores, fiquei sabendo de um outro terreiro, que faz apenas algumas festas durante todo o ano, por conta da idade de sua líder, Dona Odete. Há outro templo de umbanda, o de Mãe Tamires, que cheguei a visitar, mas por razão de sua não participação na festividade de Rei Sebastião, acabamos por perder os laços e contatos. Outra interlocutora, Dona Oneide, é uma rezadeira que trabalha com encantados e guias, e que apesar de não participar da festividade, tem em seu altar uma imagem reduzida simulando a pedra de Rei Sabá. Não apenas por isso acabamos criando boas relações.

Essas pessoas são lideranças, suas casas e terreiros atraem e fazem circular diversas pessoas. As que buscam algum tipo de tratamento e cura. As que requisitam determinados *trabalhos* (rituais para resolver determinadas questões, desde amorosas até financeiras). E as que, vindo ou não com essa intenção, acabam apresentando mediunidade, ou algum tipo de *demanda* (solicitação do mundo espiritual que requer a ação ritual para que a pessoa torne a ter um curso de vida mais estável) que necessita ser transformada em uma iniciação. Algumas pessoas circulam entre esses diversos espaços. De qualquer forma, por diversas razões, é comum nos depararmos com habitantes dos municípios do entorno: Salinópolis, Capanema,

Quatipuru e daí por diante. Belém não fica de fora desse escopo. Talvez pelo reconhecimento da força de encantaria do lugar, pela vontade de anonimato, ou por se sentir bem em determinado local, essas pessoas buscam lugares mais distantes de suas moradias. Diante desse panorama, passearemos entre alguns desses terreiros.

Já encontrei, antes, dificuldade para descrever um terreiro de Mina Nagô (VERAS, 2015), justamente pela sua vitalidade. As entidades espirituais são atuantes em suas opiniões e vontades, fazendo com que imagens de orixás, caboclos e encantados mudem de lugar, estabelecendo diversos modos de conexão com os vivos. Além disso, quem se afeiçoa a determinado encantado e/ou orixá, o presenteia. O que gera novos presentes para as imagens desses seres, que comumente têm suas roupas mudadas, assim como ganham acessórios como perfumes, leques, brincos, chapéus. Essa dinâmica dos terreiros tem a ver com os modos de cuidado e convivência estabelecidos dentro das casas (RABELO, 2014). O deitar-se para os caboclos, exus e orixás, que são rituais realizados, pelo menos, no Templo de Umbanda Oxóssi e Mamãe Oxum, as oferendas para determinada entidade ou orixá, podendo ser associada a algum *trabalho e demanda* de outrem, ou alguém do terreiro, assim como o cotidiano acender de velas ao pé desses seres, modificam a superfície dos terreiros e fazem parte do cotidiano. Se insisto em descrever os espaços aos quais tive acesso é para expressar essa vitalidade e reforçar a convivência estabelecida entre as pessoas e esses seres.

## 2.1 TEMPLO DE UMBANDA OGUM BEIRA-MAR E ZÉ PELINTRA

A primeira lembrança que tenho de Pai Zé Pajé é bifurcada. Quem estava em seu corpo era Zé Raimundo, o encantado turco que fugiu para as matas de Codó, no Maranhão, e tendo gostado de lá, ficou. Afinal, como escutei do próprio Pai Zé Pajé<sup>3</sup>, Zé Raimundo, como todos os outros turcos, era branco, mas enegreceu ao passar pelo mangal de Codó, e nesse ato, se aproximou da encantaria de Légua (cf. FERRETTI, S., 2013a, 2013b; AHLERT, 2021; CRUZ, 2018; LIMA, 2019). Encantado largamente cultuado no Pará e no Maranhão, Zé Raimundo marca as religiões de matriz africana e as pajelanças amazônicas. Talvez por isso dele me recorde antes mesmo de seu filho (os encantados que dançam na cabeça dos médiuns, os denominam de filhos). Sem camisa, mas com as guias (fios de conta) e de calças amarelas,

---

<sup>3</sup> Ednelson, um jovem que mal tinha 18 anos quando nos conhecemos, narrou de maneira muito parecida essa história de Zé Raimundo. Ednelson é filho de santo de Mãe Rita e, apesar da idade, possui certa autoridade dentro do Templo de Umbanda Oxóssi e Mamãe Oxum, por conta da força com que seus guias e encantados descem e baíam em sua *croá*.

entoava doutrinas sobre as encantarias de Codó e Rei Sebastião, afinal, estava na Praia do Castelo e coordenava, junto a outros encantados e caboclos, uma gira na praia em homenagem a Rei Sabá. Isso foi em 2018. Ainda nesse ano, em junho, conversei com o pai de santo, tendo acompanhado algumas giras que aconteceram em seu terreiro no ano seguinte.

O Templo de Umbanda Ogum-Beira Mar e Zé Pelintra fica na região central de Pirabas. Sua fachada é pintada de azul e entre uma porta e um portão encontramos um tríptico com Oxóssi, apontando uma flecha para cima, Ogum, escudado e com a planta Espada de Ogum (ou São Jorge) no peito e uma representação de uma espada, ao lado, com o início de uma doutrina para Ogum: *Eu tenho sete espadas para me defender, Eu tenho Ogum em minha companhia. Ogum é meu pai, Ogum é meu guia.*

Pai Zé Pajé explicita a geografia do seu terreiro: na entrada tem plantas protetoras, *comigo ninguém pode, espada de São Jorge, Rio Negro*, dentre outras. No salão principal há um ponto riscado de Ogum no chão. A viga central do terreiro, além de receber enfeites referentes às festas mais recentes (caboclos, encantados, malandros e exus), sustenta toda sorte de ícones de várias religiões.

Nessa sala há muitas imagens devidamente agrupadas em *falanges* (um grupo ou família específica de entidades, geralmente associada a um orixá) e/ou *povo*. Essas imagens<sup>4</sup> são do tipo pequeno e *vulto*, que é a representação em tamanho mais ou menos real de uma pessoa. No canto da direita há o *Povo de Codó* (Zé Raimundo e o povo de Légua) e do *sertão* (Baiano Grande e outros). Depois encontra-se o *povo do morro, povo de rua* (Zé Pelintra e outros malandros). Numa salinha um pouco mais dentro do terreiro estão os pretos velhos ao lado de um Joãozinho<sup>5</sup>. Quase todas essas imagens estão vestidas e essas roupas são oferecidas pelas filhas e filhos de santo, ou outras pessoas que se afeiçoem a elas. O Joãozinho, por exemplo, é vestido como uma criança, da última vez que o vi, ele estava usando uma blusa com o desenho do Mickey Mouse.

Voltando para a entrada do terreiro, no canto da esquerda temos o *povo das águas*, com Iemanjá e Mãe D'Água, além de várias outras imagens associadas a elas, como o caboclo infante Rodador, com a mão no rosto e corpo inclinado como se de fato fosse girar, e em sequência o *povo da mata*, agrupando os caboclos das mais diversas encantarias. Na parede esquerda encontramos as três princesas encantadas, filhas de Rei Sebastião: Cabocla Mariana,

<sup>4</sup> Quanto às imagens, Pai Zé Pajé conta que as comprou em Belém e que o senhor que as fez tinha um fundamento. Primeiro ele, com vidência, enxergava como era determinada entidade, para depois fazê-las.

<sup>5</sup> Entidade do tipo erê; no tambor de mina, mina nagô e umbandas amazônicas, geralmente elas são sempre nomeadas genericamente de Joãozinho e Mariazinha, embora não seja incomum que elas se apresentem com determinadas características.

Tóia Jarina e Herondina. Ao lado de Cabocla Mariana está uma entidade denominada de Marinheiro. A aproximação dos dois *vultos* não é arbitrária, pois conta-se da mitologia da encantada que ela é apaixonada/afeiçoada pelo Marinheiro. Em outra *croá*, escutei da Cabocla Mariana de que ela de fato se apaixonou pelo Marinheiro, mas hoje já não o quer mais. De qualquer forma, esse relato explicita a vivacidade dessas entidades e a maneira como seus mitos se transformam e se alongam.

Na dianteira do terreiro, assim que o adentramos, nos damos de cara, ao centro, com os *vultos* de Ogum Beira-Mar de um lado, e Zé Pelintra do outro, acompanhado de Rosa Malandra, que, na mitologia dos dois terreiros que frequentei, disputa o coração de Zé Pelintra com Maria Navalha. Essa história é atualizada na gira, quando filhas e filhos dessas entidades as recebem e passam a se comportar de acordo com esse conflito. Entre as imagens de Ogum Beira-Mar e Zé Pelintra, encontramos imagens, de menor tamanho, da *falange* de Ogum, são vários soldados, aparentemente São Jorge, em diversas posições e situações. Em oposição a essa parede, ao lado direito de quem entra na sala, há um espaço reservado ao *povo da esquerda*. São vários exus, *povo da rua* e das *falanges do inferno*, com representação de Belzebu e outros seres associados ao mal pelo e do próprio catolicismo. Junto a essas entidades, há uma imagem de Ogum Xoroquê, uma modalidade de Ogum mais próxima de Exu. Assim como todas as outras partes com *vultos*, esta é alimentada com oferendas, alguidares com farofas e outras comidas, assim como vinho tinto, no geral. Sendo seres que agem, protegem e fazem acontecer, a partir do terreiro e de seu pai de santo, eles demandam mais oferendas do que as outras entidades.

Em um dos momentos em que conversei com Pai Zé Pajé a respeito dessas entidades, estava acompanhado de Daniel, um fotógrafo francês que registrou a festividade de Rei Sabá de 2019, e Thayanne, minha companheira, antropóloga e artista visual. Enquanto o pai de santo relatava a respeito dessas entidades, Daniel, familiarizado com a literatura etnológica das religiões de matrizes africanas, indagou se essa representação aproximada aos demônios e diabos cristãos não seria algo vindo de fora, portanto, uma classificação de quem não conhece a religião. Pai Zé Pajé disse que não necessariamente e que às vezes essas entidades são de fato aquilo que aparentam.

Essa cena expressa mais uma possibilidade para pensarmos as relações entre cristianismo e as religiões afro-brasileiras, por outras vias que não o dito sincretismo. E aqui me referencio ao conceito mobilizado pelas ciências sociais (FERRETTI, S., 2013a, 2013b; VERAS, 2018) não o que alguns de meus amigos de Pirabas mostram ser o sincretismo. Pai Zé, por exemplo, não costuma frequentar a missa ecumênica que ocorre no dia 19 de janeiro, afinal,



esse é o mesmo dia em que Cabocla Mariana é celebrada na *croá* do pai de santo. Entretanto, Pai Sival, Mãe Rita e várias outras pessoas afroreligiosas frequentam essa missa. Acompanharemos em outros momentos da tese algumas das implicações dessa missa, mas adianto que a relação com seres do catolicismo e a própria igreja se dá sob a concepção de suas cosmologias. Como se sabe, e aqui não há nenhuma novidade, o sistema católico funciona em relação com o afro, geralmente separados de alguma forma, mas ainda assim, em relação. Contudo, isso não significa que não seja uma afronta ao poder estabelecido pelo cristianismo. O Belzebu, no terreiro de Pai Zé, se conecta com o desconforto de alguns padres e fiéis da igreja católica, expressados sobretudo na missa ecumênica.

A composição de todo o terreiro de Pai Zé Pajé, evidenciada pela estética de organização dessas imagens: pequenas e vultos, assim como a territorialização em cantos determinados dos dois cômodos onde estão os orixás, encantados e caboclos (além de outros seres não nomeados na relação que estabeleci com o pai de santo) estão fincadas em uma filosofia de modulação *afro*. Caminhando junto a Muniz Sodré (2017) em pensar nagô, em defender um modo específico de pensar *afro* não é colocar uma fronteira propriamente geográfica no pensamento. Embora admita que “o conceito de África é geográfico e não metafísico” (SODRÉ, 2017, p. 16), Sodré reforça junto a Nietzsche (o de Além do bem e do mal) “que a geografia é algo a se levar em conta na perspectiva de outros modos de pensar” (*idem*). Uma filosofia afro – que para Sodré é evocada principalmente a partir dos que ele denomina de nagô, é uma “figuração” que é “tributária dos povos oriundos da África Subsaariana” (SODRÉ, 2017, p. 15).

Nessa esteira, a filosofia modulada pelo qualitativo *afro* não é uma etnofilosofia, tampouco possui uma diferença de natureza para com as outras filosofias, como as ocidentalizadas. O conceito de modulação de Sodré (2017) é musical, enfatizando a transformação de um som em outro, a partir da modificação de seu tom. Filosofia *afro* pois modula a “paixão de compreender o mundo e o cosmo” (SODRÉ, 2017, p. 21).<sup>6</sup> Acredito que

---

<sup>6</sup> Quem se familiarizou com a literatura sobre o tambor de mina, talvez estranhe falarmos de um pensar nagô para as religiões que têm raízes em outras nações, tais como mina, jeje e várias outras matizes africanos das atuais Benim, Nigéria e Togo. Contudo, como veremos ao longo da tese, a denominação mina-nagô engloba os trânsitos e contatos de nações nagô e jeje, que já aconteciam no continente africano, havendo o culto simultâneo de voduns e orixás. Em meu trabalho de campo, os orixás são mais evidentes do que os voduns (embora estes não sejam ausentes), enquanto os caboclos e encantados são mais presentes ainda. Para mais informações sobre essa complexidade étnico-racial, sugiro a consulta de Parés (2018). A respeito das nações que passaram pela diáspora e a escravidão na Amazônia, Napoleão Figueiredo e Anaíza Vergolino (1990) trazem diversos nomes, que como sabemos, não podem ser lidos sem termos em mente que foram listados pela documentação racista e escravista colonial: “Angola, Congo, Benguela, Cabinda, Moçambique, Moxicongo, Mauá ou Macua, Caçange (provavelmente do grupo Banto; Mina, Fanti-Ashanti, Mali, Mai ou Mandinga, Fula, Fulupe ou Fulupo, Bijagó ou Baxagó (provavelmente do grupo Sudanês); Calabar ou Carabá, Peuls (provavelmente do grupo Guineu-Sudanês).

não seja sem nenhuma razão que a categoria *afro* mobilize alguns terreiros de Pirabas, servindo como autodenominação e um marcador de suas religiões: *afroumbandistas*.

Quanto a geografia e localização dos seres no terreiro, Pai Zé nos conta que os orixás e as entidades estão agrupados desta forma porque: “toda água tem uma mata, e da mata se pode ir para a rua”. A sugestão do pai de santo é de que sempre há uma *passagem* de um lugar para outro, de uma encantaria a outra. A noção de *passagem* vai ser desenvolvida mais adiante, por ora adianto que ela descreve várias relações estabelecidas dentro dos terreiros. Essa maneira de organizar as imagens não é específica do terreiro de Pai Zé, embora, obviamente, ele a marque com a composição que relaciona a sua vida, as pessoas que vivenciam o terreiro e todos os outros seres que os circundam e atravessam. Essa geografia de relacionamentos implica em uma política, e por que não, cosmopolítica *encantada*, no sentido que colocam em relação vários *povos* constituídos por diversas *nações*.

Junto a isso, a noção de *passagem* é central, particularmente no caso de seu Zé Pajé, por conta de Zé Pelintra ser umas das principais entidades do terreiro. Associado aos malandros e aos mestres de cura da jurema, Zé Pelintra também age enquanto mediador, pois como ele me disse em outra *croá*, na de Pai Pingo de Oxumaré, ele é uma entidade *vadiadora*, *passadora*, que transita entre as mais diversas encantarias. Ele se aproxima das entidades da linha de Exu, surgindo e mediando nas giras para elas. Esse aspecto da entidade apresenta uma reconfiguração de sua própria recepção nos terreiros. Muitos, tanto Zé Pajé, quanto Pai Pingo, mas também quase qualquer afrorreligioso que tenha pelo menos algumas décadas de atividade, contam que Zé Pelintra não era bem-quisto nas religiões de matrizes africanas no Pará.

O próprio conta que quando descia aos terreiros paraenses, faziam de tudo para ele *subir*, revelando ter sido muito maltratado. Cabe lembrar que embora bastante cultuado nas umbandas cariocas, Zé Pelintra também é acionado em diversas narrativas como um homem negro e nordestino, que antes de ser malandro no Rio de Janeiro foi um mestre de cura da jurema, religião afroindígena presente em muitos estados do nordeste brasileiro, sobretudo Paraíba e Pernambuco (ASSUNÇÃO, 2006; AUGRAS, 1997; SANTOS JUNIOR, 2019). Quanto a umbanda na Amazônia, ele pode surgir enquanto um malandro, entidade da rua, mas também um curador, conhecedor das folhas, como ele mesmo me disse na *croá* de Pai Pingo, sendo um “doutor raiz”. Portanto, tanto mais próximo do modelo da jurema, quanto da umbanda

---

Indicações duvidosas também existem, tais como os Batena ou Barana, Lalu ou Lador, Pabana ou Babana (FIGUEIREDO; VERGOLINO, 1990). Diante esse quadro, acredito que a figuração afro de Sodré (2017) mobilize essas nações diante as estruturas coloniais e racistas de opressão.

em contextos do Sul e Sudeste, que em alguns momentos denominarei de umbanda branca<sup>7</sup>. De indesejado, passou a ser mediador entre a encantaria e as entidades mais ditas do mundo terreno, tais como os exus, malandros e *povo da rua* no geral. Mas não só, e isto não é uma característica própria do malandro e curador. Sempre tem mais uma volta no parafuso quando se trata desses seres.

Voltando a Zé Pajé. Tem 55 anos. Nasceu no Jurunas<sup>8</sup>, bairro de Belém de maioria negra, repleto de terreiros e outros territórios de matrizes africanas. Zé Pajé encontrou ainda no Jurunas uma mãe de santo com quem foi iniciado, tendo sido pai pequeno nesse terreiro, até ela falecer. Há praticamente vinte anos atrás, veio realizar um *trabalho* em São João de Pirabas. Gostou tanto da cidade que resolveu ficar. Aos poucos, seu terreiro foi sendo estruturado. Ganhou um terreno, mandou buscar imagens em Belém, realizou os rituais de criação de um terreiro: enterrou os fundamentos e sacralizou os alicerces do ambiente. Desde quando veio para São João de Pirabas, e até mesmo antes disso, fazia a sua obrigação na pedra do Rei Sabá.

Zé Pajé nos conta que sua vida já foi muito sofrida. Faltou apoio em casa, seu pai não aceitava sua mediunidade e missão dentro das religiões afro. A mãe era diferente, também conhecia a realidade de quem herdava o *dom* da mediunidade, tendo várias pessoas em sua família que passaram o mesmo. Mesmo assim, sofreu por sua condição e por receber Zé

---

<sup>7</sup> Quando me refiro a umbanda branca, estou mobilizando uma noção também estereotipada, tributária da análise de Renato Ortiz (1978) sobre a umbanda. Acredito que sua análise não funcione nem para a umbanda nos mais diversos contextos no Sul e Sudeste. Entretanto, constantemente encontramos em pesquisas, inclusive sobre a umbanda no norte e nordeste, a reprodução do discurso de Ortiz sobre a umbanda como possibilidade descritiva e explicativa da Umbanda em todo o Brasil. Assumo o risco de dialogar com esse discurso que, geralmente, não funciona nem para o seu contexto de enunciação. O meu propósito, como pretendo melhor desenhar no terceiro capítulo, é descrever como a umbanda que me foi passada e vivenciada é diferente dessa noção discursiva. A situação, portanto, não é regional, amparada mais na desconexão entre o que as pessoas de fato estão fazendo na umbanda na Amazônia, e no que algumas pesquisas insistem em apontar como tributária ao tal movimento embraquecimento/empretecimento mobilizado pela umbanda de Ortiz.

<sup>8</sup> Jurunas, enquanto bairro, nasceu nas margens do rio Guamá, uns dos mais importantes caminhos hidrográficos do estado do Pará. Segundo Carmem Rodrigues (2006, 2008), foi entre os rios Pará e Guamá que aconteceu o encontro colonial — nas perspectivas de Asad (1973) e Pratt (1999) — entre portugueses e tupinambás, no século XVII. Já em sua configuração contemporânea, “o bairro do Jurunas situa-se, ao mesmo tempo, próximo e distante do centro da cidade. Ao mesmo tempo em que não é caminho ou passagem obrigatória ligando o centro aos demais bairros de Belém, a não ser para alguns bairros também periféricos e contíguos (Guamá, Condor, Cremação), comunica-se facilmente com os bairros mais centrais, através de amplas ruas asfaltadas, pelas quais pode-se chegar com certa facilidade, mesmo em um percurso a pé. Mas o acesso por via rodoviária não é o único nem sempre foi o principal. Como uma cidade surgida entre as águas dos rios Pará e Guamá, ao longo de suas duas faces banhadas pelas águas, Belém possui uma estrutura formidável de portos, empresas e empresas-portos, estatais e privados, que tiveram uma importância crucial na dinâmica econômico-espacial da cidade e na vida de muitos moradores, especialmente na vida dos migrantes que foram se fixando próximo a essas áreas durante o processo de urbanização da cidade, no século XX, quando a cidade cresceu expressivamente pela migração” (RODRIGUES, 2006, p. 73). Ainda com a autora, vemos que o Jurunas é marcado por uma identidade plástica e ambígua, a dos *ribeirinhos urbanos*, racial e etnicamente marcada pela presença negra, quilombola, indígena e a dita cabocla. Cabe mencionar que é também tangenciando o rio Guamá que encontramos a Universidade Federal do Pará.

Pelintra. Como já sabemos, a entidade, ao baiar<sup>9</sup> em seu filho em determinados espaços, não era aceita. Hoje, firmado enquanto pai de santo, pode receber Zé Pelintra e Ogum Beira-Mar sempre que necessário. Seus caboclos de frente são Cabocla Ita e Surrupira, encantadas de muitos *mistérios*, como conta a maioria dos afroreligiosos que escutei. Surrupira é associada mais às matas, enquanto Ita é uma entidade que se encantou em uma ilha. E isto é narrado em um de seus cânticos: *Foi na Ilha do Caranguejo, cabocla Ita se encantou.*

## 2.2 UMA OBRIGAÇÃO PARA EXU: “ELA É A CANOA QUE SOBE NAS ÁGUAS DO MAR”

4 de fevereiro de 2019<sup>10</sup>. Pai Zé Pajé e a comunidade de seu terreiro se preparam para realizar uma obrigação para Exu. Imerso na noite (aproximadamente 18h30min), o pai de santo aguarda na porta com o celular na mão, já revestido de suas vestes rituais, uma blusa de tipo morceção da cor do vinho e com detalhes doirados, além de uma calça de mesma cor. Vinho, também, encontrados nos quatro cantos do terreiro, aos pés de diversas imagens associadas a Exu.

Pai Zé Pajé está preocupado, liga para o abatazeiro, quer saber se ele cumpriria a obrigação de bater o tambor em seu terreiro. Estava quase na hora do trabalho e não conseguia entrar em contato com o homem. Um de seus filhos de santo brincou:

— E aí, vamos ter que bater palmas mesmo?

A situação é séria e a agitação de Pai Zé está justamente na possibilidade de ter que iniciar sem o som dos tambores. Caso isso acontecesse, a gira perderia força, no sentido em que apenas ao som das palmas, as entidades convidadas para aquela gira viriam em seus filhos desanimadas, com pouca capacidade de ação. Ou talvez elas nem descessem. A centralidade do

---

<sup>9</sup> Baiar é o movimento gestual e ritual do corpo, quando filha e filho de santo põem em relação cinética seus corpos com o orixá, caboclo, guia e encantado. Há muitas possibilidades de interpretação sobre o uso do termo. Em minha pesquisa, acredito que esteja ligada ao ato mesmo de estar junto a outro ser, de recebê-lo, seja em sua cabeça, seja em forma de energia (entrar em sintonia com a qualidade e característica de determinado ser). Em pretuguês, para pensarmos junto à categoria de Lélia Gonzalez (2020), baiar pode ser uma marca afro-brasileira do verbo *trabalhar*. Jean Souza dos Anjos (2019) também traz essa interpretação, associando baiar a trabalhar, para a umbanda no Ceará. Embora linguisticamente essa não seja uma afirmação definitiva, podemos pensar o baiar como a transformação do sentido de trabalho como um aspecto da filosofia *afro*, levando em consideração a exploração que africanos escravizados estavam submetidos, seguidos de afrodescendentes e classes populares que persistem diante a modelos de sociedade pautados no racismo, na desigualdade econômica e regional.

<sup>10</sup> Junto a descrição da gira, trarei alguns pontos que foram cantados. Não vou interpretá-los, mas colocá-los em sequência na narração. Isto não significa que esses pontos sejam adornos. Pelo contrário, vários encantados, e os próprios filhos e filhas de santo dizem ser essencial conhecer muitos pontos. Prestar atenção na mensagem que o ponto traz, também chamado de doutrina, é característica necessária e desejada em bons filhos de santo e filha de santo. Sempre quando possível, colocarei esses pontos vivos, imersos em seu processo de execução.

abatazeiro foi reforçada em diversos momentos: nas giras na Praia do Castelo, para o Rei Sabá, devem acontecer sempre acompanhadas ao som dos tambores, e nos dois terreiros frequentados, quando não há nenhum abatazeiro, as entidades reclamam, as lideranças religiosas se chateiam e a assistência se incomoda. Por esta razão e outras, Pai Zé Pajé está aflito aguardando.

Enquanto ele tenta resolver essa situação, fico diante a oferenda para Exu. Está sobre um pano encarnado escuro, com muitos elementos em cima. Cachaças em cálices e uma em garrafa (da marca 51), garrafas de vinho, pipoca no dendê e farofas em alguidares, arroz com ovo e tomate, um prato com algumas partes de algum animal com cebolas. A oferenda está na parte do terreiro destinada a Exu e outras qualidades ligada ao orixá em sua variação na Umbanda, em algumas interpretações banto (BASTIDE, 2001; BARBOSA NETO, 2012). Ao que se parece, é mais importante, para as pessoas com quem conversei, saber que sem Exu não se faz nada, fazendo ser acertada a especulação de Jim Wafer (1991) de que cultuar exus é uns dos elementos de “unidade” (eu já diria composição) que articulam as diversas possibilidades de religiões afro-brasileiras.

Lá encontramos toda sorte de exus femininos e masculinos, e até mesmo um Belzebu, já mencionado. Em cada lugar com imagens, *vultos* no terreiro, encontramos velas acesas. Esses elementos dão vivacidade ao momento, indicando a importância do dia.

Uma filha de santo comenta que a obrigação/ofereida (aqui, surgindo como sinônimo), depois de algum tempo, será arriada na mata ou na encruzilhada – na rua. É bom para quem tem carro, que pode arriá-la mais longe, ela comenta comigo. A distância entre o terreiro e o depósito desses objetos é considerada nesse cálculo.

Após alguns minutos, Zé Pajé resolve o assunto com o abatazeiro. Na verdade, o pai de santo percebeu estar ligando para o número errado. Conseguido entrar em contato com o homem, logo ele chega.

Zé Pajé lava, com cachaça, as guias de seus filhos de santo, e a dele mesmo. Com a presença de entidades ligadas a encantaria, que logo descerão, e o marcador pajé no nome de Pai Zé, é quase impossível não retornamos ao ensaio “Cachaça, pena e maracá” de Vicente Salles (1969). Ali, a cachaça é descrita como líquido primordial e sagrado. Concordando com Salles, a cachaça surge aqui e em outros momentos como bebida preferida de caboclos encantados, mas também como veículo de limpeza de impurezas e cortadora de *demandas*.

Após o pessoal do terreiro, chega a vez de quem vai assistir e acompanhar a gira. Pai Zé derrama um bocadinho de cachaça nas mãos das pessoas, que esfregavam o líquido no corpo. Em sequência, seu Zé Pajé pega um pote de vidro resguardando raízes e perfumes, repetindo o processo, passando pelos da casa e chegando aos agregados e curiosos.

— Pode passar no corpo todo, filho.

Dizendo ser muito “bom” e “cheiroso” esse preparo, Pai Zé conta que é importante friccionar no corpo o líquido. Na gira, colocou as guias de todos os seus filhos, dando bênção, tocando em regiões do coração e cabeça. Inicialmente, quatro pessoas estavam na assistência da gira. Ainda chegou uma mulher de meia idade, filha de santo também de Pai Zé, que logo foi indagada por ele sobre as *espadas* (panos protetores para a filha de santo) dela, mas ela não chegou a baiar. Um pouco antes do ritual de fato se iniciar, chegaram Jhéssica e Lara, mãe pequena e equede de Mãe Rita, respectivamente. Em cada pessoa a adentrar no terreiro, Zé Pajé repetia o processo de limpeza, chegando a derrubar no chão do terreiro as misturas da cachaça e do perfume.

19h05. Pai Zé inicia a gira com preces cristãs, em uma entoada acelerada e ritmada, evocando e dando um salve a Oxalá, Deus e todos os encantados, enredando as seguintes orações: pai-nosso, ave-maria e Oração para o Anjo de Guarda. Pai Zé falou o nome de diversos santos e pediu bênção para Pai Oxalá, Oxóssi, Xangô, Iansã, Mamãe Oxum e Iemanjá, solicitando muito axé e proteção para a abertura dos trabalhos, encerando esse ciclo pedindo proteção a Ogum Beira-Mar, qualidade do Ogum da casa.

— Quem pode mais do que Deus? – ao passo que todos respondem ao pai de santo: – ninguém. Vamos dar viva a Deus!, prossegue Pai Zé, acompanhado de muitas palmas. O pai de santo, finalmente, saúda com “Ogum iê, meu pai” encontrando coro entre os participantes: — Ogum iê. A gira adentrará parte da noite, durando aproximadamente três horas e meia, ao som dos tambores, pontos cantados e falares de encantados e outras entidades espirituais.

Uns dos pontos cantados com mais força, foi: “Ogum está de ronda / quem está chamando é São Miguel”. O tambor ressoou junto com a voz firme de Pai Zé, prosseguindo com outros cânticos. O ambiente está etéreo, submerso nas fumaças do *caqueiro* (objeto onde são depositadas as ervas e a pólvora para defumação), que queda na porta, não antes de ter sido usado para defumar as guias, as imagens e os filhos de santo. No terreiro, a gira acontece bem próxima da rua, podendo ser vista e escutada por transeuntes. Perguntei a Pai Zé, antes do início da gira, se já encontrou algum problema com o entorno e a vizinhança, a sua resposta foi: “eles não são nem doidos!”, complementando que estabeleceu uma boa relação com as pessoas de Pirabas, por esta razão, não é incomodado.

A gira, quase toda, foi acompanhada por uma música alta de festa — estilo aparelhagem — vinda da rua.

O início da gira teve pontos para Ogum. Zé Pajé baiou, ao centro do círculo. Seguindo os passos dos pés descalços do pai de santo, os demais filhos de santo se moviam para frente e

retornavam. As filhas e filhos de santo participantes da gira são: uma filha da encantada Tóia Jarina, vestida toda de vermelho, um filho de santo de Pai Zé bem ativo, filho do Povo de Légua, vestido de blusa preta e calça vermelha, além de um rapaz todo de branco. O abatazeiro toca sentado em um banco alto, meio inclinado, com uma *espada* de Oxalá amarrada em volta do tambor.

A primeira entidade que desceu na croa de Zé Pajé foi Rompe Mato. Logo retiraram a blusa do pai de santo. O seu corpo inclinou, quase formando 90 graus, com as mãos atrás da cintura. A entidade baiou um pouco, logo depois deu passagem para Cobra Coral, que entoou alguns cânticos. Com o corpo eletrizado, fazendo movimentos ondulares e serpenteados com os braços, Cobra Coral, assim como Rompe Mato, deixou seu rastro na gira, *encantando*<sup>11</sup> o corpo do pai de santo, evidenciando sua mitologia e características em uma gira destinada para Exu. Mesmo quando Exu está em foco, os encantados e caboclos se fazem presentes: Cobra Coral, segundo algumas pessoas de Pirabas, é o xerimbabo, ou seja, o animal familiar de Rompe Mato, podendo, como acontece em outras relações entre encantado e animal, ser tanto esse animal, como ter uma afinidade com ele. Ao subir, Cobra Coral se despediu com o ponto: “Eu vim da Jurema eu vou para a Jurema, Juremê, Juremá”, sugerindo que é um encantado oriundo da encantaria da jurema<sup>12</sup>, figura tão dinâmica quanto outras diversas da encantaria<sup>13</sup>.

Enquanto isso, a cada nova entidade que irrompe no barracão, acontece uma movida nas guias, ora sendo tirada alguma, por algum filho de santo, ora cruzando-a, da esquerda para a direita. Esse último movimento, é a própria entidade ou encantado quem faz.

<sup>11</sup> Não lembro de ter ouvido de minhas interlocutoras e interlocutores essa expressão da maneira como estou usando. Mas acho que não discordariam se eu sugerisse que quando eles incorporam um encantado, seus corpos se encantam, no sentido de que naquele instante se encontram a entidade que é infinita, pois está situada em um espaço-tempo mítico, com o corpo da pessoa que é terá uma trajetória de vida, pautada no nascimento e na morte – ao menos que, entre esse processo, acabe por se encantar – mas de qualquer maneira, esse cruzamento faz com que a encantaria ecloda no corpo da filha e do filho de santo. Essa reflexão é totalmente tributária do pensamento de José Carlos dos Anjos, que na leitura preliminar desse escrito, me sugeriu tal associação.

<sup>12</sup> Ainda teremos outras oportunidades para nos aprofundarmos nesse assunto, mas jurema pode ser tanto a planta, a bebida, a entidade, quanto uma encantaria, ou seja, um território que agrega cidades e seres. Uns dos estudos mais completos sobre a jurema contemporânea, sobretudo a encontrada no sertão nordestino, é a etnografia de Luiz Assunção (2010).

<sup>13</sup> Na etnografia de Clara Flaksman (2014), realizada no Terreiro do Gantois, em Salvador, diversas interlocutoras e interlocutores narraram para a autora que os orixás também podem se transformar em animais, “os orixás podem se transformar em animais, mas também são representados por animais e, em última instância, podem ser os animais. Em sua maioria, os animais são de um determinado orixá e podem ser controlados por ele, ao mesmo tempo em que lhe servem de alimento” (FLAKSMAN, 2014, p. 81). Esse compartilhar de habilidade entre orixá e encantado não deve ser fortuito. Em alguns momentos, o encantado é lido como orixá. Mãe Odete, do Terreiro Pena Verde e Cabocla Jurema, me contou considerar Pena Verde como um orixá. Quem me disse a mesma informação foi Zé Pelintra na croa de Pai Pingo de Oxumaré.

Com um pouco mais de 30 minutos de gira, desce, na croa de Pai Zé, Cabocla Ita. Assim como chegou mais uma pessoa para participar da assistência, essa mulher logo mais receberá passes e conselhos de Zé Pelintra, ainda ausente.

Louvado seja Deus, roga a encantada, enquanto passa a puxar o seu ponto cantado:

Na minha aldeia mora uma cabocla  
 Dizem que é homem, mas eu sou mulher  
 [gira e assistência: mas ela é mulher]  
 Na minha aldeia mora uma cabocla  
 Dizem que é homem, mas eu sou mulher  
 [gira e assistência: mas ela é mulher]  
 Sou Cabocla Ita, da pena cinzenta  
 Moro numa aldeia de Tapindaré  
 [gira e assistência: Mora numa aldeia chamada Tapindaré]

Amarram um pano amarelo no dorso de Cabocla Ita, além de um lenço de mesma tonalidade como faixa em sua cabeça, de tons amarelos e acinzentados. Em determinado momento do ritual, quando a encantada entoava o “Ô Ita, Ô Ita, companheira ô Ita, vamos trabalhar”, o abatazeiro não estava acertando o toque, ausentando-se por um tempo, fazendo com que a gira continuasse apenas com palmas. Cabocla Ita puxou diversos pontos, tais como esse, que é uns do que mais escutei em Pirabas:

Eu mandei fazer uma viagem, uma viagem a vapor  
 Foi na Ilha do Caranguejo, Cabocla Ita se encantou  
 Eu andei, andei, senhora mãe  
 Mas aqui eu cheguei  
 Mandei fazer uma viagem, uma viagem a vapor  
 Foi na Ilha do Caranguejo, Cabocla Ita se encantou  
 Eu andei, andei, ô minha mãe  
 Mas aqui eu cheguei  
 Mandei fazer uma viagem, uma viagem a vapor  
 Foi na Ilha do Caranguejo, Cabocla Ita se encantou

Com o retorno do abatazeiro, os toques voltaram. A partir de Cabocla Ita, todas as entidades receberam um cigarro e um copo de cachaça. O cigarro e a bebida, quando necessário e possível, é compartilhado com determinadas pessoas. Nesse dia, Cabocla Ita apagou o cigarro com os pés e deu uma dose de cachaça para Jhéssica e Lara bebericarem. É de interpretação comum que esses atos fazem compartilhar o axé da encantada, mobilizando curas e acionando o corpo ainda não encantado (pois não está recebendo nenhuma entidade no momento), para que ele, na base dessa comensalidade, se conecte ao mundo de guias e encantos.

Cabocla Ita cantou também para outras entidades, como Surrupira Preto e Preta e Tóia Jarina. A filha de Jarina da casa, então, puxa um cântico para sua mãe: “Jarina é moça nobre ela é flor de girassol/Pra que mandaram lhe chamar lá na Praia do Lençol”, emendando com:



Jarina seu encanto é lindo  
 É lindo lá no meio do mar  
 Jarina seu encanto é lindo  
 Ela é filha do Rei Sabá.  
 Jarina seu encanto é lindo  
 É lindo lá no meio do mar  
 Ela é filha do Rei Sabá.

Essas doutrinas tangenciam os *fundamentos* de Tóia Jarina. Descrevem que a entidade é filha do Rei Sabá, compartilhando, assim, a sua realeza. Cabocla Ita, sentada em seu banquinho, aproveita para comentar sobre os encantos de Jarina, a sua história e as características de suas filhas (filhas de santo), mas diz, para não criar muita expectativa, que não vai revelar o *fundamento* da princesa encantada.

– Jarina é uma cabocla de muita luz, de muita força, de muito axé. Ela é uma filha... as três são filhas do Rei Sebastião. Do Rei. Do Cavaleiro do Céu. Ela é a única filha, eu não sei como falar, na encantaria, mas ela é a única herdeira do Trono do São Sebastião. Você sabe por que eu estou falando isso? Porque ela é a única filha que ficou. Mariana está nas águas, mas só que ela foi pra Turquia. Herondina ela tá no meio da mata, com a Jarina, mas só que a Herondina pegou o cargo, ela é a índia mais velha guerreira que tem na mata: Herondina. A Jarina ela tem [...] filha da cobra [...] uma nação [...] Jurema, Cabocla Juremeira é cabocla que mora na Jurema. Ela gira, ela girou, ela passou por água, por mata, por terra, por rio, por igarapé, por tudo. Ela tem o tempo todo, das mesmas coisas, que passou suas irmãs, mas só que a única que ficou no Lençol foi a Jarina. Ela é a canoa que sobe nas águas do mar.

Enquanto Cabocla Ita fala, passa a chover. A encantada continua:

“Não se brinque com ela, não se brinque com Jarina, nem com as filhas dela. É doce, é carinhosa, mas é forte”. A encantada comentou que as filhas da princesa são doces e fortes, mas erram ao confiar em quem não se deve, emendando que quem for filha de Tóia Jarina e achar que ela, Cabocla Ita, estava mentindo, poderia dizer, pois ela conhece o fundamento de Jarina.

Cabocla Ita, então, ordenou:

— Vocês vão cantar para Jarina, eu vou saudar a corrente, a gira dela, pois tem gira para girar.

A gira continuou, com os pontos para a filha de Rei Sabá. Cabocla Ita, sentada em um banquinho, deu algumas lições. Disse que não obriga ninguém a ficar e vir para esse *querebentã*. Falou um pouco de seu filho, Zé Pajé, revelando que ele “andou só em duas casas”, na primeira, “os bicudos não se bicaram”, na segunda, deu certo e ficou até quando devia. Isto é, na primeira

vez, não se deu com a liderança na casa e na segunda, foi justamente na casa de sua mãe de santo, onde Pai Zé ficou até o falecimento dela.

Na sequência, Cabocla Ita sobe, deixando o corpo de Pai Zé Pajé. Após um pequeno intervalo de tempo, chega Zé Pelintra, responsável pela virada da gira para o povo da rua. Dando gargalhadas e urros, Zé Pelintra é revestido de sua capa vermelha e uma espada, que foi amarrada em seu corpo. Deram-lhe o chapéu estilo panamá, o mesmo que antes estava em seu *vulto*. Gingando e baiando, o mestre da cura e malandragem se expressa com diversos gestos, alguns mencionando, ou citando a partir do corpo, Ogum Beira Mar, que ele explica ser seu pai. Outros referenciaram movimentos de espadadas e proteção de Ogum. Em outros momentos, apoia-se apenas em um pé, enquanto dança, fazendo menção a uma representação sua que tem no próprio terreiro: um Zé Pelintra apoiando em um poste com uma perna sobre o joelho.

Zé Pelintra lavou as suas guias vermelhas e pretas na cachaça. Um chapéu que estava de baixo do seu na imagem, regou com pinga e colocou no abatazeiro, explicando o ato: quando o abatazeiro tocasse para sua linha<sup>14</sup>, deveria usar o chapéu. Caso fosse tocar para a linha da água doce, deveria tirar (durante toda a gira, o chapéu ficou na cabeça do abatazeiro).

Zé Pelintra cumprimentou filhos, filhas de santo e a assistência, dando toques de ombro com as pessoas, inclinando o corpo. Ao fazer o mesmo comigo, Zé Pelintra me puxou pela mão para o centro do terreiro, girando-me algumas vezes. Deu algumas risadas e reforçou que eu era bem-vindo no terreiro.

Diante de Jhéssica, mãe pequena do terreiro de Mãe Rita, deu-lhe cachaça enquanto lhe tocava a cabeça. O efeito disso foi que Jhéssica logo recebeu uma entidade da linha feminina de Exu, Maria Navalha. Primeiro a médium curvou o corpo, com os cabelos na cara. Passou a

---

<sup>14</sup> Linha é uma elaboração bastante complexa, desenvolvida pela filosofia *afro* e pelas religiões de matriz africana e a encantaria. É uma forma de classificação, como vimos aqui: linha da rua, linha da água doce. Teremos também a linha do mar e dos mais diversos elementos da natureza. Há ainda linhas étnicas, raciais e nacionais, conforme Bastide (2006) apontou como sendo uma característica da umbanda. A linha caracteriza também o movimento. A partir do contato com a diferença, pode-se ampliar as linhas de um terreiro, ou de um pai ou mãe de santo. Também é uma maneira de convivência, pois cada linha se relaciona com a outra a partir de cuidados específicos. No evento aqui em questão, a linha do povo da rua não deve ser misturada com a de água doce (de alguns encantados e outros seres), ao menos no plano da execução ritual. Por isso, o abatazeiro teve que utilizar um chapéu *curado* com cachaça pelo Zé Pelintra, para prosseguir na gira (antes ele estava tocando para outra ordem de entidades). Uma elaboração recente de Miriam Rabelo (2020, p. 18), a respeito da linha, atualiza e acrescenta inteligibilidade ao termo: “O conceito de linha mobilizado por praticantes das religiões de matriz africana aponta para um modo interessante de fazer conviverem as diferenças e permitir uma experiência de resto. As linhas acentuam diferenças no modo como humanos respondem às solicitações das entidades, procurando atuar de acordo com o tipo de energia, inclinação ou disposição destas últimas: pode-se dizer que cada linha define um modo diferente de se estar obrigado. Não há uma classificação única das linhas. Talvez a mais conhecida seja aquela que separa linha de azeite de linha branca, definidas pela exigência ou não do sacrifício animal (presente na linha do azeite, ausente na linha branca). Há terreiros que trabalham apenas com uma linha; outros trabalham com mais de uma”.

girar e dançar com os braços levantados. Um filho de santo da casa colocou uma espada vermelha na nova entidade a raiar na gira, simulando uma saia.

Enquanto isso, Zé Pelintra falou algumas vezes: “Ará abê exu”. A Maria Navalha na croa de Jhêssica cantou alguns pontos de sua linha. Já firmada na cabeça de Jhêssica, a entidade chamou Zé Pelintra de “meu amor!”. Ambos passaram a fazer referências à história das entidades, que teriam se relacionado em vida. Zé Pelintra comentou que ela nunca foi a mulher dele, que ele se apaixonou, só isso. A encontrou dentro de um cabaré. Além do mais, ele deu uma navalha para ela se defender, por isso também o nome Maria Navalha. Ele tentou fazer com que a entidade cantasse depois, mas ela não obedeceu: “Canta, me dá teu fundamento”. Maria Navalha recusou, estava mais uma vez de coração partido e contrariava o pedido do amante.<sup>15</sup>

Zé Pelintra ficou mais de uma hora no terreiro, conversou com todos da assistência, dando conselhos. Para uma mulher, mandou que ela levasse um pouco de terra do cemitério, que tinha mesmo ali na porta do terreiro. Além disso, Zé Pelintra perguntou se Exu já havia comido e bebido, pois ele subiria antes da meia noite. Em um momento levou a gira para frente da obrigação arriada e das imagens da linha de Exu, as reverenciando.

22 horas e 24 minutos, Zé Pelintra sobe e dá passagem para Rosa Vermelha. Essa entidade geralmente é descrita como a mulher de Zé Pelintra. Ela quase sempre está ao lado dele nos congás e altares<sup>16</sup>. Rosa Vermelha faz com que o corpo do cavalo mudasse totalmente, com gestos mais leves e sensuais. Puxou seus cânticos, passou pela assistência, principalmente os homens, alisando suas cabeças e dando pequenos murros em seus peitos e barrigas. Então às 22h36, subiu, fazendo o corpo de Pai Zé Pajé estremecer.<sup>17</sup> Zé Pajé terminou a gira louvando a Deus, fazendo com que todos segurassem a espada de Oxalá que estava sobre o tambor antes do ritual.

### 2.3 O TEMPLO DE UMBANDA OXÓSSI E MAMÃE OXUM

---

<sup>15</sup> Maria Navalha estava se sentindo um pouco desconfortável. Falando comigo, disse que estava bem, mas não estava gostando de não ter nenhuma roupa, afinal vestia algo que nem era dela (a espada que lhe deram).

<sup>16</sup> Nesse dia, Rosa Vermelha cantou esse ponto. Tambozeiro, filhas e filhos de santo cantarolavam “Aê Rosa Vermelha” e a entidade completava, cantando o ponto, ressaltando aspectos de seu fundamento: “Aê Rosa Vermelha / Eu sou a Rosa mais bonita/ Aê Rosa Vermelha /Eu sou a mulher do Zé Pelintra / Aê Rosa Vermelha”.

<sup>17</sup> A cada encantado ou entidade que chegava no pai de santo, seu corpo se modificava e estremecia, demonstrando que apesar das entidades aparecerem no cotidiano, elas não ordinárias, são da ordem do extraordinário. São entidades mais-do-que-humanas (Rabelo, 2020), categoria mais adequada ao contexto afro-brasileiro do que não-humanos, termo bastante difundido na antropologia das últimas décadas.

A convivência que tive com Mãe Rita de Oxóssi passou a impressão de que ela é uma mãe de santo que transita bastante entre as cidades do Salgado, sobretudo Quatipuru e as regiões rurais e urbanas de São João de Pirabas. Capanema, que é onde alguns materiais para trabalhos e tecidos são adquiridos, também é um de deus destinos favoritos. Circula entre sua casa, na zona urbana de Pirabas, e o seu *congá*, terreiro localizado no bairro Raimundo Barroso, já na saída da zona urbana do município. Quando estive no *congá*, escutei várias vezes alguém falar que iria para a cidade, ou iria para Pirabas, dando a entender que ali já não era a cidade de Pirabas, embora oficialmente seja.

Em 2018 Mãe Rita esteve junto a Pai Sival na organização da festividade para Rei Sabá. O mesmo aconteceu nos dois anos seguintes, 2019 e 2020. Nas minhas andanças preliminares e primeiros contatos em 2018, não consegui conversar com a mãe de santo. Dialoguei com seu filho de santo, na época abatazeiro, Jon, que logo depois mudou-se para a região sul do país<sup>18</sup>. No ano seguinte, antecedido pela nossa aproximação via whatsapp e facebook, fui recebido por Mãe Rita, com as diversas pessoas, entidades e encantados que fazem parte de sua comunidade de terreiro.

Durante o meu trabalho de campo em 2019, de 11 de janeiro até 11 de julho, Mãe Rita de Oxóssi, a sua mãe Dona Caçula, e toda a comunidade foram essenciais para o desenvolvimento da pesquisa. Por estar na organização da festividade do Rei Sabá, ela me deu a oportunidade de acompanhar os preparativos para o festejo. Fui buscar o andor de São Sebastião com ela e Do Carmo, sua ogã, mais Raiol, um homem que tinha pequenos empreendimentos alimentícios na cidade na época, tendo se aproximado do terreiro. O andor, em forma de barquinho de madeira, havia sido prometido por Sebastião, um senhor morador de Boa Vista, região da cidade de Quatipuru, distando aproximadamente 58 quilômetros terrestres de São João de Pirabas. Também fui com elas à cidade vizinha de Capanema, escolher os tecidos que revestiriam a comunidade de seu terreiro, tanto no dia 19 de janeiro, quanto no dia seguinte.

Mãe Rita tem aproximadamente 35 anos. É uma mulher jovem, que condiz com a sua história, que, conforme veremos nas palavras de Cabocla Mariana, tem o *dom*, isto é, ela não passou nem precisou passar por nenhum ritual de iniciação e feitura. Conforme a própria Cabocla Mariana comentará conosco, nessa concepção, não se *faz o santo*, pois o mesmo já nasce feito. Essa discussão remete a dois modelos bem evidentes no campo do tambor de mina, umbanda amazônica e encantaria, sendo cada uma delas apresentando-se com os mais variados

---

<sup>18</sup> Durante trabalho de campo, ouvi muitos relatos de paraenses que estavam migrando para o sul: Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná. Jon foi um deles.

arranjos, constituídas ora por experientes do *dom*: já nascem prontos, geralmente passando por determinado evento ainda criança, como a visita a alguma encantaria, e aprendendo todo o seu saber com seus próprios guias e encantados. Já os iniciados, aprendem e são feitos em determinada casa religiosa, sendo importante saber a qual linha pertence a casa matriz, e também a sua nação (mina, jeje, nagô, pajelança e daí por diante). Isso não implica que a aprendizagem com mais experientes não seja importante na matriz do dom, nem tampouco que na iniciação os aspectos do dom e os ensinamentos da própria iniciação não sejam valorizados, portanto, “cada um desses elementos ‘participa’ dos demais” (GOLDMAN, 2012, p. 271). Portanto, Mãe Rita, por ser da pena e maracá, ninguém “colocou a mão na cabeça dela”, isto é, Mãe Rita não teve uma mãe de santo com quem foi feita e iniciada. Cabocla Mariana fala: o santo de Rita já veio pronto. A mediunidade da Rita já estava dada e manifestada quando estava no ventre da mãe.

O terreiro é movimento. Mãe Rita conta que todo terreiro tem seu fundamento, e isto significa muitas coisas. Todo terreiro tem algo por de baixo da sua terra; é fundamentado pelo que está no solo. Não vem ao caso aqui elencar o que se enterra, depende muito da nação envolvida, das relações estabelecidas entre a liderança religiosa, suas entidades espirituais, orixás e ancestrais. Importa saber: elementos materiais estão enterrados. Esses objetos passam por processos rituais que transformam o que era apenas um material ou objeto em separado, em um fundamento de um terreiro.

Novamente, não pretendo congelar o movimento do congá. Desde quando comecei a pesquisa, o Templo de Umbanda Oxóssi e Mamãe Oxum mudou. Inclusive, pessoas protagonistas nessa etnografia já deixaram de frequentar o terreiro. Tanto as pessoas, quanto o espaço se modificam no tempo. As paredes foram revestidas de outras cores. A taoca, que fica bem de frente ao congá, foi reformada. As casas de Exu e Zé Pelintra também receberam modificações. Novas imagens foram chegando. O texto tentará seguir essa fluidez e movimento. Se temos uma territorialização no congá, com os fundamentos enterrados, as casas de Exu e Zé Pelintra organizadas, o poço encantado, as árvores também com seus encantos e fundamentos, também encontraremos a movimentação na superfície das coisas, no ir e vir de pessoas.

O terreiro fica em um sítio, terreno também da casa de Dona Caçula, mãe de Rita. É uma casa de tijolo, com um alpendre coberto, local onde geralmente se confraternizam entre si pessoas do terreiro, junto a um fogão à lenha. O terreiro fica logo ao lado, uma construção quadrangular, com o terreiro propriamente dito, de chão batido, que como me disse algumas vezes Mãe Rita, e posteriormente Tóia Jarina e Cabocla Mariana, esse chão batido está ligado ao fundamento de Mãe Rita, que é o da pena e maracá, o da pajelança. O terreiro tem que ser

sempre de chão batido, todos os outros lugares podem ter qualquer tipo de chão, menos nesse espaço reservado de força. Como o seu fundamento é na pena e maracá, a mãe de santo é experiente na cura.

A gira acontece no barracão (a taoca) quando tem festejo. Também de chão batido, é coberto por um telhado redondo de palha. Essas impressões foram escritas durante as primeiras vezes em que pisei no terreiro. A seguir, acompanharemos um *tambor de doutrinação* e um chamado para a Cabocla Mariana, enquanto continuamos a nos familiarizar com o ambiente do terreiro.

## 2.4 DOCTRINA DE CABOCLO E ENCANTADO

14 de janeiro de 2019. Mãe Rita já está com suas vestes rituais (uma roupa comum, e não as mais bem trabalhadas, usadas em dias de festejo). Os demais estão com roupas de cores variadas. Ao lado da mãe de santo, o pai pequeno Douglas abriga um pequeno tambor. O pai pequeno utilizou esse tambor por algumas semanas, antes que ele quebrasse, aproveitando para treinar os toques com Peroca, o abatazeiro.

Enquanto Douglas bate o tambor, os filhos e as filhas de santo cantam doutrinas para os caboclos, encantados e orixás. Mãe Rita comenta que eles fariam um tambor de doutrinação, para que os caboclos se firmassem melhor na cabeça das filhas e filhos de santo, e os movimentos das entidades, quando incorporadas, fossem executados com mais firmeza e leveza. Por conta de Mãe Rita ter me apresentado a todas e todos como um pesquisador, ela aproveitou para me mostrar o terreiro.

No terreno, por detrás do congá, há um assentamento com as pedras trazidas da Praia do Castelo, território da pedra do Rei Sabá. Esse é um ponto de força que intensifica a atuação de Tóia Jarina e Cabocla Mariana no terreiro, assim como do próprio encantado Rei Sebastião. A alguns passos dali, encontramos um poço feito a partir de um olho d'água, que antigamente era um igarapé, mas foi aterrado quando fizeram a rua, literalmente de areia. Em relação aos assentamentos formados por pedras, elas estão espalhadas, às vezes visíveis, semivisíveis, mas também enterradas em determinados locais do terreiro. Nesse aspecto, esse conjunto de pedras, assentamentos e pontos intensificam os templos e os terreiros enquanto “espaços de força” (AHLERT, 2021, p. 156).

Na entrada do terreno fica a casa do Exu Tranca Rua e Zé Pelintra, protetores da casa. São casinhas, em que cabe alguém apenas agachado, a do Tranca Rua é de alvenaria, a de Zé

Pelintra de madeira. Em cada uma há uma pequena imagem das respectivas entidades, assim como pontos de força desenhados em azulejo, também para cada ser que ali habita.

Voltemos ao terreiro. No congá, de chão pisado, há diversas imagens e não é raro que novas cheguem no ambiente. Afinal, a cada novo filho ou filha de santo, a começar a habitar o terreiro, aumenta a possibilidade de ele ganhar, quando não, ele ou ela comprar, a imagem de umas de suas entidades espirituais. Mas nesse momento evocado, no canto da esquerda temos imagens pequenas de Zé Raimundo e Boiadeiro. Da direita, os índios Rompe Mato, Pena Verde e Arranca Toco. Do outro lado, nos outros cantos, temos na direita os pretos velhos, na esquerda imagens de alguns orixás, Oxumaré, Xangô, Ogum, Iemanjá, e ao lado deles, Tóia Jarina e Herondina. Do outro lado, perto dos pretos velhos, há uma pequena imagem de Cabocla Mariana, assim como uma arte na parede, retangular e vertical, de Cabocla Mariana. Loira e de olhos azuis, contrasta a cor da sua pele, com as outras imagens descritas, que em sua maioria, são de corpos negros. Ao fundo da imagem pintada temos uma praia, acredito ser a Praia do Castelo, do Rei Sabá, ou a Praia dos Lençóis, no Maranhão. De qualquer modo, é uma praia encantada, onde Cabocla Mariana se relaciona de alguma forma com Rei Sebastião.

Há também um assentamento formado por um amontado de pedras trazidas da região da pedra do Rei Sabá. A composição mimetiza a imagem da Pedra do Rei Sabá, com uma pequena imagem de Oxóssi no topo. Entre esses dois cantos, bem no meio, há uma mesa feita de altar, focada em Oxalá, onde repousa uma imagem de Oxalá versão Jesus Cristo Vinde a Mim. A mesa abriga vários outros objetos, tais como maracás e sinos que Mãe Rita toca no início dos trabalhos, imprescindíveis para fazer o contato com os encantados. Em uma prateleira, do lado direito, repousam algumas vasilhas e alguidares, adiante, uma mesa com uma cadeira, onde são guardados outros utensílios para a elaboração dos banhos e outros tipos de rituais e preparos.

Do lado dos índios e caboclos, há um banco em que cabem mais ou menos cinco pessoas. Perto do Caboclo Zé Raimundo e Boiadeiro tem uma mesa com os objetos rituais dos exus, cachaças tatuzinhos (Tatuzinho é a marca, ela vem em um vidro, parecido com os cascos de cerveja), cigarros, fósforos, e outros objetos associados aos exus. Na composição ainda encontramos um pôster com várias fotos, uma delas com o fotógrafo Daniel, que Cabocla Mariana disse não entender nada que ele fala. No poster, há uma foto da Cabocla Mariana na croa de Mãe Rita, acompanhada do repórter da TV Liberal, filial da TV Globo. Geralmente, nas festividades do dia 20 de janeiro, essa tevê faz a cobertura. Nas que acompanhei, de 2018 a 2020, a filial esteve presente. Outro documento que é importante para o terreiro é o alvará de

funcionamento da casa religiosa, fornecido pela URCAB<sup>19</sup>, o brasão dessa instituição aparece também em outros locais do terreiro.

Do lado direito do barracão, encontramos na esquerda um quartinho para as pombagiras, que Mãe Rita chama de lebaras, e do outro lado, o roncó. Ficam ali também em caixas de papelões as louças com os assentamentos dos filhos e filhas de santo, que quando eles forem abrir suas próprias casas, levarão consigo.

Ogãs da casa são todas mulheres e exercem o cargo de apoio. Dentre elas, temos a costureira do terreiro, Do Carmo, que é companheira do abatazeiro Peroca. E Cláudia, companheira de João, irmã de Mãe Rita. Embora já esteja ciente que essa configuração tenha se alterado no momento dessa escrita, permaneço com os acontecidos registrados em meu diário de campo, ressaltando as mudanças e dinâmicas do terreiro.

Segundo Mãe Rita as pessoas que participaram dessa gira de doutrinação estavam todas recolhidas no roncó. Um está firmando seus *exuns*, maneira como algumas vezes Exu e exus são vocalizados pela comunidade do terreiro. O outro, o seu caboclo. Alguns vão ficar, ao todo, 21 dias recolhidos. Mas esse número varia de acordo como a pessoa reage à influência direta dos caboclos, exus e encantados. Mas há outros tipos de recolhimentos. O abatazeiro, por exemplo, vai se recolher por um dia, para estar pronto no festejo do dia 20 de janeiro.

Durante e após o recolhimento, até os preparativos e execução das homenagens a Rei Sabá, Peroca não poderá se deitar com a sua esposa. As pessoas recolhidas permanecem deitadas sobre uma esteira de palha. Durante esse processo, são preparados banhos, também com ervas e essências, se o caso for para os caboclos, encantados e orixás. No caso dos exus, usa-se dendê. Há também o uso dos amacis, para fortalecer os caboclos e encantados na *croá* da pessoa de santo. Nesse caso, os filhos e filhas que estão recolhidos só poderão sair para a missa no dia 19 e para a festividade do Rei Sabá no dia 20. Essa exceção existe por conta da importância que a festividade tem para a manutenção do terreiro e a sua força, além da centralidade que esse festejo apresenta para quase toda São João de Pirabas.

Voltando à cena ritual, Peroca, o abatazeiro, chega para bater o tambor de doutrinação. Como veio da rua, já havia um banho preparado para ele. Feito de ervas e essências cheirosas, esse e outros banhos limpam o corpo, espantam entidades e aspectos que possam ser negativos

---

<sup>19</sup> A URCAB – União Religiosa dos Cultos Afros Umbandistas do Brasil – é uma instituição fundada e centralizada na figura do Coronel Itacy. Essa instituição é bastante atuante no Festival de Iemanjá que costuma acontecer na ilha de Outeiro, pertencente a Belém. Pai Sival e Mãe Rita se associaram a essa instituição para conseguir certo apoio dentro de Pirabas e para além dela. A figura do Coronel Itacy é controversa, no sentido de que ele centraliza a instituição em suas mãos.



durante a execução do ritual, assim como aproximam os guias essenciais para que o toque do tambor aconteça da melhor maneira possível.

O ritual se iniciou com todos nós em círculo, formando a gira. Mãe Rita inicia recitando um pai-nosso seguido de uma ave-maria. A gira começa a ser afetada pelos encantados e outros seres, de fato, quando Mãe Rita entoou uma doutrina:

Eu abro meus trabalhos com Deus e Nossa Senhora  
 Eu abro meus trabalhos com Deus e Nossa Senhora  
 Vou abrir minha Ruanda, vou abrir meu Juremá  
 Vou abrir minha Ruanda, vou abrir meu Juremá  
 Com a licença da Mamãe Oxum e nosso Pai Oxalá  
 Com a licença da Mamãe Oxum e nosso Pai Oxalá  
 Santo Antônio de ouro fino, arreia bandeira vamos trabalhar  
 Santo Antônio de ouro fino, arreia bandeira vamos trabalhar<sup>20</sup>

Mãe Rita diante o congá principal, toca o sino, balança o maracá e logo a encantada Tóia Jarina raia<sup>21</sup> em sua cabeça. De uma maneira mais séria do que a Cabocla Mariana, mas ainda alegre, a filha de Rei Sebastião chega comentando sobre as pessoas que estão presentes. Essa forma do encantado estar na gira é bastante comum, na feita que vai demonstrando a sua personalidade para todos os participantes, apresenta o novo corpo. Se antes era de uma mãe de santo, agora é também um corpo encantado, posto que atravessado pela encantaria.

Lara, a equede do terreiro, me apresenta para Tóia Jarina. Afinal, como equede, umas das suas atribuições é mediar as novidades para os guias. “Seja bem-vindo ao meu Querebentan”, fala a encantada.

Tóia Jarina conversa um pouco. Indagou a respeito da pesquisa em andamento, mas logo revela que quem gosta de conversar com as pessoas de fora é a Cabocla Mariana, a relações públicas da casa. Enquanto demonstra a sua pouca vontade de conversar, Tóia Jarina, nobremente, continua o diálogo. Indaga se eu sou da religião ou se só estudo e se eu já tinha

---

<sup>20</sup> Agradeço a Emerson Giumbelli por ter me sinalizado que há registros desse ponto sendo cantado há pelo menos cem anos, na umbanda no Rio de Janeiro (GIUMBELLI, 2002). Essa informação reforça o argumento de que não estamos lidando aqui com uma questão regional, nem em circuitos fechados de religiões de matriz africana. Aliás, a ideia é justamente ressaltar que as semelhanças e recorrências se dão mesmo por conta da circularidade, dos trânsitos, fluxos migratórios, das diásporas dos encantados e por conta de estarmos sob matrizes africanas e afro-brasileiras distintas, mas que se cruzam e estabelecem relações. Além disso, se nossa proposta é levar em consideração a atuação das entidades encantadas na vida das pessoas, veremos adiante que há a possibilidade do ponto ter sido passado de Cabocla Mariana para Mãe Rita. A própria Cabocla Mariana nos contará que ela aprendeu sobre diversas nações e religiões afro-brasileiras.

<sup>21</sup> Raiar é uma categoria mobilizada para descrever a presença de encantados, voduns e orixás no mundo. Eles raíam na croa, ou seja, se manifestam no corpo, raíam no terreiro – marcando a sua apresentação no espaço, e daí por diante. Raiar, parece ser, um movimento que “corta” o próprio tempo e o espaço, como as gestualidades descritas por Marlene Cunha (1986), expressadas na movimentação dos orixás (em seu campo, eles são denominados assim) em casas de candomblé angola no Rio de Janeiro.

visitado outro terreiro antes. Explico de minha pesquisa anterior em um terreiro de Mina Nagô em Ananindeua.

– Todas as nações são lindas. Candomblé, jeje, ketu, pena e maracá, mina, mina nagô também, mas colocar o nagô na mina já acho demais.

Como acompanharemos ao longo da tese, os encantados gostam de comentar sobre as nações de terreiro, as doutrinas, os aspectos rituais, apontando as suas concordâncias e discordâncias. Para todos os efeitos, sempre prospera o provérbio: todo terreiro é diferente. Portanto, discordar de uma prática ritual e teológica de um terreiro não significa que esse esteja errado, mas que fundamentalmente é diferente.

Assim que Tóia Jarina desceu em guma (o chão de terra batida, onde acontecem os rituais, mas podendo significar, em outras circunstâncias, pátio), Ihe trouxeram uma latinha de skol, que logo entornaram a bebida em uma taça de plástico. Cada uma das três encantadas relacionadas a Rei Sebastião possui a sua própria taça.

Como quem vai surgir após Tóia Jarina voltar para a sua encantaria é Cabocla Mariana, ambas comentaram que a composição filho/filha de santo e guia ainda aparece assim, com eles meio inseguros, tontos, porque eles estão firmando o caboclo, a *radiação* do caboclo não está firmada. Oscilam em movimentos bruscos, giram em tentativas de baiar, mas se desequilibram e se batem. Por isso, ao redor de quem está sendo doutrinado, as filhas e os filhos de santo se juntam protegendo para que pessoa/caboclo em doutrinação não se machuque.

O caboclo radiado se debate várias vezes no círculo de proteção. A primeira gira de doutrinação foi com uma moça que está firmando sua Cabocla Juliana. Com ela no meio do círculo, próximo ao tambor, iniciou-se os pontos da Cabocla Juliana, acompanhados do tambor, logo ela foi irradiada pela encantada, treinando e moldando os seus movimentos. Depois de uns 3 ou 5 pontos, a cabocla subiu, deixando seu cavalo ofegante, que logo correu para se sentar. Tóia Jarina torna a procurar seu assento, e entre uma doutrinação e outra, as conversas, que nesse momento são públicas para todos que estão no terreiro, acontecem. Esses momentos são para aprender e reforçar conhecimentos passados.

Tóia Jarina, sentada em sua cadeira de plástico revestida de tecidos enfeitados, tornando então o simples assento em trono, fala sobre Rei Sabá.

– Ele é Oxóssi na Umbanda.

Tenhamos isso em perspectiva. Se Rei Sabá é um outro dentro da Umbanda, ele existe fora dela. Existe na pedra. Nos lençóis maranhenses e praias paraenses. Vive transformado em outros animais e seres: caba (espécie de inseto), touro, búfalo, cabra, cobra. Persiste em sua encantaria, passeando pelas águas e outros meios. Tudo isso não foi contado exatamente nesse

momento, mas ao longo da pesquisa. Portanto, voltemos: Tóia Jarina diz que não sabe o motivo de tanta gente gostar da Cabocla Mariana. É bastante comum que essas entidades, quando em guma, falem umas das outras. Seus mitos e existências mudam de acordo com os lugares e nações de terreiro onde são cultuadas. No geral, se diz que elas são três irmãs. Mas ainda não tinha escutado isso da boca de nenhuma delas, então fiz a pergunta. A encantada filha de Rei Sebastião respondeu entoando uma de suas doutrinas:

– São três irmãs da língua ferina, e a mais ferina é Tóia Jarina.

A encantada ficou por mais um tempo antes de dar passagem à Cabocla Mariana. Antes disso, aproveitou para nos contar um pouco mais sobre a mãe de santo. Se a entrevista, ou as conversas informais, são bons momentos para conhecermos mais a respeito de nossas interlocutoras e interlocutores, aprendi que no mundo das encantarias, pajelanças e umbandas amazônicas, ouvir o que caboclos, guias e encantados têm a dizer sobre seus filhos e filhas de *croá*, pode ser um momento igualmente ou mais proveitoso. Tóia Jarina conta que Mãe Rita não queria aceitar o seu *dom*, isto é, suas habilidades mediúnicas, capacidade de cura a partir do contato e influência dos guias e encantados, e principalmente, a sua missão em se *desenvolver* (iniciar o contato direto com as entidades espirituais, a influência dos orixás/encantados e ter um terreiro para abrigar as pessoas que precisariam de sua ajuda). Como Mãe Rita não queria aceitar essa trajetória, levou *uma surra* dos caboclos por sete dias<sup>22</sup>, até que finalmente aceitou que deveria seguir esse caminho.

Tóia Jarina se levanta, fica diante o congá e fala que vai subir para visitar outro terreiro<sup>23</sup>. Então o corpo de Mãe Rita tem alguns espasmos. Pausa. Treme mais uma vez e dá espaço para Cabocla Mariana, que chega rindo e fazendo piada com todo mundo. Mais uma vez, uma ogã fala para a equede Lara me apresentar. Animada para conversar sobre o terreiro, a encantada conta que as regentes do *querebentã* (outra palavra, de raiz jeje, que ela e outros guias e encantados usam para denominar o terreiro) são Tóia Jarina e ela mesma. Mas nesse

---

<sup>22</sup> As surras são momentos dramáticos e lembrados por muitos afrorreligiosos. Também pelos seus guias, como estamos acompanhando aqui. Em *Cartografia social dos afrorreligiosos em Belém do Pará* (2012), encontramos muitos relatos de pessoas que fizeram a recusa do dom e levaram surras de seus guias, caboclos e encantados. A surra implica na peia, infligida fisicamente pela própria pessoa, irrompida pela ação da entidade, ou também por um acidente inexplicável, que só será justificado pela atuação de seres mais do que humanos. Carmen Ribeiro (1983) relata as surras dadas pelos caboclos (índios, em algumas categorias utilizadas dentro dos terreiros) em seus cavalos, sendo uma característica notável desses seres, a sua capacidade de causar esses castigos.

<sup>23</sup> Escutei, algumas vezes, encantados e encantadas dizerem precisar ir a outros terreiros, festas, rituais e trabalhos em andamento; as entidades também circulam, passeiam e trabalham. Não se aceita que mais de um ser encantado, de mesmo nome, habite o mesmo espaço-terreiro. Quando isso acontece, logo fazem testes para ver quem está realmente com a entidade verdadeira. Os testes variam, pode ser mandar as entidades encantadas a pisarem ou pegar em brasas, enfiar a mão em água ou dendê fervente, e daí por diante. O filho ou filha de santo que estiver “mistificando” (fingir que está “encaboclado”) provavelmente levará uma surra de seus guias.

ano, 2019, deixou a regência para Tóia Jarina. Sentada já em sua cadeira-trono, toda sua pois não a divide com mais ninguém, Cabocla Mariana recebe cerveja na taça.

– Eu gosto de tomar uma espumosa, se não tiver eu nem desço!

A bela turca encantada reforça os dizeres de Tóia Jarina: o fundamento de Mãe Rita, passado pelas três irmãs e outros caboclos e encantados, é a *pena e maracá*. Por esta razão o solo onde se baia e realiza os trabalhos tem de ser assim, de chão batido. Esse fundamento está relacionado ao *dom* da mãe de santo: por ela não ter sido feita por ninguém, ela deveria continuar com o terreiro daquele jeito, afinal: “Santo não se faz, já nasce feito”. A pena e maracá, portanto, está relacionada aos encantados, *bichos do fundo* (outra razão de encantados) e alguns caboclos. A pena e maracá enfatiza a prática da cura, e como o nome já diz, utiliza o maracá enquanto principal forma de acionar a presença e atuação dos encantados. O cigarro feito da casca do tauari, uma árvore muito importante para diversas nações indígenas de tronco-linguístico-cultural tupi, mas também para as religiões afro-amazônicas, é essencial para os procedimentos de cura e defumação. Entretanto, Mãe Rita, conta Cabocla Mariana, quis trabalhar também na mina e na umbanda, que segundo a própria cabocla são mais complexos do que a pena e o maracá. Aqui, o dizer da encantada não deve ser interpretado de maneira evolucionista. O complexo que ela diz é que há mais uma camada a se acrescentar, quando se adentra na umbanda e/ou tambor de mina: novas entidades, novos procedimentos e rituais.

Enquanto conversávamos sobre isso, reforçando esse momento de aprendizagem coletiva, Cabocla Mariana pediu para Douglas, o pai pequeno, mostrar a magia de Boiadeiro, uns dos guias principais do pai pequeno, junto a Zé Raimundo. Essas duas entidades são associadas ao sertão, o lidar com o couro e o gado e animais de montaria. Zé Raimundo, conforme veremos adiante, tem algum parentesco (por ter sido turco) com Cabocla Mariana, mas isso não fica muito bem definido ao longo dos mitos contados pelos encantados e pais e mães de santo que conversei em Pirabas.

Enquanto Douglas preparava para iniciar sua chamada para Boiadeiro, Cabocla Mariana comenta que o santo e o caboclo não escolhem idade, por isso já nasce pronto. Isso significa não há problema algum do pai pequeno da casa ser bastante jovem (nessa época, não tinha nem 20 anos).

O pai pequeno fica diante o tambor e inicia cânticos de boiadeiros, seguidos para chamados para Caboclo Zé Raimundo. Logo Douglas é radiado por este encantado, cantando alguns pontos, dentre eles, este aqui:

Não me chame de Raimundo

Eu não sou seu pariceiro  
 Não me chame de Raimundo  
 Eu não sou seu pariceiro  
 Mas me chame de Zé Raimundo  
 Curador e matador de feiticeiro  
 Mas me chame de Zé Raimundo  
 Curador e matador de feiticeiro

Enquanto entoa essas doutrinas, Zé Raimundo na croa de Douglas ainda não está firmado, cambaleia, ensaia seus passos característicos: que são firmes, descalços, mas também leves e precisos. Os passos de um ser que está acostumado a se equilibrar em montarias quando necessário. Após alguns pontos, o encantado sobe.

Cabocla Mariana conta que poderia conversar melhor outro dia, que deveríamos marcar. Mas não agora pois estava muito atarefada por conta das festividades de Rei Sabá. Depois da festa do Rabudo ela estaria mais livre. Cabocla Mariana chama Rei Sabá de Rabudo por conta “do rabo” (cauda) da cobra grande, em que ele se transforma de quando em vez.<sup>24</sup>

Aproveitando para ensinar mais sobre os fundamentos do terreiro, Cabocla Mariana explica que as obrigações por lá são *secas*, isto é não têm sangue. É com preparo, *babujo*. São arriadas nos lugares específicos: matas, rios e igarapés, praias, encruzilhadas. Ou também aos pés das imagens de cada entidade e guia espiritual. A cabocla encantada mostra, então, uma oferenda de preto velho que está dentro de um alguidar, diante das pequenas imagens deles. Como estamos em um momento ritual, aproveito para reforçar uma tese que vem se desenhando, junto a outras pesquisas. Nas religiões de matrizes africanas o ritual é um momento de aprendizagem. Essas maneiras de ensinar não acontecem de forma automática e mecânica: o ritual, por exemplo, está para além e aquém do ensinamento oral. Ele por si só é uma operação epistemológica de conhecimento para quem assiste e o vive. Contudo, em seus intervalos, entre um ato ritual e outro, as entidades espirituais, quando não o pai ou a mãe de santo, inserem passagens, ditados, enfim, ensinamentos. Esses dizeres servem para as ogãs, as pessoas que estão assistindo (assistência) e os filhos e filhas que não estão irradiados. Contudo, após os rituais, é comum que as pessoas se reúnam para comentar os dizeres dos encantados e das lideranças religiosas. Foi em um desses intervalos que Cabocla Mariana reforçou um ditado que é bastante comum entre as comunidades de terreiro, o dizer se transforma em sua estrutura frasal, mas permanece a mensagem:

– Cada casa é uma casa.

---

<sup>24</sup> Depois, perguntei para Mãe Rita sobre essa alcunha de Rei Sabá. A mãe de santo comenta que esse nome é por causa “dos antigos” contarem que quando eles atravessavam o mar, eram impedidos por uma cobra grande, imensa. Eles pediam passagem para Rei Sabá. Na feita que conseguiam, avistavam um homem em pé, na região da sua morada e encantaria, a Praia do Castelo.

A turca encantada fez esse comentário quando falou das muitas possibilidades encontradas nas nações e religiões afro-brasileiras. As quais, ela citou pena e maracá, mina, nagô, jeje, ketu, candomblé (essa maneira de mencionar as nações é da própria encantada). Cada uma dessas manifestações tem a sua especificidade. Além do mais, Cabocla Mariana ensina que cada caboclo tem sua personalidade própria. A Cabocla Mariana que está aqui é única e baixa em outros lugares, mas como uma diferente, apesar de manter certas características que permitem que seja identificada enquanto aquela entidade.

Enquanto Cabocla Mariana ensina, o tambor de doutrinação é intermitente. Ednelson, que posteriormente seria coroado como pai de santo pelos guias, estava doutrinando o encantado Rompe Mato. Após entoar alguns cânticos para esse caboclo, acompanhado do batuque do tambor, Ednelson é radiado. Rompe Mato chega dando vários socos no peito, entoando pontos cantados que fazem referência ao xerimbabo (animal companheiro, aqui, a cobra coral) do caboclo. Em suma, o tambor de doutrinação modula os corpos dos encantados, materializando-os nos corpos das filhas e dos filhos de santo, encantando estes na medida em que eles começam a se mover de acordo com a postura, gesto e características dos guias e encantados. O doutrinar coloca o ser em uma estrutura de compreensão e plasticidade. Conforme mostrou em sua tese sobre a encantaria na Amazônia bragantina, Jerônimo Silva (2014) nos descreve que os processos de amansar, doutrinar, batizar e cristianizar os guias fazem com que eles sejam relativamente controlados pelo médium. Quando o guia não passa por esse processo ele está muito longe da humanidade, próximo em demasia do mundo animal. Nesse caso, é uma força bruta que precisa ser lapidada, se aproximando daquilo que Roger Bastide (2006) denominou de sagrado selvagem. Um ser que passa por procedimentos rituais de humanização. Essa transformação da natureza pela cultura, para não ficarmos em uma dualidade cansada da antropologia, na medida em que é conduzida, constitui um outro que não é mais apenas natureza, nem cultura, mas uma composição constante. Dado que a todo momento há que se dar início ao santo de alguém, fazer e dar passagem às diversas entidades existentes, essa relação é permanente.

Sem discordar das interpretações de Roger Bastide (2006) e Jerônimo Silva (2014) a respeito da sacralização do “selvagem” e da doutrina dos caboclos, ao caminharmos com as elaborações de Marlene Cunha (1986) sobre a gestualidade no candomblé angola no Rio de Janeiro, acrescentamos mais uma vertente de complexidade nos movimentos da entidade no corpo da filha e do filho de santo. Para Marlene Cunha (1986), a gestualidade é uma linguagem mais segura para a comunidade negra em diáspora nas Américas. Vigiada pelo colonizador branco, e imersa em uma língua estranha, a portuguesa, a gestualidade torna-se uma

possibilidade de expressão. Não que ela não existisse antes do processo colonial e de escravização, mas encontra no Brasil e nas Américas uma nova configuração, sendo os terreiros uns desses lócus de conexão entre corpo, território e linguagem. Ora, Rompe Mato, quando desce em Ednelson e em outros filhos e filhas de santo, geralmente carrega em seu corpo gestualidades de guerra. Bate no peito, engrossa a voz. Em outros momentos, quando são caboclos encantados, não é incomum que façam menção a flechas e arcos, apontando para cima suas armas. Essa, de fato, não é uma novidade para as outras umbandas que recebem caboclos, entretanto, essa gestualidade parece expressar um aviso em diversos níveis: para seus filhos e filhas de santo, que não brinquem com o seu guia, para a assistência e outras pessoas, a mensagem de que aquele ser ali não é inofensivo. E aqui, impossível não pensar na constante presença da branquitude nos terreiros, seja a nível de aliança, interesses outros e vigilância. Essa gestualidade ameaçadora tanto de alguns encantados, quanto de entidades ligadas a Exu, que mobilizam gestualidades que transgredem o cristianismo: acionam referências do Inferno, Diabo e daí por diante, podem ser entendidas como mensagens para a colonialidade, que sabemos, constantemente pretende circunscrever essas práticas. Isso não implica que essa gestualidade, sob a ótica de alguns, animalesca e selvagem, não passe por uma *doutrinação*, como nos mostram as pessoas envolvidas com a encantaria. Mas doutrinar, aqui, também é ensinar, e ensinar parece sempre ser apontar um caminho para se fazer algo: curar e proteger, sobretudo.

## 2.5 SÃO TRÊS IRMÃS DAS LÍNGUAS FERINAS

No próximo capítulo, acompanharemos o festejo do Rei Sabá. Como veremos, esse momento exige toda atenção e concentração da mãe de santo, mas também da própria Cabocla Mariana. Por essa razão, a encantada marcou de conversar comigo logo após as festividades do *rabudo*. As descrições a seguir trazem a convivência da comunidade do terreiro com os encantados. Essa relação é constituída pelas filhas, filhos de santo, ogãs, equedes, pai e mãe pequenos da casa, mas também a mãe de Mãe Rita, Dona Caçula, mais outras pessoas que acompanham algum familiar do terreiro, ou que se aconchega no ambiente e se sente de casa, e geralmente é acolhido como tal. A partir de Cabocla Mariana, nos aproximaremos de Rei Sabá. Trago as transcrições das falas da Cabocla Mariana, sempre que possível, na íntegra, priorizando a sua fala, assim como o fazem com os dizeres da Cabocla Mariana e de outros guias, os afrorreligiosos. Em alguns momentos a fala está indescritível, mas deixei o trecho

entrecortado para trazer a força desse momento que é cotidiano, mas atravessado pelo encantamento e a encantaria, ou seja, reveste o ordinário de encanto.

Nas próximas páginas, encontraremos falas de Cabocla Mariana. A encantada, assim como outros seres, estão presentes em todo o corpo desse texto. Entretanto, nessa seção, como um ponto de força, a sua fala estará condensada, em respeito a um encontro que a própria encantada marcou para se apresentar.

\*\*\*

7 de fevereiro de 2019. Alguns filhos e filhas de santo estão vestidos para uma gira de trabalho. Peroca está presente para fazer do tambor um instrumento de comunicação com os guias e os encantados. Quando chego ao terreiro, quem está presente já é Cabocla Mariana, e não Mãe Rita.

Cabocla Mariana reclama que mandou Tóia Jarina resolver uma situação, mas esta estaria fazendo outras coisas, sugerindo que as encantadas conversam entre si em suas encantarias, ou em outros terreiros, e travam diálogos e atribuem ações uma para outra. Peroca aproveita para perguntar se Cabocla Mariana tinha ido a Belém nesses dias, recebendo a negativa da encantada. Peroca queria notícias de Belém e de alguns familiares que estavam passando por algum momento decisivo. Enquanto isso, a turca resolve brincar com a mãe de seu cavalo, ou seja, Dona Caçula:

– E a senhora, senhorinha? A senhora tem que arrumar um namorado para a senhora. A senhora tem que arrumar uma coisa que preste. O Rabudo não, o Rabudo nunca mais!

Essa brincadeira da encantada revela outro detalhe da vida de Mãe Rita e Dona Caçula, em que não entrarei agora em profundidade. De qualquer forma, sugere da relação entre Dona Caçula e Rei Sabá como encantado virado em gente, que teria se relacionado com Dona Caçula, ajudado na concepção de Mãe Rita. Isso agrega mais valor ao *dom* da mãe de santo, que justamente não precisaria ser iniciada nem feita por ninguém por já ser filha de um encantado.

Enquanto vai conversando com as pessoas participantes do ritual, Cabocla Mariana fala para a equede ou o pai pequeno para dar um banho de descarga (com pólvora) em alguém, ou também um atrativo, e daí por diante, a depender da necessidade que ela enxerga nos participantes.

Peroca indaga novamente sobre a sobrinha, para saber como ela está “na cidade grande”.



– Mandei Jarina, até agora não me apareceu. Deve tá bem na... Ou tá lá ou deve tá lá sentada do lado do Rabudo. É o que ela sabe fazer.

Tóia Jarina em sua mitologia é descrita como a filha de Rei Sebastião, ela é a mais apegada ao encantado. Não é raro alguém dizer que ela passa a maior parte do tempo sentada na pedra do Rei Sabá, acompanhando-o. Aproveitei a deixa para perguntar se Rei Sabá está na Praia do Lençol, no Maranhão, ou na Praia do Castelo.

– Ele vem... Ele começou a voltar, pra cá, né? – responde Cabocla Mariana. – Para essa Praia do Castelo, aqui. Mas ele gosta de ficar no lençol, nos lençóis maranhenses, né? Como chamam. Mas ele tá vindo. Tá chegando. Ele se afastou daí, porque agora não, era muita baderna antes. Não era respeitado. Aí fica mais lá, mas agora tá voltando.

Pergunto o motivo dele ter se afastado. A indagação evoca em Cabocla Mariana uma fala mais longa.

CABOCLA MARIANA na *croá* de Mãe Rita – De baderna, muitas coisas fora do normal, aí, na pedra aqui. Né? Hoje parece que está ganhando mais respeito, porque antigamente, anos atrás, perdeu o respeito pela pedra, né? Pelo que sentamos lá. Aí ele só vem quando tem o festejo dele mesmo, mas agora ele está vindo direto. Acho que ele está até morando por aí. Uma hora ele tá aí, uma hora ele tá lá. Agora não, você vê mais respeito. Mas antes meu filho, você tinha muita falta de respeito aí nesse... Tanto pessoas que não lhe recebiam, quanto pessoas que tinham o santo e não respeitavam a sua missão. Porque só vestir uma roupa branca ou qualquer cor, não adianta você vestir se você não vestiu a entidade que você quer receber. Uma coisa é você vestir uma roupa e receber entidade, uma coisa você, só porque está vestido, acha... Eu gosto de tudo bonito, mas eu abaixo em cabeça de pessoas simples, que não têm uma vestimenta para me vestir, para me receber. Mas a força, o anjo [o anjo de guarda] daquela pessoa que me importa. Como diz nossos caboclos, o cavalo é quem nos importa. Não é a vestimenta, claro que eu gosto de estar sempre bem vestida. Mas tem pessoas antes, alguns anos atrás, porque achavam que vestiam uma roupa de... Porque vestimenta bonita não veste, pra mim, zelador de santo. Você pode vestir, o zelador pode vestir a melhor roupa, mas se ele tiver fingindo por de trás daquela roupa, pra mim ele não é zelador. Porque fingir que pega caboclo, finge... Às vezes tem.... Terreiros de anos que, eu já vi! Muita, eu já vi muita coisa nessa vida de vocês. Pessoas que têm a missão, que têm a noção da missão, têm o fundamento do santo, mas leva na brincadeira. Como se veste uma roupa que você põe... Isso aqui (pegando nos fios de contas) é sagrado pra mim. São guias, são coisas que tem que ter. Às vezes o pai de santo tem uma simples, fio de conta que chamam, né? Mas a força dele vai ser maior que um pai de santo que tá com 7 guia dessa aqui, e não dá conta do recado, como

diz no mundo de vocês. Pra ser zelador de santo a pessoa tem que ter amor pelo chão que pisa, templo, querebetã, ou como se chama. E respeito, entendeu? Ele tem que ter a cabeça no lugar. Porque quando se quer ser zelador de santo você abre mão de muita coisa. Você já não vai fazer coisas que você fazia antes. Porque requer um respeito, requer um resguardo seu. É... Tem uns que vão pra gira para trabalhar, uns que vão para brincar. Tem uns brincadores do santo, né? Que bebe uma espumosa e dizem que tá encabocado. É muito fácil descobrir quando tem caboclo, quando tem entidade ou não tem. É a coisa mais fácil do mundo. Então por esse motivo ele se afastou, também pelos zeladores que não estavam se dando o respeito, também pelas pessoas que acompanhavam que não davam o respeito. Mas é muito... Desde quando aquela senhorinha se foi [a Maria Pajé, umas das principais mães de santo da região], que... Era uma boa trabalhadora, mas quem chefia ela era Herondina. Era de Herondina com 7 Flecha. Era uma zeladora de grande respeito e de grande coração. No querebetã dela só entrava quem ela permitisse. Podia chegar o rei lá na porta, mas se ela dissesse que não ia entrar, não ia entrar. Se ela dissesse que ela lhe queria seis horas, senhor tinha que tá lá seis horas. Se passasse de seis ela não lhe atendia mais, porque quando você acende um ponto, [inaudível] tem que acender às seis. Todos os pontos têm força, todos os pontos, firmando o ponto aqui, ele tem as horas. Tem que ver um ponto meio dia, a pessoa tem que tá meio dia. Então depois que ela fez a passagem do mundo espiritual, ficou muito, como dizem na palavra de vocês, avacalhado o negócio, né, ficou muito largado. Ninguém tinha mais respeito, ninguém carregava mais o andor do santo pra praia, só queria ir lá, levar um tambor, uma boroia debaixo do braço, bater um tambor, rodar que nem um bando de doido, rodam não pegam porra nenhuma. Né? E acham que isso tá bom. Quando você entra na missão você tem que tá, sua casa, seu corpo, fazer por merecer.

[Uma pausa antes de continuar a falar] “Fundamentos de umbanda, de pena maracá, pena maracá é o que a minha filha é. Cura, desenvolvimento, abertura de caminho, ela já não faz magia negra [magia descrita também como de esquerda, mobilizando rituais utilizados para prejudicar alguém]. Ela tem as outras linhas dela, mas é uma doutrina que ela nunca quis. Então quando você se entra prum centro, uma casa de umbanda, um templo, uma tenda, né? Uma casa espiritual como dizem as pessoas por aí, né? Tem que saber entrar e saber sair. Por isso que tem pessoas que quando deixam a missão, elas largam por conta própria. Largam a missão, não quer saber, sai quebrando o santo tudo no terreiro, aí nós aqui, os caboclos aqui não prestam mais! Mas prestou um dia. Não souberam colocar nós no altar, por que não sabem devolver? O que é do mato é do mato, o que é da encruza é da encruza, o que é das águas é das águas, por que que não devolve, por que que quebra? Está aqui nossa imagem, é gesso que chama o nome disso,

né? Esse negócio que faz. Mas ali está nossas forças, ali tá as forças de um caboclo índio, duma cabocla guerreira, duma cabocla de muito axé, duma cabocla de muita... Você pode acender a candeia [vela] que vocês quiser. Mas se você não tiver fé naquilo, ela não vai funcionar. Se não tiver respeito e resguardo pela aquela situação, por aquele momento. Hoje o pessoal estão indo muito pro candomblé. Eu concordo... Hoje ninguém quer mais tá num chão batido. Tem gente que acha que caboclo é luxúria. Claro, se eu dou condições, se você é um médium e eu lhe dou condições para você se vestir bem, pra me receber, com certeza eu quero que você me receba muito bem vestida, né? Mas tem zeladores e zeladores de santo que querem aparecer, querem serem mais que os outros. Pra mim não funciona assim”.

Dentro do intervalo silencioso de Cabocla Mariana, é bem possível que ela tenha parado para tomar um gole de sua espumosa.

– A senhora gosta muito de chamar o nome de querebentã, né, também?

CABOCLA MARIANA na *croá* de Mãe Rita – É que é o querebentã, o casebre, a casa, o querebentã onde o povo coloca suas imagens, seus pontos de força. Hoje você vai ver coisas que é muito difícil você se encontrar... aí, aqui no mundo de vocês, um templo com um chão assim. Quase ninguém quer pena e maracá, quem tem não quer ter, e quem não tem quer ter. Então o fundamen... Hoje ninguém quer trabalhar mais com o tauari, né? Que eu acho que são coisas da pajelança, força mesmo. [nesse momento, começa a chover]. Antigamente chamavam o pajé, né.... [ininteligível] Antigamente, só era feito as sessões disso aqui depois das dez da noite. Era proibido fazer durante o dia porque achavam que tavam profanando pro inimigo. Era proibido. Se o vizinho visse um ato de incorporamento ele ia lá e denunciava. Hoje não. Hoje tudo evoluiu. Mas antigamente só era depois de dez horas depois que todo mundo tava calado que o pajé, o mestre ia pra lá com seu maracá, batia, batia, num copo de [ininteligível] batia, recebia a entidade. Hoje não, você já faz... o zelador da doutrina já faz durante o dia, já tem mais conhecimento. Quem não conhece que vai criticar sempre, né? Nunca viu, nunca viu. Às vezes o zelador paga pro outro. Porque na casa daquela zeladora fizeram ritual de magia negra e acha que toda casa é assim. Não é assim. Todos os zelador tem as armas na mão. Tanto de fazer o bem, como fazer o mal. Quem decide é [ininteligível]. O Exu Caveira abaixou aqui, o senhor manda fazer uma maldade ali para a senhorinha. O Exu só fez porque o senhor mandou! Porque ele não ia fazer de espontânea vontade. Então tem gente que acha que Exu é uma coisa do mal. Não. Ele faz aquilo o que manda ele fazer. Se você não deve nada a Exu, [ ininteligível] por que ele vai fazer uma maldade, por que vai trancar sua vida? Mas se ele for mandado... ele faz? Não é ele que faz. Exu não tem... Ele joga... as demandas aí pro tempo, pros espíritos malignos pegar [tempo é um conceito complexo, não necessariamente significa o mover físico

do relógio; aqui implica em um ambiente, provavelmente ao ar livre, nas ruas, matas, encruzilhadas e daí por diante, onde tudo está imerso e passível de travar contato]. Isso aqui foi [ininteligível] Esse festejo aí do Rei Sabá, do Pai Velho, isso, cada lua que passar vai vir mais gente. Cada lua que passar vai chegando mais gente. Chegando mais gente. Vai vindo mais zeladores, mais pessoas que por curiosidade querem conhecer, por curiosidade ficam, acabam seguindo a missão, pra ser, pra ficar [ininteligível, mas aposto na palavra “olhando”], uns vem só pra ver mesmo. Mas cada vez mais, cada ano que vai passando, vai ficando mais reconhecido. Isso aí tava... A pedra do Pai Velho estava apagada. Quase ninguém falava mais nela. Estava apagada.

– Ele quer que venha mais gente, então? – indaguei.

CABOCLA MARIANA na *croá* de Mãe Rita – Quanto mais gente vier... é melhor, porque a pedra... Nós caboclos, precisamos de quê? De pessoas do mundo de vocês. Porque eu não vou baixar só pra ninguém. Vou abaixar só pra olhar pra cara da parede? Não. Eu gosto de conversar [Intervalo de fala, barulho de uma nova latinha de cerveja sendo aberta, e Cabocla Mariana é servida mais uma vez de sua espumosa]. É, onde fica a pedra, do Pai Velho, ela tem... a metade da ilha, ela é encantada. Tem caboclos daqui, caboclos desta pedra, pessoas que foram encantadas [inaudível] aqui. Tem uns que sumiram na pedra e se encantaram. Tem uma ponta de encantaria muito grande aqui, na cidade. Muito grande. Tem uma ponta de encantaria muito grande. Os antigos são bem conhecedores. Antes tinha pescadores que me via na... eu sentada, como sempre, né? Olhando o navio, as embarcação passar. Hoje eu fico pouco, né? Mas antes, muito antigos me viam... não que eu seja velha, eu não envelheço não. Mas tudo eu respeito. Precisa ganhar o respeito. Antes era caruana que chamava, né? Olha, a caruana Mariana tá no fulano. Caruana, né? Os antigos chamavam de caruana, né?

Nunca tinha escutado em situação de pesquisa o termo caruana, apenas lido no estudo de Eduardo Galvão (1955), santos e visagens, e em trabalhos posteriores. Surpreso, com a palavra ainda na garganta, tentei continuar no assunto:

– Chamavam a senhora de caruana também?

CABOCLA MARIANA na *croá* de Mãe Rita – É, os antigos, olha a caruana! Eu fui lá na pajelança e tava a caruana Mariana. Olha que coisa, palavra dos antigos: caruana. Hoje é caboclo, entidade, né? É que foi evoluindo com o tempo. Tudo vai se evoluindo, tudo, tudo se evolui. Toda... Todo candomblecista já foi pé no chão. Pra você ser do candomblé você tem que passar pela umbanda, você tem que passar pelo pena e maracá. Tem uns não, que vão direto pro candomblé e esquecem que antes do candomblé existia a umbanda, pé no chão. E é assim que funciona. Candomblé hoje se paga preceito de 7 anos, que passa 14 anos pagando preceito

pra [inaudível]. Eu acho os candomblecista, eu acho uma nação, ketu, jeje, eles são muito... eles dão muito valor no que eles [inaudível] cantam [inaudível]. Tanto que, você já foi num festejo de candomblé? Você vai num festejo de candomblé, você... eles fazem uma festa pra caboclo que mais parece uma festa prum príncipe, uma rainha. Que as festas são lindas. Eles dão valor naquilo que eles têm. Mas a maioria teve que passar pelo pena e maracá. Existe zeladores de santo, existe o brincador do santo. O zelador é aquele que tem respeito. Tem o pé no chão, sabe que tem que ter respeito e sabe que tem que fazer por merecer. E o brincador do santo, quando não tá brincando, depois que se incorpora, ele vai embora. Caboclo sai dele, o santo irradia...

“Tem casas, casas, né? Querebentã, casas, templos de umbanda, que a entidade passa sete ano radiando o filho para poder incorporar. Tem casas que o filho tá com três meses incorporando. Mas isso não quer dizer que ele incorpora, isso não quer dizer que ele tem mais força que o outro, isso aí é mentira. Ah, fulano entrou numa casa, com tantos anos naquela casa ele não incorpora. Fulano entrou ontem, incorporou... Isso não quer dizer que ele tem mais força do que o filho que é irradiado. Pra mim, isso não existe. A entidade irradia um filho dele, sete anos. Vai irradiando. Com sete anos, irradia. Aí sim, ele vai saber a hora que ele tem que sentar no ori daquele filho. Ele tá radiando... cada irradiação que ele dá pro filho, são forças espirituais, forças! boas pro filho. Chega uma hora eles vêm, eles vêm mesmo. Receber caboclo de mais, prejudica, e receber caboclo de menos também prejudica. Tem filho de querebentã novo na missão que já incorpora, se precisar vai incorporar todo dia. Faz mal, porque fica com o ori fraco, e fica assim... todo caboclo tem sua linhagem. Eu tenho minha linhagem, de Mariana, Jarina tem o dela, Herondina tem o dela. São radiações”.

Retomei uma pergunta que já tinha feito para Tóia Jarina:

– E vocês, no caso, são irmãs?

CABOCLA MARIANA na *croá* de Mãe Rita – Somos três irmãs das línguas ferinas, né? Eu, Mariana, Herondina e Jarina. Jarina é a que é mais menina, é a que mais fica com o Pai Velho. Herondina ganhou as matas, aí [inaudível] é bem mais velha, a Herondina. Eu gosto mesmo é da Turquia, eu gosto mesmo é de tá em cada lugar. Eu sou uma cabocla viajante, o senhor num sabe? Gosto de tá num... vou sim, na encantaria de meu pai. Chamo de pai velho, vou. Mas é, eu gosto de tá um dia em cada lugar, Jarina não, fica sempre pra lá, Jarina sempre vai tá perto dele, sempre ficou do lado dele. Sempre. Sempre. Jarina é traiçoeira, o senhor não sabe quem é Jarina! Filhos de Jarina são muito bom, dócil. São as boas do coração, mas quando ele vira de quimbanda não tem diabo que segure. Tem uns filhos aí. Já o de Herondina, ele já é desgarrado por natureza de Herondina mesmo, sabe? Ele deixa babuje do almoço, né? Outro no jantar. Os meus filhos, eu acho que meus filhos se parecem, eu acho. Minha filha [inaudível],

mas falando da mãe de santo], eu acho que ela não tem... eu acho que ela tem mais de Herondina do que de mim. Que também tem mais de Jarina. Ela tem mais de Jarina. A minha filha tem mais de Jarina. Porque ela é doce, doce, doce, doce! Ela... minha filha é igual cobra. Ela vai rodeando a presa dela, ela sabe a hora de dar o bote. É um defeito e uma qualidade, qualidade dela porque quando ela é amiga, ela é amiga. Mas quando ela se embuceta, hum! Eu ainda não vi.

“Cada zelador... só vai existir uma Mariana, uma Jarina e uma Herondina, se tiver duas Mariana, um tá fingindo que tá me pegando, me recebendo, que não existe duas Mariana. Eu posso desincorporar daqui e baiar em uma cabeça lá na cidade grande. Também posso desincorporar de lá e vir aqui, mas uma gira que tem duas Mariana tá errado, só existe uma. O fundamento da umbanda, pajelança, eles são bem claro. É humildade acima de tudo, você tem que fazer tudo por amor. Se você vai receber em troca do que você está ajudando, isso já é com a pessoa. Eu acho um absurdo. Eu acho, né? Eu acho mesmo. Uma pessoa que cobra pra, dizem, pra fazer o santo da pessoa. Lógico que você pedir uma quantia em bandeira [dinheiro] pra comprar uns banhos, eu acho justo, mas você cobrar o que foi dado de graça, eu acho um absurdo. Esse é meu entender, não estou criticando outros terreiros, mas esse é meu entender. Se eu ganhei de graça, eu posso dar de graça. Se fosse pra dar tudo pra Oxalá o que ele dá pra vocês, não tinham como pagar”.

“Por isso que se recolher pro roncól, prum quarto fechado, pra uma esteira, você tem que tá ó, com isso aqui limpo [apontando para a cabeça]. É por isso que nós proibimos, tanto entidade, como zelador de santo, de ter fuxicado, de ter ligação com o mundo lá de fora, que quando você recolhe, você está recolhendo espiritualmente, para você ganhar energias positiva, né? Coisas boas. Aí o povo recolhe, depois tá com o pensamento lá fora e aqui dentro. Aí dizem, olha passei anos na, no terreiro de fulano e não consegui me desenvolver, não fui pra frente. Não é culpa do zelador, é a culpa da pessoa mesmo que não quer compromisso com a missão. Porque não adianta o zelador afirmar ponto, e fazer [inaudível], o filho e a filha... não querem compromisso com a missão. Quando se recolhe pro anjo da guarda, se recolhe pra... pegar as forças das entidades que tem que pegar, tem que ter a mente bem calma também [inaudível]. Hoje, os jovem, é... recolher jovem hoje em dia, o terreiro que eu vejo mais jovem é o meu e o dela, e do Pai Pingo [nativo de Pirabas, mas possui terreiro em Belém]. É um terreiro que vejo bastante jovem. Os outros não querem, outros zeladores de santo não querem. Então é assim que funciona, tem que ter muito compromisso. Tem que ter muita fé. Hoje os jovens pra ser da missão vão ter que separar muita coisa, o que é do mundo e a missão. Tem pessoas que não

consegue ficar longe do mundo, né? Você falar com um jovem que está acostumado a passar todo dia no mundo aí, se passar sete dia no recolhimento ele vai é morrer”.

Aqui, o celular da ogã Do Carmo toca. Quem está ligando é uma mulher que mora no distrito de Boa Vista, no município vizinho a Pirabas, Quatipuru. As pessoas que estão assistindo e acompanhando a fala da Cabocla Mariana começam a se agitar. Ela é interrompida algumas vezes, e entre uma fala e outra, aproveito para perguntar:

– A senhora chama Rei Sabá de pai velho. É um pai ou seria mais como um pai espiritual?

CABOCLA MARIANA na *croá* de Mãe Rita – Nós fomos encantadas por ele. Fomos encantadas. Eu fui encantada por ele. Nunca me conformei, aceito. Sempre fui a mais de todas as duas. Sempre rebatia. Mas me conformei. Mas chefió a casa das duas: tanto de Jarina, quanto de Herondina. Somos três irmãs das línguas ferinas. Jarina tem o pensamento dela, eu tenho o meu e Herondina tem o dela. Então fomos encantadas por ele, pelo uma... hoje, hoje já, o portal da encantaria, ele pode tá nessa pedra aqui [apontando para a pedra-assentamento que está do seu lado]. Aqui pode ser um portal da encantaria. Se é, eu num vou lhe dizer se é. Mas essa pedra pode ser um portal da encantaria. Quando queremos encantar uma pessoa, nós encantamos, não adianta nem brigar, porque quem queremos encantar, vamos encantar. A encantaria se tá num pé de samambaia, numa poça de água, qualquer pode ser um portal da encantaria, você pode entrar lá e quando você abrir os olhos tá lá numa encantaria de Rompe Mato, de Jurema.

Do Carmo termina de conversar no telefone e nos interpela:

– Ei Dona Mariana, a irmã lá daquele rapaz que era cego que hoje não é mais cego, mandou dizer pra senhora, que se a senhora poder dar uma visitada no rapaz que era pra vir pra cá, pra senhora fazer o tratamento no irmão dela, porque ele foi muito mal pra Belém, tá muito mal lá. Viu, quando a senhora puder...

Cabocla Mariana pede para que Do Carmo deixe o nome do rapaz no altar. Colocar os nomes das pessoas no altar, em pontos firmados, velas e assentamentos, faz com que aquela pessoa entre em contato com o mundo do terreiro e possa se relacionar com os seres que por lá passam. Do Carmo revela que na verdade, a mulher não deixou o nome do rapaz que foi para Belém fazer um tratamento de saúde, e sim de outro. Cabocla Mariana pega o nome e o seu maracá. Sacode por diversas vezes diante do papel. A encantada pergunta quem é, mas Do Carmo não sabe.

CABOCLA MARIANA na *croá* de Mãe Rita – Deixe no altar. Negócio tá feio aí, viu.. Negócio tá pegando. – E retoma a nossa conversa – Então é isso que... São as coisas da

encantaria. Tem caboclo de encantaria que nunca nem se encontraram. Família de Légua é bem grande. É bem bastante grande. Bem... Zé Raimundo é um turco, mas se alegou na família de Légua. Zé Raimundo era turco, mas ele gostou da sem-vergonhice [inaudível] duma cachaça. Da família de Légua. Herondina é uma guerreira que gosta de andar sozinha, sempre gostou de andar sozinha. Uma guerreira sozinha.

Nesse instante, Cabocla Mariana é interrompida por uma pergunta. Provavelmente de Raiol, um homem que nos ajudou bastante nessa época, com caronas para Boa Vista e Capanema, além de ter auxiliado no trânsito entre o terreiro de Mãe Rita, que é na saída/entrada da cidade, para a quitinete onde fiquei hospedado. Raiol pergunta se Herondina é índia ou turca.

CABOCLA MARIANA na croa de Mãe Rita – Guerreira. Das Mata. Jarina se tornou juremeira, mas gosta de tá perto do... gosta de tá nos lençóis maranhenses. Eu gosto da Turquia mesmo.

Pergunto onde fica a Turquia, se ela seria o mesmo país que temos aqui no nosso mundo.

CABOCLA MARIANA na croa de Mãe Rita – Muitos anos atrás, quando vivia no mundo de vocês, Tapuia foi uma moça, uma índia velha que nos encontramos [inaudível], que fez nós ver, eu, Herondina e Jarina, que nós pertencia ao mundo da encantaria. Ela nos fez ver que eu não pertencia mais àquele mundo, nós pertencia ao mundo da encantaria. Tanto quando eu cheguei numa aldeia de índio eu achei aquilo coisa de... Mas fui me acostumando. Fui... Sempre me adaptei com todos os, eu fui uma cabocla que sempre me adaptei em tudo. Sempre. Sempre tive a língua desse jeito, debochada [trecho inaudível], não vou mudar por ninguém. Eu fui me acostumando. Quando eu vi que eu podia incorporar num médium rodante, aquilo pra mim foi uma maravilha. Porque eu podia vivenciar o mundo que eu vivia através da incorporação. É por isso que quando tem festejo eu gosto de tudo... espumosa é meu. Pode não ter o tambor, mas tem que ter espumosa.

Essa fala da Cabocla Mariana tem como pano de fundo as risadas de ouvintes. A costureira Do Carmo reforçou com dois importantes elementos para a encantaria e a pena e maracá:

– Espumosas dela e roupas, é com ela mesmo.

CABOCLA MARIANA na croa de Mãe Rita – Jarina ficou encantada no meio da jurema, mas depois gosta de ficar perto do pai velho. Herondina gosta, é uma guerreira que ela prefere andar mais sozinha. É dela. E pode ver que os filhos de Herondina são de muito pouca amizade. Observe um filho de Herondina mesmo. Eles têm poucos amigos, mas são amigos verdadeiro. Os filhos de Herondina tem poucos amigos, filhos de Herondina, amigos de



Herondina, são amigos verdadeiros. Filhos de Herondina são guerreiros, eles são guerreiros por natureza porque são de Herondina. Herondina é uma guerreira, ela não desiste fácil demais. E é uma cabocla de muito axé. Jarina é uma cabocla de muita luz [inaudível]. Eu sou assim.

[Pausa para ter sua taça mais uma vez servida de espumosa].

CABOCLA MARIANA na croa de Mãe Rita – Mas sempre quem recebe Mariana vai receber Jarina, sempre quem recebe Jarina vai receber Herondina. Quem recebe uma recebe as três. Quem recebe uma de nós recebe todas as três. Um dia pode receber só uma, numa sessão receber uma e assim vai. São coisas nossa. No caso do cavalo aqui [Mãe Rita] é outros caboclos pra vir baiar na croa dela. Outras cabocla. Joana Gunça... É filha... com Jarina, as forças, os assentamento dela. Mas por motivos que um dia talvez o senhor conheça, agora não, nós resolvemos mesmo, nós vamos doutrinar ela, chefiar a linha dela, baiar e trabalhar por ela. Ela não teve zelador de santo pra dizer pra ela o que ela tinha que fazer, tudo que ela aprendeu foi nós que ensinamos, tudo, tudo. De firmar uma candeia a um ponto. Antigamente ela cantava bastante, pra nos receber. Hoje ela não canta mais. Tudo nós ensinamos a ela, tudo. Primeiro ponto, primeiro assentamento. Tudo nós que ensinamos a ela. Tudo. Tudo. Candeia nós ensinamos, tudo. Banhos, tanto descarga como atrativo todos fomos nós que ensinamos. Ninguém veio aqui e ensinou pra ela. Ela também não foi pra casa de zelador e recolheu pra aprender não. Nós ensinamos.

“Ela é médium de nascença. Nascença. Ela já nasceu com a mediunidade dela. Não precisou conhecer em outros templos, ela conheceu... [inaudível] ensinamos ela. Essa moça aqui ela é uma médium muito boa [apontando para umas das filhas de santo da casa] quando ela se entregar duma vez para a missão, quando ela se entregar, que ela se dedicar, ela vai incorporar muito bem, tantos caboclas de Légua, como caboclas de encantaria. Tanto da água como do mar. E vai ser uma boa trabalhadora. Mas ela precisa saber, precisa entender, que ela precisa disso, dela mesmo. Ela vai trabalhar muito bem. Quando ela incorporar.... O senhor já passou uma noite num terreiro, já dormiu, para ver as vibrações dum templo? Venha dormir. Você precisa vir dormir. Eu lhe dou permissão para você vir dormir. Traga o seu embaladouro [rede] pra você sentir as vibrações num templo. Você está estudando né, meu filho? Você dormindo você vai ver como um templo na noite fechada, nas noites calma, ele se acalma tudo. Você precisa ver. Você vai escutar. Você seria um bom baiador,.. mas como... eu ia falar besteira agora. É, como foi coisas, tá, ele num vai ser baiador, eu vou cruzar o corpo desse moço aqui pra ele fazer, entender a missão mas de outro modo, sem baiar. Só fica no [inaudível] do saber. Noção das coisas. Hoje na umbanda não se cultua orixá, tem os orixás da umbanda, da pena e maracá mas não se cultua, no candomblé cultua. Você dormindo num centro, num

querebentã, num centro de umbanda, numa [inaudível] de casa, você vai sentir as energias. Olha, você vai ter um bom aprendizado se você acompanhar. Porque começa segunda-feira, né, os rituais pros festejos dos meus filhos? Segunda-feira começa os rituais, então segunda-feira que vem ela fica direto aqui. A zeladora, minha filha. Direto. Ela vai na casa dela ou pra passear, num sei. Fica direto aqui. Você vai ver o ritual, de como ela recolhe o rapaz que vai recolher ele pra dar força no ori dele, o que é de Jurema, vai ser uma boa...”

Do Carmo: – Ele vem na terça [É o Jeferson (Jeco), um jovem também de Boa Vista que participou intensamente nas atividades do terreiro enquanto realizei o trabalho de campo em 2019 e 2020].

CABOCLA MARIANA na croa de Mãe Rita – Quando chegar, recolhe. Vai ser uma boa missão pra você aprender. Você vê como que recolhe, você vê o ritual que acorda, vê como fica tudo. Você vai saber se explicar mais tarde lá na frente.

– Eles vão ficar quanto tempo recolhido? Perguntei.

CABOCLA MARIANA na croa de Mãe Rita – Se ele entrar terça, que dia é terça-feira? Ele recolhe sete dias, fechado. Fechado. Recolhimento fechado, só sai do roncol pra fazer... como normal, ele vai dormir normal. Ele [num?] vai fazer uma camarinha, ele vai recolher pra banhar o ori dele. Pra fazer o bori, como chamam. Aí sete dia ela tem que tá aqui. Como ele está em luto, né? Ela vai ter que acompanhar ele sete dia. Sete dia acompanhando ele. Porque com certeza ele foi num cemitério, né? Acompanhar a vozinha dele, num foi? Aí quando ele voltar ele tem que fazer um descarrego pra poder entrar. Pra não dar transição de caboclo com egum. Eu quero que receba é caboclo, não é egum. Você já conhece de ervas?

– Não, respondi.

CABOCLA MARIANA na croa de Mãe Rita – O senhor nunca conheceu? O senhor nunca estudou sobre as ervas? Pra que serve... [Só li alguns livros a respeito, comentei.] Tem que ver um, ervas mesmo. Fazendo um banho de ervas. Pra ver pra que serve certas ervas. As candeias tem dois... as candeias tem duas necessidade. A mesma candeia que abre o teu caminho, elas fecha o teu caminho. A caminho de força, assim como ela dá força, ela quebra tuas forças. A comigo ninguém pode, assim como ela te defende, também assim que ela te derruba. A espoca fora, assim como ela tira as coisas ruim, mas também ela traz coisas negativas. Todas as candeia elas tem dois. Você compra uma candeia de caminho branco, [inaudível, entende-se sobre velas de cor verde e azul] quero uma candeia abre caminho preta, claro que ela não vai abrir pro mal, vai fechar teus caminhos. As candeia tem dois fundamento. Assim como ela resolve, também ela atrapalha. Depende de que maneira é feito [inaudível]. Muito banho de descarga pra médium é... não funciona. Se você banhar um filho todo tempo

com descarga, vai tirar as forças dele. Descarga vai descarregando. Então um banho de descarga de quinze e quinze dias no médium, é sempre bom.

“Guias também tem que ter força. O certo é, como tem mãe pequeno e pai pequeno no terreiro, o certo é recolher as guia de todo mundo, isso eu num digo, eles sabe, recolher as guias de todo mundo. Põe aqui numa água, com essência aqui quem tem a zeladora, põe lá e deixa as guia. Tem guias de filho que fede, tem guias de filho que fede a lama podre, por que aquela guia daquele filho numa água cheirosa, fede? Porque aquele filho está, não está fazendo coisas boa. Aquele filho tá levando a missão em brincadeira. Senhor tá me entendendo? Tem guias que quebra numa gira, às vezes aquela guia quebrou porque estava defendendo aquele filho de alguma coisa que foi jogada, mas tem guias que quebra numa gira porque aquele filho tá fraco. É por isso que zeladores, ou zeladoras do santo, elas... é muito difícil você ver um zelador firmar com uma mulher, uma zeladora firmar com um homem. Só se entender a missão. Se não entender não fica. Porque tem que ter respeito”.

“É... fazer uma coroação em um filho, coroar aquele filho porque tá no caminho certo. Pra fazer uma coroação dum filho do santo, dum zelador, um filho de santo, ele vai ter que ter a mente e o corpo limpo. Eu num sei se a senhorinha [mãe da zeladora de santo] concorda comigo, mas deve concordar. Um certo zelador de santo, zelador de santo, o certo, um zelador, uma zeladora de santo, que zela, que é o pai, uma mãe pequena, né? Uma iaô, essas coisas que tem nível com fundamento da umbanda, do candomblé, ele... se viver junto, é, não ter muita proximidade [inaudível] Se afastar um pouco, assim, não ficar todo tempo, porque quebra as forças. Eu nunca tive esse problema com a minha filha, eu nunca tive, ela sempre... isso aí ela pode ter defeitos com outras coisas, mas em termos de... se eu pedir pra ela, hoje você não vai poder se encostar, pode até dormir, mas não pode se encostar no seu companheiro, ela leva normal. Porque ajuda na espiritualidade, ajuda. Então pra ser um bom zelador, futuramente, um bom trabalhador, vai ter que abrir mão de muita coisa. Porque o mundo lá fora atrapalha o mundo espiritual. Né, então você sair daqui purificado, chegar lá fora você sujar o seu corpo, não adianta de nada. São coisas muito...”

“Aliás a umbanda, o candomblé é uma coisa muito sobrenatural. Aquele moço que é parente da costureira [Ednelson], ele vai muito longe. Muito longe. Um tempo desse ele pisou um pouco na bola, como dizem no mundo de vocês, ele quis meter os pés adiante das mão. Dei um castigo pra ele, chamei ele aqui e falei, ficou aí acho 24 horas de castigo. Agora ele tá indo certinho. Ele vai muito longe, porque ele tem noção, e tem amor na missão. Ele tem noção do que ele pode e num pode fazer, e tem amor na missão, e isso ajuda muito quem está se desenvolvendo na mediunidade, a crescer, a ser um médium muito grande. Por que, por que os

pais de santo que vem de fora, querem roubar minha mãe pequena [Jhébica, junto a Douglas, pai pequeno, e Lara, pai pequeno, bastante atuantes no terreiro] de minha filha? Todos os pais de santo que vem de fora, os também que estão aqui, querem roubar ela dela. Porque sabem que ela é uma médium de muita força, tanto na cabeça como corporal, e labial e qualquer terreiro quer ela. Porque ela aprendeu, ela se entregou, entregou como, se entregou mesmo. E quando ela fazer o Ogum dela, ela não tem o Ogum dela aqui de ronda, ainda, que ela tem que ter o Ogum dela de ronda aqui. Quando ela tiver o Ogum dela de ronda, que ela arriar a obrigação pro Ogum dela de ronda... eu vou lhe contar como aquela moça vai crescer espiritualmente. Todos os pais que vem de fora, gostam dela. Que ela é uma moça que ela tem, isso aqui. A mente dela é aberta. Ela é curiosa pra aprender. [Um celular toca]. Eu vou dar uma subida mas eu já volto. Dê uma defumada no templo.

## 2.6 ENCERRAMENTO: UM ENSAIO SOBRE A COMPOSIÇÃO ENCANTADA DOS SERES E TERRITÓRIOS

A encantaria de Rei Sebastião possui território. Engloba a cidade e toda a sua região. Embora essa encantaria seja mais presente entre os corpos que estão passíveis a experimentarem da sua intervenção, a imagem desse encanto é forte até mesmo para quem quer interpretá-lo via perspectivas secularizadas e folclorizadas. Rei Sabá enquanto uma entidade cultuada e acreditada apenas pelos antigos. Rei Sabá e os encantados como um resquício do passado do lugar, festejado todo dia 20 de janeiro, antecedido pela festa para São Sebastião. Rei Sabá como uma tradição. Um festejo, momento para se divertir, beber, assistir e ouvir aos tambores e aos encantados festejarem em cabeças de mães, pais, filhos e filhas de santo. Mesmo nessa perspectiva, Rei Sabá é presente. Nessa esteira, ao acompanharmos os momentos narrados, encontramos Rei Sabá e a sua encantaria como iminência. Ela está sempre em possibilidade. Isso, evidentemente, também faz parte da ordem de outros seres e encantarias, mas a proximidade com a pedra do Rei Sabá e toda a sua mitologia, reforçada a partir da presença e da centralidade de entidades encantadas (Mariana, Herondina, Jarina) relacionadas a esse encantado, destaca a sua presença, principalmente por conta da mitologia do encantado evidenciar essa paternidade para com as “três irmãs das línguas ferinas” (que pode ser pensada como uma filiação paterna e/ou relação de pai de santo com sua filha de santo).

O encantado também deixa a sua marca quando estamos em uma gira para os exus, para os malandros e o povo da rua. Essas entidades foram associadas, pela literatura afro-brasileira, sobretudo interpretações da umbanda focado no Sudeste (ORTIZ, 1978; BROWN,

1987), enquanto entidades ligadas ao aumento da urbanização do país, chegando em todas as cidades, modificando estruturas e sensibilidades. Fruto da crescente individualização enquanto expressão da nova estrutura social, ocidentalizada e urbanizada, os exus, malandros, pombagiras e povo da rua no geral, seriam os seres da magia, da resolução rápida de conflitos, das situações amorosas, do dinheiro e até de saúde. Essas entidades foram codificadas, também como moralização do panteão afro-brasileiro (AUGRAS, 1989). Esse tipo de leitura se torna um tanto apressada quando tende a ser universal e a desejar explicar toda a diversidade das religiões de matrizes africanas, contextos e situações possíveis em um país de escala continental. No que se refere a Exu e suas possibilidades, reforçamos o argumento de Edgar Barbosa Nota de que a etnografia ganha qualidade “se considerasse Exu como o conjunto de todas as suas versões, sem privilegiar qualquer uma delas” (BARBOSA NETO, 2012, p. 216).

Sabemos que Exu e o povo da rua são seres de movimento e comunicação, o que faz com que cheguem até a encantaria de Rei Sabá. Essa relação, portanto, é menos por conta de características de personagens sociais dessas entidades que transitam em paisagens urbanas (e aqui, cabe ressaltar, esse urbano não está ausente). Essas entidades surgem na encantaria na Amazônia enquanto mediadoras de mundos, paisagens e passagens. Um bom exemplo dessa situação está na vida de Zé Pelintra, um mestre da jurema nordestina que vira uma entidade próxima dos exus e malandros, baixando nas mais diversas umbandas, curando, resolvendo males e causando outros, obviamente a mando de outrem. A noção de passagem, desenvolvida por Pai Zé Pajé para descrever a situação do seu terreiro, com muitos tipos de imagens e seres aglomerados no salão, em *guma* (local onde se faz a gira), parece estar bem conectada a Exu, ao povo da rua, das encruzilhadas, das pombagiras. Passagem como possibilidade de transitar entre distintos territórios. Passagem que aponta para o limite das fronteiras, que se existem, sempre podem ser cruzadas. Isso não esgota a possibilidade desse conceito, nem mesmo nos terreiros de Pirabas. Passagem também é um gesto de um encantado, orixá, vodun para outrem: Toia Jarina dando passagem para Cabocla Mariana. Passagem, portanto, é geografia, território, e corpo e movimento. Ambos, desestabilizam o espaço enquanto local por onde se desdobram as relações sociais, e o corpo e a razão enquanto vértices de ação consciente.

Como pudemos acompanhar, nas duas situações descritas a encantaria de Rei Sebastião esteve presente. Isso não significa que em todos os atos rituais ele tenha que ser mencionado, mas já evidencia a sua participação na vida dos terreiros, afinal, a sua encantaria está ao alcance da cidade, e conforme presenciemos, o próprio encantado tem a capacidade de se mover pelas águas e outros tipos de superfícies, transformando-se nos mais variados seres, além de descer, de quando em vez, em seus filhos e filhas de santo. A presença dessa encantaria

e de Rei Sabá exige, de algumas pessoas, formas de se relacionar com eles. É por isso que percebemos o terreiro como lócus de expressão étnico-racial (CUNHA, 1986; SODRÉ, 2002), sofisticados territórios políticos que mobilizarem relações para além do humano, indo desde dele e perpassando o mais-que-humano, enredando uma política que relaciona, constitui e mobiliza seres de outra ordem – orixás, voduns, encantados, guias, espíritos – demandando das pessoas conhecimentos, técnicas e elaborações rituais.

Podemos chamar essa relação de cosmopolítica, acompanhando as concepções de Stengers (2018 [2007]), que encontrou nessa palavra um chamado para o desacelerar na modernidade, nas tomadas de decisão e constituição das práticas. Stengers (2010), e a sua inclusão dos não-humanos na política, perpassa por uma também elaborada construção teórica que pensa na hesitação (*hesitation*) e na obrigação (*obligation*) como fundamentais para se pensar a política entrelaçada ao não-humano. Essa hesitação surge desde a conceituação da autora que hesita, acertadamente, diante o conceito de não humanos (nonhumans). Para cada obrigação demandada que vai para além do humano, tal qual deuses, *djinns* e a Virgem Maria, para ficarmos com os exemplos da autora (STENGERS, 2010, p. 4), há uma hesitação. Assim, as práticas e tomadas de ações levam em consideração as normas e protocolos já estabelecidos pela experiência, embora se atualizem na medida em que são praticados, diante cada ente específico.

Em seu diálogo com Stengers (2010), Marisol de la Cadena (2010) propõe uma cosmopolítica indígena andina como possibilidade de abertura: relações de alteridade dentro dos mundos, estaríamos diante de uma política pluriversal (*pluriversal politics*) (DE LA CADENA, 2010). Essa é uma prática empreendida pelas nações indígenas andinas, mas também amazônicas e de outras partes da América Latina. Nos terreiros essa política acontece ancestralmente. Foi Miriam Rabelo (2020) quem notou uma aproximação compreensível entre o uso da categoria obrigação por Stengers (2010) e pelo candomblé: “obrigação fala de um modo próprio de construir e cuidar de vínculos que define a trajetória dos filhos de santo no terreiro” (RABELO, 2020, p. 7), enquanto para Stengers (2010, p. 4), conforme já vimos, “remetem de modo fundamental aos vínculos que em cada prática enredam humanos e não-humanos em um devir coletivo”. Essa associação feita por Miriam Rabelo (2020) não quer colocar em equivalência essas duas elaborações sobre a obrigação e o lidar com o mais-do-que-humano de igual forma, a minha ideia não é juntar na mesma dimensão essas duas práticas, mas relacioná-las, e embora relacionar já seja um verbo cansado na antropologia, não deixa de ser uma possibilidade imaginativa conectar práticas distintas. No segundo capítulo,

acompanharemos alguns desses desdobramentos da diplomacia cósmica mobilizada pelos terreiros para que o festejo de Rei Sabá aconteça todos os anos.

A pergunta é como a encantaria mobiliza relações socialidade-corpo-território. A iniciação, relacionada ao *dom*, dificilmente deixa de ser comentada pelas entidades e o pessoal de santo. De igual forma, a maneira como os caboclos e encantados são doutrinados, a multiplicidade dos seres e da sua apresentação no mundo e a relação de tudo isso com o território, o *chão*, tanto o *chão pisado* de umbanda e pena e maracá, quanto o chão com o axé enterrado, com a terra do cemitério no solo de um terreiro, são constantemente evocados. Ir ao chão e ser iniciado configura no impregnar do terreiro no corpo. Percebemos uma circularidade entre a fabricação / marcação do corpo de *médiuns*, a doutrinação dos guias e encantados, e portanto, o encantamento do corpo do *médium* e o território, atravessado pelas encantarias. José Carlos dos Anjos (1995), sobre o corpo nos rituais de iniciação no batuque, religião de matriz africana mais comumente enraizada no sul do Brasil, sobretudo no Rio Grande do Sul, relaciona o chão – aqui, descrito com o ato de ir ao solo, deitar-se sobre uma esteira para se fazer nos rituais de iniciação e *aprontamento* do filho e filha de santo – com o próprio nascimento e os rituais de gestação. Apronta-se um filho e uma filha, a partir desse ritual, onde um orixá será assentado em determinada *passagem*<sup>25</sup> apresentada pela sua multiplicidade, fazendo um amálgama entre médium e seu orixá. Quanto mais idas ao chão, teoricamente, mais o iniciado se eleva na hierarquia, se conectando com maior intensidade com a ancestralidade de uma casa religiosa.

Como ritual de gestação, nasce o corpo iniciado, agora marcado e fabricado pela “cultura” (DOS ANJOS, 1995, p. 152), e o próprio orixá. Este, mesmo quando é reconhecidamente um ser velho, ao se apresentar e *ocupar* – maneira como, no batuque, se denomina o atravessamento com o orixá – a filha e o filho de santo – vem inseguro, passos hesitantes, dança desarmônica. O orixá terá que ser ensinado a se movimentar, semelhante ao descrito na gira de doutrina dos caboclos. O contato com o solo, reforça Anjos (1995), inicia, hierarquiza, multiplica os seres, intensifica as relações: novas redes de parentesco que se estabelecem para cuidar do complexo filha de santo – orixá – assentamento. O chão do terreiro marca as pessoas que ali estão constituídas.

---

<sup>25</sup> Na experiência de José Carlos dos Anjos (1995), *passagem* surge como uma forma do orixá se apresentar: se é um orixá na sua juventude ou velhice, em seu lado guerreiro ou sábio. A *passagem* nessa concepção se enraíza mais no tempo do que no espaço. Mas lembremos, da maneira como nos são descritas as noções de *passagem* tempo e espaço não se relacionam, necessariamente, da maneira como a razão ocidental, e a própria física, as concebe.

Quanto ao terreiro como expressão étnico-racial e mobilizador de uma filosofia *afro*, vimos que falar de corpo é sempre relacioná-lo ao território (espaço ocupado e marcado) e à ancestralidade (tempo). Nas duas giras, acompanhamos o toque do atabaque, o encantamento das pessoas, a modificar seus corpos, transmutando suas falas – pudemos escutar as vozes de alteridades radicais, enraizadas no falar de guias e encantados: Cabocla Ita, Zé Pelintra, Rosa Vermelha / Rosa Malandra, Toia Jarina, Cabocla Mariana. Essas entidades não apenas se apresentam no espaço, trazendo a sua temporalidade mítica para o tempo histórico, como alteram a própria corporalidade de filhas e filhos de santo. Para isso, sempre algum ritmo é fundamental: desde o balançar ritmado de um maracá, até o toque do atabaque, que sintonizados de acordo com a necessidade e o ser chamado, preenchem o espaço e o tempo de um ritmo ritualizado:

Ritmo é rito (por sua vez, a expressão corporal e emocional do mito) de *Arkhé*, engendrador ou realimentador da força. Por meio desse complexo rítmico chamado dança, o indivíduo incorpora força cósmica, com suas possibilidades de realização, mudança e catarse. E o corpo (sem o qual não há rito) configura-se como território próprio do ritmo (SODRÉ, 2002, p. 135).

O corpo, espaço ocupado pelo ritmo, remete ao próprio território encantado. Em cada terreiro visitado, há um axé enterrado, um ponto de força estruturador daquele mundo próprio do terreiro, assim como existe o chão da pena e maracá, simbolizando materialmente o *fundamento*. Marlene Cunha (1986), em seu estudo sobre a gestualidade em terreiros de candomblé angola nas periferias do Rio de Janeiro (principalmente Niterói), desenvolve uma teoria que conecta o ir ao chão (ajoelhar-se, apoiar a cabeça, o reverenciar aos mais velhos e aos orixás) a um gesto de humildade e respeito à hierarquia, portanto, uma forma de lidar com a ancestralidade. Da mesma maneira, Marlene Cunha (1986) percebe na gestualidade envolvida do orixá, formas de atualização desse ser no mundo, coexistências de temporalidade – o tempo do orixá, o tempo da comunidade de terreiro. Nesse amálgama, a ancestralidade pode ser vivenciada como costura corpo-tempo enraizada no território do terreiro.

A relação entre temporalidades distintas implica na convivência com os encantados. A sua presença não é reforçada apenas no *irradiar e incorporar* em filhas e filhos de santo. Faz-se presente, também, na existência de um cheiro ruim, que não deveria estar ali. Como já disse Cabocla Mariana, quando se lava com ervas e substâncias cheirosas as guias de uma filha ou filho de santo e há a presença do mal odor, algo está errado. E esse cheiro não é lido apenas como uma questão dos sentidos do nosso cotidiano, é o chamado para uma prática: a pessoa pode estar sendo demandada, colocada em perigo pela ação de outra pessoa, via outros seres, a



partir da feitiçaria (*magia negra*, conforme chamam as pessoas com quem convivi), ou ela mesma pode estar em desacordo com os seus guias e encantados, demandando práticas de ordenamento e ajuste com esses seres.

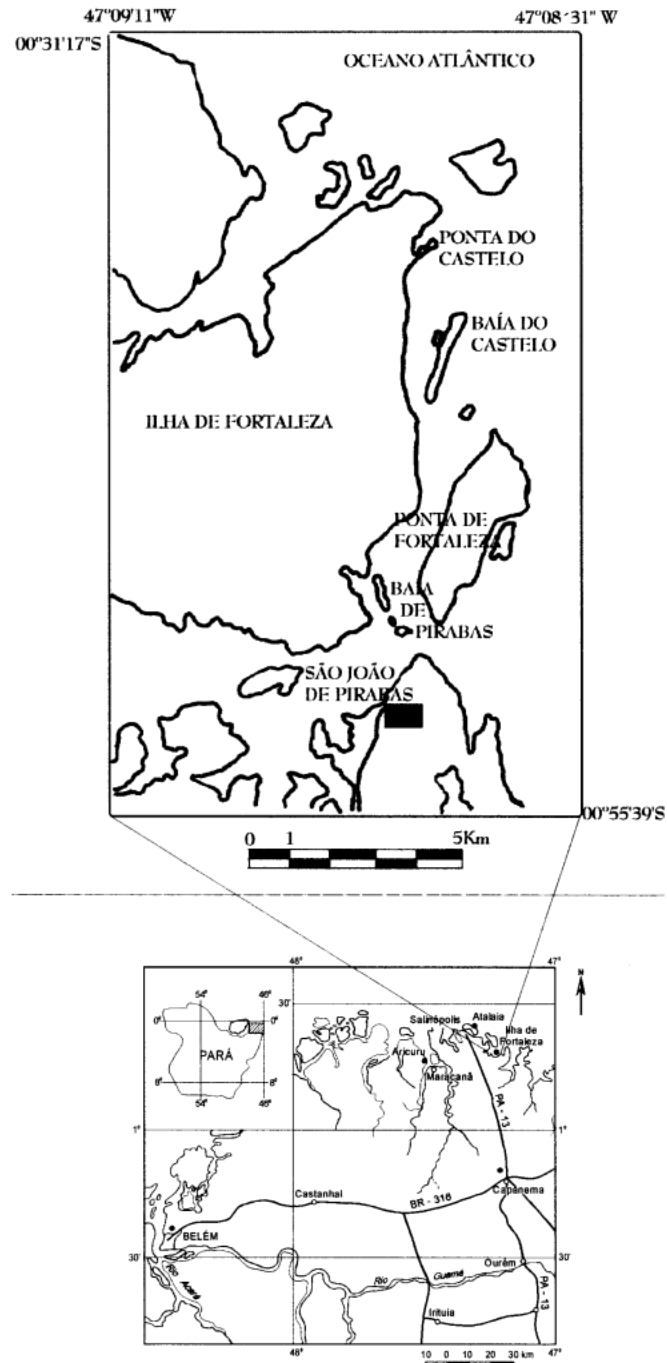
Essa relação sensível com entidades mais-que-humanas mostra uma pedagogia corpórea no manejo dos sentidos e na maneira como se engaja no território. Há diversas maneiras de se perceber que um lugar é encantado, por exemplo. Desde a sua beleza, a energia emanada pela sua existência, até a partir do avistamento, escuta e até mesmo no sentir de odores específicos. A pedra do Rei Sabá, e toda a sua região insular é apontada como extremamente bela, e também como lugar onde se escuta galo cantar fora de hora, se avista navios, cavalos, búfalos, cabas, toda uma gama de seres que não são inusitados, por si só, mas assim surgem quando configurados naquele espaço.

Quanto ao sensível, faço um parêntese. Não tenho a pretensão de fazer uma antropologia sensória e/ dos sentidos. Aproveito, evidentemente, a reflexão de Michael Herzfeld (2017) sobre essa antropologia específica. O que nos importa é que os sentidos são arenas para a ação. Herzfeld (2017), ao comentar sobre a bibliografia disponível ao seu tempo, apresenta que ao contrário do que certa antropologia culturalista pretendia, isto é, trazer exemplos de como os sentidos são fabricados e experienciados de acordo com as distintas culturas, temos muito mais a ganhar se trazermos os sentidos para o campo da prática e de como eles são acionados para a ação, a diferenciação e a classificação. Além do mais, e é aí o nosso ponto, para se falar de sentidos, deve-se construir uma narrativa sensória. A etnografia aqui desenvolvida leva em consideração esse preceito.

Finalmente, na esteira de Marlene Cunha (1986), José Carlos dos Anjos (1995) e Muniz Sodré (2002), em conexão com o Templo de Umbanda Oxóssi e Mamãe Oxum e o Templo de Umbanda Ogum Beira-Mar e Zé Pelintra, as giras descritas dimensionam irredutíveis do corpo, da diversidade de seres, a complexidade geográfica do espaço e apontam a possibilidade da encantaria como acontecimento e iminência. Finalmente, o tempo tanto como história, quanto como sendo ele mesmo o próprio espaço: a encantaria pode ser um território-tempo: os seres por lá não envelhecem, na medida em que, ao menos na concepção que me foi passada por Cabocla Mariana, se formaram em determinado período histórico de nosso tempo. A encantaria também pode ser território-corpo, pois irrompe em filhas e filhos de santo, assim como marcam as pessoas das mais variadas maneiras: infligindo doenças para apressar a iniciação do *dom* que determinada pessoa possui para as religiões da encantaria, ou mesmo para castigar a quem cruza em seu território sem pedir licença, ou apresentando qualquer outro comportamento desrespeitoso.

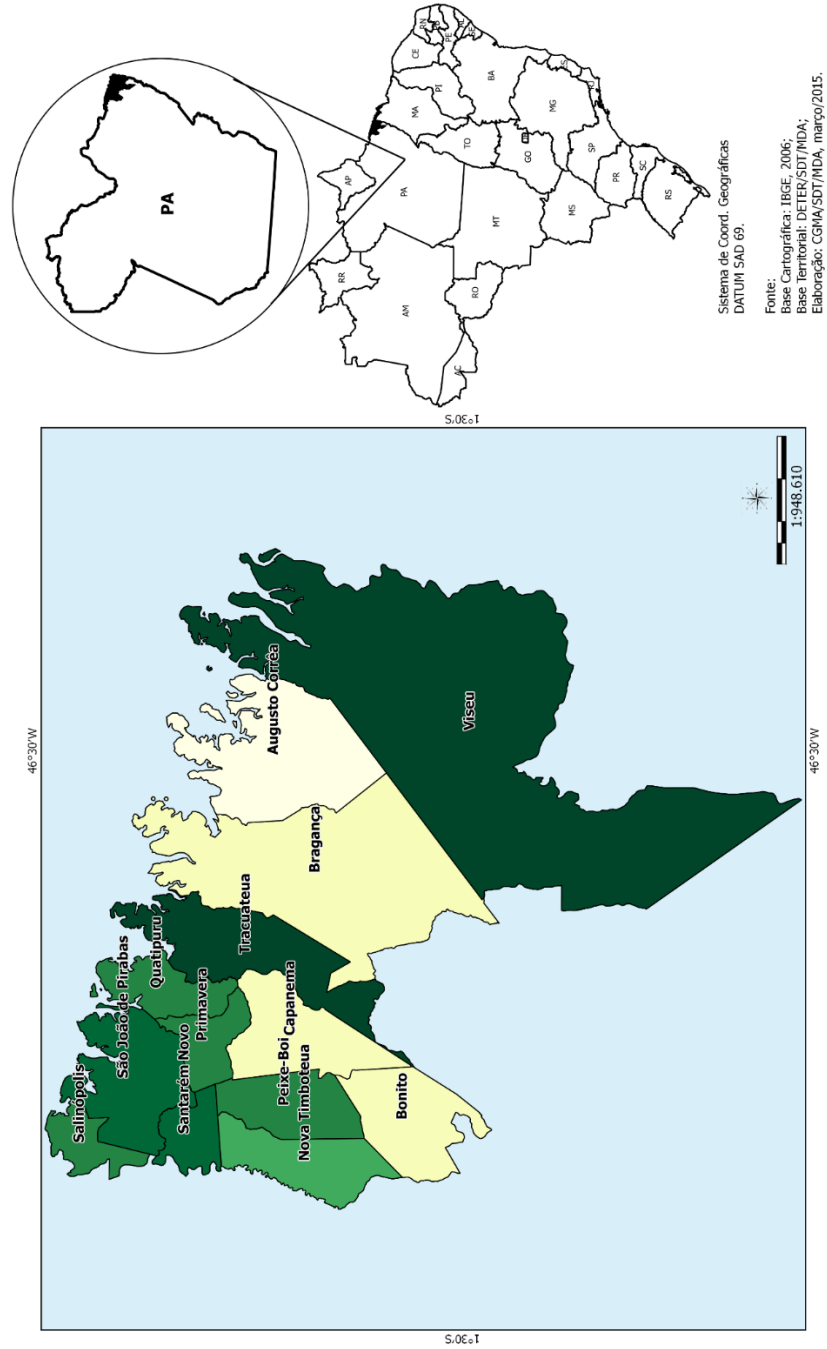
## 2.7 CADERNO DE IMAGENS 1

Ilustração 1 - Mapa com a localização de São João de Pirabas, Ilha da Fortaleza e Praia (ponta) do Castelo.



Fonte: Távora, Fernandes e Ferreira (1999).

Ilustração 2 - Mapa do nordeste paraense (salgado amazônico).



Fonte: BRASIL (2015).

Ilustração 3 - Abraço de encantadas no Templo de Umbanda Ogum Beira-Mar e Zé Pelintra, nas croa de Pai Mauro e Pai Zé Pajé, em 2019.



Fonte: Acervo do autor.

Ilustração 4 - Seu Zé Pelintra na croa de Pai Zé Pajé, em 2019.



Fonte: Acervo do autor.

Ilustração 5 - Doutrina de caboclo e encantado no Templo de Umbanda Oxóssi e Mamãe Oxum, em 2019.



Fonte: Acervo do autor.

Ilustração 6 - Cabocla Mariana na croa de Mãe Rita de Oxóssi, reunida com participantes de seu carimbó em 2019.



Fonte: Acervo do autor.

### 3 CONVIVER COM REI SABÁ – REI SEBASTIÃO É TRAÇAR UMA POLÍTICA CÓSMICA

As principais festividades para o calendário encantado, sem levar em consideração os festejos próprios de cada terreiro, ligados aos seus guias e encantados chefes de *croá*, são a procissão para São Sebastião, a missa ecumênica, quando participa da liturgia católica a comunidade afroreligiosa, e o toque de tambor mobilizado por esse mesmo público afroreligioso, no centro cultural e desportivo Maria Pajé, no 19 de janeiro. No dia seguinte há a festividade para Rei Sabá, com a travessia fluvial-marítima de centenas de pessoas para a Praia do Castelo, região insular de São João de Pirabas, onde fica a Praia da Fortaleza e conseqüentemente a pedra do Rei Sabá. Celebrar Rei Sabá nesse período é umas das maneiras que a comunidade afro se relaciona com a entidade.

Nesse capítulo, conheceremos mais sobre a multiplicidade de uma entidade encantada como o Rei Sabá e a sua própria encantaria. Acompanharemos como ele apareceu na literatura afro-brasileira e em um jornal, assim como nos é contado por pessoas de Pirabas. Pela conversa com Pai Sival e a sua insistência em falar, em alguns momentos, sobre sebastianismo na Amazônia, teremos uma breve nota sobre sebastianismo na região. Ao concluir o capítulo com as procissões para São Sebastião e a festividade para Rei Sabá, assim como a renovação das imagens que fazem parte do seu complexo, podemos pensar como a encantaria de Rei Sabá constitui a própria cidade. Em alguma medida, viver em Pirabas é conviver com seres encantados e a encantaria.

#### 3.1 A MULTIPLICIDADE DO ENCANTADO

Em São João de Pirabas, interior do Estado do Pará, tem uma enorme pedra preta, que mais parece um homem sentado de costas para o mar. Poucos sabem que é rei Sabá, o mesmo Rei Sebastião, encantado nas águas claras de São Luís do Maranhão. O Pará recebe águas que vêm da Ilha dos Lençóis. Essas águas vêm para Pirabas e Salinas (Atalaia). Rei Sebastião é o segundo maior Vodum Gentil Nagô. Seu reinado no Lençol atravessa o Boqueirão, até o porto de Itaqui. Ele desceu ao Pará e alojou-se em Pirabas com sua filha Princesa Flora (que apresenta-se em forma de caba). São muitas as graças alcançadas por fiéis. Eu já realizei vários trabalhos no lugar e alcancei várias graças, não só para mim como para os demais filhos da minha casa. Visite Pirabas, leve com carinho, amor e respeito a sua oferenda a Rei Sabá. E boa sorte (Pai Serginho de Oxóssi, 1990, p. B.6).

É assim que Pai Sérgio de Oxóssi desenhou a pedra do Rei Sabá e a mitologia de Rei Sebastião. O texto faz parte da sua coluna *Os búzios respondem*, publicada no jornal Diário do Pará em setembro de 1990. Pai Sérgio é conhecido como um pai-de-santo radialista, escritor e



jornalista. Em seu artigo não menciona a festividade de janeiro como um elemento central dessa divindade, mas sugere que se visite o território encantado a qualquer momento, inclusive incentivando que se leve uma oferenda a Rei Sabá, demarcando umas das características que encontrei no modo como as pessoas se relacionam com o encantado.

Assim como as pessoas com quem convivi na cidade, Pai Sérgio convida o público leitor a visitar Pirabas. Há certo discurso, entre afroreligiosos e a política local, desejoso de que a região seja visitada, e que o visitante leve, de preferência, sua oferenda e respeito ao Rei Sabá. Uma esperança, também, de que essas visitas sejam frequentes e movimentem a economia local. Pai Sérgio apresenta uma configuração dos seres encantados diferente da que me foi apresentada. Embora tenha escutado pontos e doutrinas cantadas para Princesa Flora, e talvez mesmo tenha presenciado a encantada em alguma gira – a possibilidade é alta, nem sempre consegui registrar todos os encantados que desciam em seus filhos e filhas de santo – Princesa Flora não foi descrita como filha de Rei Sabá. Quem ganha essa filiação, como já vimos, tanto em fala das pessoas quanto em doutrinas, é Tóia Jarina e suas duas outras irmãs, embora essa filiação seja mais próxima da adoção, ou da relação que se tem um pai/mãe-de-santo com a sua filha/filho-de-santo. Esse não é um problema. A divergência aponta para a multiplicidade da entidade em voga, e todas as outras circundantes a ela, assim como as muitas transformações de seu mito. Vejamos. Segundo Pai Sérgio de Oxóssi, Princesa Flora se manifesta como uma caba (um inseto com ferrão, que tem sua “casa” (ninho) e se parece com a abelha). Portanto, isso não impede que em alguma instância Princesa Flora possa ser também filha de Rei Sebastião. Ao ser suprimida nas narrativas que me contaram, o próprio Rei Sabá adquire a característica de se transformar em caba. Como me contaram, Rei Sabá vira vários outros seres: um homem alto, a caba, um bezerro, a cobra grande, um cavalo, dentre outros animais e sujeitos. Sobre a cobra, essa pode ter sido também outra subtração do mito, transformando, por sua vez, o Rei Sabá que encontramos em Pirabas.

Raymundo Heraldo Maués apresenta narrativas de seus interlocutores a respeito das batalhas travadas entre Rei Sebastião e Cobra Norato<sup>26</sup>. A disputa era para saber quem era o encantado mais forte. Tendo Rei Sebastião vencido, segundo ainda esses interlocutores de Maués, não é incondizente com o mito o fato dele ter chegado até mim já com a transformação de Rei Sabá em cobra. *Rabudo* é uns dos nomes usados por Cabocla Mariana, que desce na

---

<sup>26</sup> Cobra Norato é descrito por algumas comunidades indígenas e outras tradicionais, não necessariamente que se identifiquem como indígenas, mas possuindo muito de suas características, como uma entidade específica, com características próprias. A cobra foi inspiração para Raul Bopp escrever o seu poema de inspiração modernista, intitulado com o nome da entidade. O poema é corrido e narrativo, perpassando pelas aventuras de dois amazônidas que se separam com a cobra.

coroa de Mãe Rita, para denominar o seu pai Rei Sabá, fazendo alusão ao rabo da cobra grande. Ainda sobre a princesa Flora e outras entidades que se agregaram ao rei, Pai Sérgio de Oxóssi contou para a antropóloga Táissa Tavernard de Luca:

No caso de rei Sebastião, quem se agregou foi a Princesa Flora, Barão de Goré, a própria Jarina se agregou com ele. A princesa Ina e muitos encantados foram se agregando a rei Sebastião e construindo a grande família dos Lençóis. Príncipe de Oueiras, às vezes vem na família de D. Luís, às vezes se agrega a Rei Sebastião. Barão de Goré é filho de D. Manuel, mas vem pela família de rei Sebastião. Tem Ricardinho, rei do Mar, nobre da família dos Lençóis que é encantado no Ribamar, Barão Anápoles, Família de Rei Sebastião (TAVERNARD DE LUCA, 2014, p. 261).

Ainda seguindo Táissa de Luca (2013) e seus interlocutores, Pai Tayandô conta para a antropóloga que Rei Sebastião não tem filhos. Que embora a tradição diga que Rei Sebastião possua muitos filhos, isso seria uma mentira pois o que ele tem mesmo são filhos de criação ou adotivos. Esse detalhe pode ser importante para determinadas discussões sobre *fundamento* e cosmologia. Contudo, para a nossa reflexão, importa que Rei Sebastião é descrito como esse ser múltiplo e que se relaciona com outros encantados e encantadas. Sobre a filiação com Cabocla Mariana, Toia Jarina e Cabocla Herondina, elas serão apresentadas como adotadas, de criação, ou mesmo filhas de santo do próprio rei, a depender de quem está narrando.<sup>27</sup> Dito isto, podemos ainda nos perguntar sobre a relação do encantado com as outras entidades que foram materializadas em assentamentos e imagens de gesso na Praia do Castelo. A esse ponto, retornarei quando estiver discutindo sobre o monumental para Rei Sabá, que estou considerando como um assentamento-monumento.

Temos no texto de Pai Sérgio o recurso do encobrimento: “pouca gente sabe”, mas em Pirabas, tem-se “uma enorme pedra preta”. Não por menos a seção que abriga esta nota breve é intitulada de “Acredite se quiser”. Apesar desses usos o mistério não é exclusivo dessa nota. As pessoas em Pirabas exaltam os mistérios, as coisas que os antigos diziam, alguns com desdém, afirmando ser história do povo, portanto apartando-se dele, mas também há os que dizem essas palavras com respeito. Entre os que ressaltam os mistérios, os encantos e os fundamentos da região, estão as interlocutoras e interlocutores desta pesquisa. Não se acredita, nem se vive a mitologia dos encantados da mesma forma que o tempo dos antigos, mas tampouco se deixou de vivê-la.

<sup>27</sup> Aliás, estamos ainda em território cosmológico. Ao longo da tese trarei exemplos de como se pensa orixás, voduns, caboclos e encantados como seres que também vivem, em seus territórios específicos de atuação, como se também fossem iniciados e grandes mestres das religiões afro. Assim, faz todo o sentido considerar Rei Sabá como um tipo de pai-de-santo.



Segundo Pai Sival, Mãe Rita e os demais responsáveis pela organização da festividade para Rei Sabá, esse ritual acontece há mais de cento e oito anos (em 2020, houve a centésima oitava edição<sup>28</sup>). Embora nem sempre tenha acontecido com o apoio do poder público, ocorrendo algumas variações a depender do ano e da situação, o que se retoma é que é recorrente a visita coletiva, dos terreiros tanto da região, quanto de outros lugares, ao território de Rei Sabá. Atos rituais como as oferendas e as giras são bem-vindos, levando em consideração que essa movimentação acontece por motivos sagrados.

### 3.2 BREVE NOTA SOBRE SEBASTIANISMO

Embora a pedra seja um ser encantado e reconhecido como uma marca do território da encantaria de Rei Sebastião, ela não condensa todos os referenciais evidenciados como fazendo parte do sebastianismo. Apesar de ter escutado de Pai Sival, quando estava com o microfone diante o teatro e centro esportivo Maria Pajé, que estávamos dentro de um evento que celebrava o sebastianismo na Amazônia, devemos ter cuidado para não inserirmos, de maneira apressada, a festividade de Rei Sabá e a sua vivência nos terreiros como mais um episódio do sebastianismo, portanto, como uma vertente do messianismo, amplamente estudado nas ciências sociais brasileiras (NEGRÃO, 2001; ORO, 1989; QUEIROZ, 1965). Maria Isaura Pereira de Queiroz (1965) fez um esforço analítico e classificatório, elencando e diferenciando messianismo, movimento messiânico e milenarismo. Para a autora, esses movimentos fazem parte de sociedades tradicionais e “rústicas” (sic), sendo em grande parte respostas desses grupos sociais aos crescentes movimentos de modernização da sociedade brasileira, e ao redor do mundo, pois o estudo da autora pretende abranger a análise para além do território nacional.

Lísias Negrão, além de ter organizado coletânea e estudos a respeito do assunto, escreveu artigos que repensam o fenômeno no Brasil. Destaco o *Revisitando o messianismo no Brasil e profetizando seu futuro* (cf. NEGRÃO, 2001), que foi reapresentado com algumas modificações, em 2009, com o título de *Sobre os messianismos e milenarismos brasileiros*. Nesses artigos, Negrão define messianismo e milenarismo enquanto categorias típicas-ideias, isto é, fazem parte “da realidade observável”, mas não são esgotamento desses fenômenos. Sendo assim, para o sociólogo, messianismo resulta na crença do salvador que voltará, sendo

---

<sup>28</sup> Em 2018, Pai Sival e Mãe Rita divulgaram com flyers e recursos de imagens, que aquela seria a 76ª edição da “celebração do sebastianismo em Pirabas”, ou a septuagésima sexta festividade do Rei Sabá. No ano seguinte, seguiram o modelo de divulgação, mas identificando aquela como a 107ª festividade. A contagem seguiu, portanto, em 2022, foi celebrada a 109ª festividade para Rei Sabá. Pai Sival explica o motivo dessa mudança. Acompanharemos a sua explicação adiante.

ele Deus ou um enviado, e acabará, ou inverterá a ordem estabelecida nesse mundo. Movimento messiânico resulta em uma organização coletiva que busca abreviar a vinda desse salvador, ou lhe preparar o terreno, seguindo um líder carismático, geralmente. O milenarismo, por si, é uma visão de mundo que procura descrever o fim do mundo, podendo ser interpretado das mais diversas maneiras. Portanto, o milenarismo é embebido na escatologia (NEGRÃO, 2001), e todas essas classificações, podemos dizer, pretendem “a irrupção de Deus na história” (BESSELAAR, 1987, p. 12).

Antes de adentrarmos na festividade, destacarei algumas características de alguns sebastianismos que dialogam com Rei Sabá enquanto uma entidade do universo afro e da pajelança, ou afro umbandista, para utilizar a maneira como Pai Sival e Mãe Rita se identificam. O sebastianismo (BASSELAAR, 1987) entra nessas classificações como uma forma de messianismo, podendo também ser considerado milenarista, a depender da situação histórica e social, lembrando que segundo Euclides da Cunha (1984) em *Os sertões*, o próprio Antonio Conselheiro pregava o retorno de Rei Sebastião, que viria pelo mar, e que antes de se encantar, teria fincado sua espada em uma pedra<sup>29</sup>.

Como sabemos, Sebastião, enquanto figura histórica fidalga e real portuguesa nasceu em 20 de janeiro de 1544 em Lisboa. Morreu (embora essa informação seja contestada pelo povo português e muitos sebastianistas posteriormente) em 1578 em Alcácer Quibir, cidade localizada em Marrocos, no continente africano. Dom Sebastião não deixou herdeiros, ficando Portugal subjugado pelo reino espanhol. Esse período, para o povo português, é marcado por instabilidade e incerteza. Segundo Jacqueline Herman (2003), corroborada pela interpretação de Taíssa Tavernard de Luca (2014), a população culpou os jesuítas (corporação religiosa que educou o rei) pelo seu ímpeto pela guerra e a sua aversão por mulheres, impossibilitando, assim, que Dom Sebastião deixasse herdeiros.

---

<sup>29</sup> Não pretendo fazer da associação, em alguma medida, entre Rei Sebastião e as pedras, uma coleção de borboletas. Evidentemente, cada relação estabelecida, funcionará de uma maneira diferente, como é o caso da ligação entre a pedra e o próprio Rei Sabá, que como estamos acompanhando, não é Rei Sebastião, e sim um encantado. As interpretações populares que relacionam Rei Sebastião a algum elemento pétreo são históricas. Há o exemplo do movimento da Serra do Roedor (1817-20), um movimento milenarista e sebastianista, que segundo René Ribeiro (1960), instalou-se no alto da Serra do Roedor, estabelecendo ali uma comunidade independente. Nesse local, havia uma pedra com uma cruz fincada, para Rei Sebastião. Conta-se que da pedra sairia Rei Sebastião e seu exército, assim como era possível ouvir o manejo das armas de seu exército. Sendo um movimento popular dentro do período colonial brasileiro, não precisamos de tanta imaginação para especular como o movimento terminou: com a maior parte de seus habitantes mortos e seus líderes, decapitados. Alguns anos depois, aconteceu o movimento da Pedra Bonita (1838), também relacionando sebastianismo e pedras, e aqui, o resultado também foi um embate sangrento. Cabe mencionar que esse episódio inspirou o escritor Ariano Suassuna a escrever *O Romance da Pedra do Reino* (1971).

Ainda com a antropóloga Taíssa Tavernad de Luca (2013), temos algumas notícias do sebastianismo no Brasil e Portugal, mencionando uma visão “que conta que no momento da morte, São Sebastião teria limpad o sangue dos portugueses, estabelecendo assim as primeiras analogias entre este santo e o rei” (LUCA, 2013, p. 247), além do mais, contava-se de “estátuas de São Sebastião que suavam e choravam nas igrejas” (LUCA, 2013, p. 247). No sul do Brasil, o movimento do Contestado, no início do século XX, apresentou características milenaristas e relacionou Dom Sebastião com Rei Sebastião (MONTEIRO, 1977). Raymundo Heraldo Maués (2005) em um célebre artigo sobre a religiosidade amazônica destaca que muitos de seus interlocutores “confundem” (sic) o rei encantado com o santo. Conforme veremos a seguir, as afrorreligiosas e os afrorreligiosos com quem dialoguei, no geral, distinguem as duas figuras e apresentam as suas razões por associá-las, de vez em quando.

Quanto a Dom Sebastião, a sua personalidade e trajetória mítica têm se transformado no imaginário português, a partir, justamente, de suas alcunhas de o desejado e o encoberto. Se não era muito popular em vida, após a sua morte a força criativa e indomável popular, revestida de uma aura mística, reconfigurou a imagem de Dom Sebastião, fazendo com que, para utilizarmos a terminologia do historiador José van den Besselaar (1987), o rei fosse “reabilitado”. O historiador cita um manuscrito alocado na Biblioteca Nacional portuguesa, revelando que a vida de Dom Sebastião foi pintada em narrativas com tons míticos e bíblicos. Nesse manuscrito encontramos o motivo da cobra, apontando que essa associação ofídica se dava em território europeu. Eis o trecho do manuscrito citado:

Nasceu o sereníssimo Príncipe D. Sebastião de muito gloriosa memória este ano de 1554 em 20 de Janeiro à meia-noite, e depois de nascido e deitado em um berço, acompanhado dos senhores daquela monarquia e Casa del-Rei seu Avô, subitamente se viu uma cobra enroscada ao pé do berço em que jazia o Príncipe. Visto isso, acudiram alguns dos que na casa estavam, e o primeiro foi um moço da câmara, natural de Torres Vedras, e matando a cobra com um pau, a lançou da janela abaixo, e com ir morta se não pôde nunca achar em todo o terreiro do Paço, fazendo-se depois diligências por ela. Visto o caso, se mandou chamar um astrólogo, o qual, olhando o Menino, disse. «Valha-me Deus, que por este Menino se há-de revolver o mundo todo!» (Cod. BN 400, f. 187 apud BESSELAAR, 1987, p. 66 - 67).

O historiador não data o manuscrito, mas provavelmente trata-se da primeira metade do século XVII, quando o povo português está inflado em busca de independência em relação ao reino espanhol. Notemos que a cobra, aqui, é morta. Sabemos o lugar que esse animal ocupa na cosmologia católica, desde o mito primordial de Adão e Eva e a serpente no paraíso, esse animal foi associado ao mal e ao diabo. Em sua transfiguração amazônica, e inevitável transformação, a cobra associada a Dom Sebastião ganhou outro fundo cosmológico. Tanto

enquanto adversária (Cobra Grande) do encantado Rei Sebastião, quanto como uma possível “roupa” do rei, ao transformar-se no *rabudo*, a cobra perde a sua conotação necessariamente má. Conforme nos mostram Jerônimo Silva (2020a, 2020b) e Agenor Sarraf Pacheco (2012) sobre a cosmologia das cobras na Amazônia, esses seres são amplamente manipulados por pajés, rezadoras e rezadores, possuindo sacralidade, sabedoria e poder. Sendo, inclusive, uma possibilidade de transformação: o virar cobra como uma consequência de sabedorias e poderes vivenciados.

Outro ponto em comum entre Rei Sabá e Dom Sebastião é que ambos vivem em uma ilha. Segundo os sebastianistas portugueses, o próprio el rei “vivia numa ilha misteriosa, donde havia de sair um dia, purificado pelo sofrimento e pela penitência” (BESSELAAR, 1987, p. 67). Conforme diversos estudos, corroborados entre minhas interlocutoras e interlocutores, não só Rei Sabá ocupa o território insular da Fortaleza, mas também tem suas moradas na ilha de Maiandeuá, no município vizinho de Maracanã, e a própria Ilha dos Lençóis no Maranhão (FERRETTI, M., 2000; FERRETTI, S., 2013; MAUÉS, 2005; PEREIRA, 2005). O território insular com a sua localização ardeada por águas, que em grande parte da Amazônia são estradas aquáticas que ligam e fazem entrar em comunicação os espaços, revestem a mitologia dessas duas personagens, tanto no Brasil quanto em Portugal. Taíssa Taverdard (2014), em diálogo com a historiadora Lucette Valensi, sobretudo com o livro *Fábulas da memória*, de 1992, comenta um texto profético português:

Mas, a nosso ver, o texto profético mais importante e que melhor anuncia o processo de transformação desse personagem em entidade é aquele que afirma que rei Sebastião vive retirado numa ilha encoberta que não figura em nenhum mapa, impossível de se localizar. Lá ele viveria de maneira humilde, usando roupas maltrapilhas. Segundo relatos, sempre saía dessa encantaria para salvar os navios portugueses de naufrágios. Valensi (1992) resgata inscrições do século XVIII que localizam esse lugar às proximidades da Ilha da Madeira, só visível em certas condições atmosféricas. Membros da Igreja portuguesa a chamavam de Ilha das Sete Cidades. Sua população seria cristã e viveria cercada de riquezas abundantes, de ouro e prata. (LUCA, 2013, p. 251).

Essa narrativa que busca ouro e prata, ou ao menos, que descreve cidades e localidades que abrigam essas riquezas, transformam-se no Brasil, e especificamente na Amazônia ganha outros aspectos. Na encantaria amazônica e na jurema, esses reinos encantados são repletos de luz, ouro e prata (PANTOJA DA SILVA, 2019). Também a numerologia das Sete Cidades, Sete Chaves, Sete Reinos, e daí por diante é um aspecto central das doutrinas e *fundamentos* dessas cosmologias (ASSUNÇÃO, 2010).

### 3.3 AMPLIANDO REI SABÁ

Portanto, Dom Sebastião, Rei Sabá e até mesmo São Sebastião são figuras relacionáveis. Dom Sebastião e Rei Sebastião são associados desde o medievo português. Também foi esbouçada essa relação entre santo e rei nos movimentos de aspectos sebastianistas do Contestado e de Canudos. Entretanto, entre meus principais interlocutoras e interlocutores, tais como Dona Caçula, Mãe Rita de Oxóssi (e sobretudo a Cabocla Mariana em sua *croá*), Pai Sival, Pai Pingo, Pai Zé Pajé, Rei Sabá e São Sebastião não podem nem devem ser confundidos. Em alguma medida, essas figuras são relacionadas por afroreligiosos e pessoas leigas, e isso não significa que ao relacioná-las, as estão confundindo.

A multiplicidade que estou destacando aqui opera com registro semelhante ao de Roger Bastide (1961), que usou essa noção para descrever a existência múltipla dos orixás. A sua intenção, ali, era tentar demonstrar os motivos de existirem diversos Xangô, Oxalá, Oxum e daí por diante, a partir de uma matemática mística, que também é constituída pela relação das diversas nações africanas, sobretudo as nações religiosas: banto, iorubá, congo, angola, jeje, mina etc. A multiplicidade, acredito, também ajuda a entender a relação que tem uma filha/filho com o seu orixá: na medida em que um santo é feito ele é também uma extensão dele mesmo. Por exemplo, Ogum é ele mas é o Ogum do fulano de tal, como o Ogum Beira-Mar de Pai Zé Pajé, que tem sua existência mais especificada ainda, um Ogum territorializado na beira-mar. Esses seres, ao demandarem cuidados e rituais, existem em relação com a comunidade afroreligiosa, portanto, produzem histórias e efeitos: estas estão interligadas à multiplicidade desses seres.

Vânia Cardoso (2012), ao elaborar sobre a possibilidade da pombagira incorporar as mais diversas *estórias* a respeito dela enquanto entidade, aponta duas maneiras aparentemente opostas de como a pombagira foi percebida e estudada. Primeiro, cita Monique Augras (1989), para quem a pombagira é uma transformação de Bombogira, ser de matriz angola-congo que tem em sua constituição o aspecto mediador e fálico, relacionável ao iorubá Exu. Augras (1989) elabora algumas hipóteses sobre a modificação do gênero masculino de Bombogira, ou a sua inconstância a partir do feminino. Ainda segundo Augras (1989), a invenção da pombagira está ligada ao crescente espírito moralizador encontrado em determinadas umbandas, de vieses kardecistas, onde Iemanjá e outros orixás femininos se transformam em figuras dessexualizadas. Pombagira, portanto, vem para equilibrar a balança, criando seres que possuem uma sexualidade mais livre e transgressora em relação às normas estabelecidas para os comportamentos femininos. Já por outro lado, como mostram as entidades da *falange* de

pombagira, e também alguns escritos, como o de Marlyse Meyer (1993), a pombagira, na figura de Maria Padilha, encontra uma apresentação castelhana, associada ao feminino mágico europeu, paganizado e demonizado pelo cristianismo. Vânia Cardoso (2012) sugere que não há nenhuma contradição nessa multiplicidade da entidade, pois:

O que essas interpretações contrastantes evidenciam é que, longe de se enquadrar em uma mitologia única, a figura da Pombagira é envolta por estórias que se transformam de acordo com o público que as “consome”, e é nesse consumir que não só as estórias adquirem significados sempre contingentes, mas a construção do poder desses espíritos ganha forma e os múltiplos sentidos da própria identidade das pombagiras são construídos” (CARDOSO, 2012, p. 186).

Não estou pondo em equivalência Rei Sabá e Pombagira. A hierarquia do encantado o coloca próximo de orixás e voduns, se não no mesmo grau, apenas um abaixo. Enquanto pombagira está mais ligada ao mundo do cotidiano, da rua, das relações afetivas e da magia, Rei Sabá é mais distante e sisudo – Ednelson, consagrado também pai-de-santo por Cabocla Mariana no terreiro de Mãe Rita, conta que quando Rei Sabá desce no terreiro, a temperatura cai, sendo também possível sentir o cheiro forte de cobra, o *pitiú*, que anuncia a vinda desse encantado. Rei Sabá, portanto, faz parte de outra ordem de entidade. Contudo, exemplificar com a multiplicidade da Pombagira para evidenciar a própria do Rei Sabá não é trivial, pois na feita que Pombagira comporta tanto uma matriz africana (bantu, angola-congo), e também europeia (castelhana), e sem se esgotar aí, Rei Sabá também suporta ser descendência portuguesa, figura histórica e mítica, assim como encantada, do *fundo*, que como venho mostrando, é um repositório mitológico e cosmológico de expressões da pajelança indígena (de matriz tupi), afro-brasileira e amazônica. Como afro-brasileira, devemos entender que há uma riqueza de nações religiosas africanas que constituem os terreiros e outros templos, assim como especificidades no campo das relações raciais. Acompanharemos melhor a encruzilhada que faz passar experiências da pajelança e das religiões afro, no capítulo seguinte, sobre a Umbanda amazônica.

Dito isto, a aproximação de Rei Sebastião com a África se dá quando, em sua mitologia e história, evidencia-se a passagem do figaldo por Alcacér Quibir; assim como na sua designação como *vodunsi* e a presença de seu navio encantado que passa tanto na Praia da Fortaleza, quanto no litoral do Maranhão. Esse navio, em algumas narrativas, é descrito como negreiro. De qualquer forma, não encontrei essa associação em Pirabas, a não ser por uma reportagem veiculada pela TV Liberal, filiada à TV Globo no Pará. Na reportagem, uma secretária da prefeitura cita esse navio. Mas essa informação é duramente questionada por Pai Sival, que veremos adiante. Essa multiplicidade é também característica de outros encantados,

tais como os turcos, incluindo as tão citadas pelas pessoas com quem convivi, Cabocla Mariana, Tóia Jarina e Cabocla Herondina.

### 3.4 REI SABÁ NARRADO

Em uns dos muitos momentos em que conservei com Dona Caçula, mãe de Mãe Rita de Oxóssi, ela ensinou que Rei Sabá é um encantado muito antigo, que vive a passear pelos furos e passagens de encantaria. Encontra caminhos nas águas doce e salgada, transforma-se em diversos animais, sendo uns dos principais a cobra. No terreno onde fica o terreiro há um poço com água cristalina, que Dona Caçula revela ser encantada por Rei Sabá. A partir dessa cacimba ele emenda o seu caminho, saindo da praia da Fortaleza. Quanto ao poço, sua água tem propriedades especiais, assim como os vários outros elementos que são atravessados pela encantaria, mas também pelo axé: algumas árvores, os pontos riscados e de força, as casas de Exu e Zé Pelintra, o chão batido, essas materialidades conduzem maneiras de entrar em contato com o espiritual. Quando alguém do terreiro está com as forças quebradas, ou passando por qualquer tipo de desordem, Dona Caçula e/ou Mãe Rita pedem licença para Rei Sabá e permitem o banho dessa pessoa no poço, para se restabelecer. Acompanhei certa vez Dona Caçula banhando a cabeça com essa água encantada, e em outra, sugerindo que Mãe Rita fosse se banhar, pois estava fraca.

Os pais de Dona Caçula, junto com ela, moraram na Ilha da Fortaleza, próximo da Praia do Castelo. Relata que era comum, dentre muitos outros fenômenos, avistarem um navio passar, para logo desaparecer na noite, “pois a noite não nos pertence”. Dona Caçula ainda nos conta sobre o desagrado de Rei Sabá com a sua encantaria descuidada na Praia da Fortaleza, história corroborada pela Cabocla Mariana na *croá* de Mãe Rita, e muitas outras pessoas de Pirabas. Dona Caçula nos conta que Rei Sebastião baixou no terreiro da Maria Pajé, avisando que iria embora por considerar a situação da festividade, na época, muito bagunçada. Quando partiu, a região da pedra se modificou em sua estrutura, com a mudança dos formatos das pedras ao redor. O prefeito naquele tempo, Bosco Moisés, por gostar da festividade e saber das suas potencialidades para a cidade, pediu para Maria Pajé jogar os búzios e consultá-los. Gostaria de saber o que poderia ser feito para que Rei Sabá voltasse. A resposta foi a feitura da obra do monumental de que falaremos mais adiante. A construção do assentamento-monumento e os incentivos para que a festividade acontecesse dentro dos preceitos e dos fundamentos religiosos fizeram com que, aos poucos, Rei Sabá retornasse para a sua morada.

Em umas das visitas que fiz ao terreiro de Pai Zé Pajé, aproveitando que ele estava em um momento livre de seu dia, indaguei para o pai-de-santo se Rei Sabá e São Sebastião eram os mesmos. Logo Pai Zé negou, já respondendo também a uma outra indagação, se ele recebia em sua *croá* Rei Sabá, disse: “Rei Sabá é um vodunsi velho e só baixa em quem tem todo um preparo” (Pai Zé Pajé, 2019). Para Pai Zé, esse vodunsi<sup>30</sup> não vem em quem ainda mantém relações sexuais. Rei Sabá, Rei Sebastião, é o rei e um encantado do fundo. Já São Sebastião é um santo, igualmente guerreiro, mas eles não coincidem em personagens.

Em uma situação parecida, mas no terreiro de Pai Pingo de Oxumaré, em Belém, cuja casa frequentei não mais do que cinco vezes durante o trabalho de campo, o pai-de-santo relatou que Rei Sebastião é um guerreiro militar, ele seria de uma nacionalidade desconhecida, um estrangeiro. Era de uma tribo longínqua, bastante misteriosa. Morou na Praia da Fortaleza com a sua família, mas aconteceu uma fatalidade, morreram todos, ficando apenas o rei, que de tão triste, petrificou-se.

Pai Sival, filho de Ogum, da Tenda Espírita Preto Velho, diferencia Rei Sebastião e São Sebastião categoricamente. Vou focar em seu relato a partir daqui. A conversa aconteceu em junho de 2018, quando a sua tenda estava fechada para visitantes, pois um filho de santo estava recolhido na esteira (ritual de iniciação). Depois, Pai Sival se mudou para o município vizinho, Salinópolis (mais conhecido pelas pessoas como Salinas). Ainda tivemos outros contatos, a partir de sua atuação na frente das festividades para Rei Sabá e a sua participação em festejos e giras no terreiro de Mãe Rita.

Na missa que aconteceu no dia 19 de janeiro de 2018, com a presença afro umbandista, conforme veremos adiante, o padre, na ocasião, frisou diferenças entre Rei Sabá e São Sebastião. Perguntei a respeito dessa diferenciação ao pai-de-santo:

É, bom, essa questão aí do Rei Sabá e do São Sebastião, isso aí foi, isso aí foi uma coisa que nós mesmos também chegamos até a conversar [...] eu cheguei a conversar isso com o padre, pra gente desfocar isso. Sabes por quê? Porque veja bem, é, quando

---

<sup>30</sup> Vodum é de língua língua jeje/ewe, e segundo Nei Lopes (2011, [s.p.]), é “Designação genérica de cada uma das divindades de origem daomeana – assemelhadas aos orixás, inquices e encantados – cultuadas no Brasil. Em Cuba, o termo correspondente, vodún ou fodún, designa as entidades cultuadas na regra arará”. Ainda segundo Nei Lopes (2011), vodúnsi é o termo utilizado pelo candomblé jeje para designar os sujeitos que são consagrados aos voduns, equivalente ao iaô no candomblé nagô. Portanto, se Rei Sabá é o vodunsi velho, como nos conta Pai Zé Pajé, levantamos a possibilidade tanto dele ser de fato um ser que se consagrou a algum vodum, e na Mina do Pará Rei Sabá é bastante associado a Xapanã (que geralmente é descrito como um outro nome, mas tabu, de Omolu e Obaluaê), inclusive em cânticos, mas também pode designar alguém que já é, de fato, um vodum. Esse espelhamento e continuidade entre o mundo dos mortais e dos encantados e deuses, onde os deuses também consultam o Ifá, fazem ebós e se iniciam para outros seres, traz uma complexidade ao nosso contexto de pesquisa e liga os encantados aos humanos, no sentido de que além deles gostarem de coisas de gente, como beber, dançar e até fumar, eles fazem o que gente, na concepção afro, faz: jogos divinatórios, cura, se livrar de demanda ou demandar, se consagrar aos orixás, encantados, caboclos, guias e voduns.



começou esse festejo de São Sebastião aqui em Pirabas [...] foi o Pedrosa quem iniciou isso, então eles não tinham muitos conhecimentos, assim, por exemplo, assim, com o sincretismo e com o religioso. Inclusive eu até cheguei a comentar isso com o Noriel Magalhães, o repórter da TV Liberal, que ele veio pela primeira vez que ele fez a reportagem em cima da pedra, dizendo que São Sebastião era o Rei Sabá. E nós já havíamos, e eu já havia conversando com o padre, explicando pra ele, entendeu, que a nossa parte da igreja era como cristãos católicos, nós, a missa que a gente mandava celebrar era para São Sebastião, o santo da igreja católica, nossa devoção com o santo da igreja católica, então não tinha nada a ver com o Rei Sabá lá pra pedra (Pai Sival, junho de 2018).

Pedrosa é umas das principais lideranças afroreligiosas em Pirabas, foi ele quem assumiu a chefia e organização do festejo para Rei Sabá após o falecimento de Maria Pajé. Entretanto, atualmente se encontra em coma, bastante debilitado. Pai Sival conta ter sido vontade de Pedrosa que ele desse continuidade ao festejo. A afirmação de Pai Sival enquanto católico e umbandista expressa um movimento bastante comum na umbanda e mina amazônicas. As relações entre catolicismo e as religiões de encantaria, ao menos na perspectiva de alguns pajés, umbandistas e mineiros, são relativamente harmônicas quando se compreende o lugar e a função de cada uma dessas religiões, sendo o catolicismo englobado pelas religiões da encantaria. Tampouco, não é incomum que pajés se declarem como seguidores dos princípios católicos, e até mesmo como evangélicos (Vaz Filho, 2016; Maués, 1995; Silva, 2014). No censo religioso realizado na cidade em 2010, 15.731 pessoas se declararam de religião católica apostólica romana, 3.907 de religião evangélica. Apenas 20 pessoas se declararam espíritas. Contudo, destaco que o que está em jogo nessas identificações é a possibilidade de possuir múltiplas participações, sem que se deixe de ser, evidentemente, conectado a coletividades e cosmologias *afro*. Afinal, não é a cosmovisão encantada que é excludente. Continua Pai Sival:

Porque somos católicos, então nós temos essa devoção. Por que não pode mandar celebrar um outro dia? Porque por coincidência, é, as mesmas datas são no dia 20, né, a igreja católica celebra o mártir São Sebastião no dia 20, e a umbanda celebra e presta suas homenagens no dia 20 também ao Rei Sabá. Então pra diferenciar nós fizemos isso. Então vamos fazer nossa obrigação aqui, primeiramente ao santo e depois a outra parte continua lá. Eu... nós vamos tomar o cuidado também, olha esse ano nós não levamos o santo, São Sebastião pra praia, nós não levamos pra praia, justamente pra gente também aprender um pouco a respeitar esses lados, aí também, né<sup>31</sup>. O padre Roberto ele falou lá a respeito disso, né, o santo e do Rei Sabá. Ele falou o nome do Rei Sabá dentro da igreja (rindo) eu não sei por que ele falou o nome do Rei Sabá. Enfim, saiu. Aí é isso. Então, São Sebastião não é o Rei Sabá, eles têm que aprender a diferenciar o sincretismo religioso. Por exemplo, dizer que São Jorge é Ogum, Ogum é um, São Jorge é outro. Que por coincidência que foram, é... de onde que veio

<sup>31</sup> Em 2018, a imagem de São Sebastião não foi levada para a Praia da Fortaleza, embora em 2019 o santo tenha ido visitar o rei. Conforme Pai Sival está dizendo, acredito que o santo não tenha sido levado em 2018 para não reforçar a confusão e mistura que foi feita na reportagem televisiva, no ano anterior. Tendo sido ressaltada a diferenciação entre um e outro, o santo tornou a visitar o rei.

isso? Como começou, né? Lá do tempo dos africanos, porque os africanos eles também tinham, eles eram impedidos muitas das vezes de cultuar, o santo, né? Aí vem aquela situação do santo do pau oco, aí vem aquelas outras coisas que eles colocavam o santo ali dentro e uma pedra, mas na verdade o santo estava lá escutando, porque se isso fosse pego com isso, você é levado pro tronco, então tudo isso vem de lá. Aí são coisas que foram colocadas no contexto da História, que aí a gente acaba, muitas das vezes pecando, e tendo muitas das vezes que compactuar, ou então tendo que ir, ir, e se puxando devagar porque a gente não vai poder consertar tudo de uma vez. Ano passado pra cá nós já conseguimos diferenciar o São Sebastião do Rei Sabá, né? Esse ano nós não levamos o santo pra igreja [acho que ele quis dizer pra praia, pois o santo foi para a igreja], esse ano o Loriele Magalhães já falou na reportagem da TV Liberal, ele já disse que o São Sebastião não é [...], e enfim, a gente vai, a gente tá aí na frente, já, a gente vai tentando educar o povo, conscientizar o povo, entendeu? O que é uma coisa e o que é a outra, pra não misturar as coisas, se não acontece... é, aí por exemplo, assim, vem um historiador, uma pessoa que conhece, né? Aí vai se ver uma situação dessa numa reportagem... [...] o que o padre mais pediu pra gente foi que a gente não misturasse o santo com o Rei Sabá, no ano aí que o Noriel falou que São Sebastião era o Rei Sabá, na hora ele vai falar na reportagem, o Patrício conta isso, vai dizer que foi nós que... Aí também, vamos aí também, cá entre nós, é, colocar assim, puxar a orelha assim dos nossos secretários de cultura, né, muitas das vezes se coloca um secretário que não tem conhecimento da nossa própria cultura, né, do que é, se você não tem conhecimento, procure transparecer ali, pesquisa, vai lá no blog do Paulinho Pinheiro [...] a outra secretária dizendo que o Rei Sabá passou por aqui, aí o navio afundou-se, se petrificou e ficou na pedra. Né? São coisas que distorcem as histórias, o fundamento” (Pai Sival, junho de 2018).

Como estamos acompanhando, essa reportagem, e a consequente fala do repórter, criou um desconforto ao misturar a figura de Rei Sabá com São Sebastião. Além de ter sido transmitida pela tevê, a reportagem está disponível para acesso no *youtube*, embora não esteja hospedada por um canal oficial da TV Liberal. Certamente a reportagem, assim como as que vieram subsequente a esta, circulou pelos grupos de rede social digital que conectam as pessoas de Pirabas, incluindo os afroreligiosos. No vídeo, o repórter, além de entrevistar algumas pessoas que vieram de outras regiões do Brasil para conhecer a festividade de Rei Sabá, conversa com o próprio Pai Sival. Na reportagem, Loriele Magalhães diz: “A pedra mítica do Rei Sabá faz parte do sincretismo religioso daqui de São João de Pirabas. Diz a história que essa lenda em torno da pedra começou ainda na época da escravidão. São Sebastião é o Rei Sabá, padroeiro da cidade, e Oxóssi, que corresponde ao santo na umbanda” (COMEMORAÇÃO..., 2017, [s.p.]). Logo em seguida, a secretária de cultura na época comenta que um navio negreiro ao passar por ali com Rei Sebastião, naufragou. Assim o rei teria se petrificado na região. As duas afirmações são contestadas por Pai Sival e por outras pessoas afro umbandistas, principalmente por associarem diretamente São Sebastião com Rei Sabá.

Conforme vimos na narrativa do pai-de-santo e uns dos responsáveis pela organização do festejo para Rei Sabá, esse tipo de mistura não é necessariamente fruto do que ele chama de sincretismo religioso, e sim pelo desconhecimento sobre o que seria o sincretismo. Aqui, Pai Sival descreve esse fenômeno como uma estratégia de resistência encontrada pela população

negra escravizada no Brasil, para continuarem as suas tradições ancestrais. O pai-de-santo cita o santo do pau-oco, ressaltando o fato de que apesar de na aparência ter um santo católico, dentro dele está oculto e capaz de perceber o seu ao redor, pois está ali “escutando” um orixá ou outra divindade africana, mesmo quando escondido dentro “de uma pedra” (assentado).

Quanto ao Oxóssi associado ao Rei Sabá, não há uma contestação definitiva em relação a isso, desde que se entenda que Oxóssi é celebrado no dia 20 de janeiro, na festividade do Rei Sabá por conta de esse dia ser também, em algumas umbandas e outras religiões de matrizes africanas, o dia da comemoração simultânea de São Sebastião e Oxóssi. Portanto, esse orixá pode surgir nessa multiplicidade de Rei Sabá por conta de São Sebastião, sendo então o santo um mediador que pode ligar o rei encantado ao orixá. Isso, se pensarmos nos rituais praticados no dia 20, conforme veremos adiante. Contudo, Pai Sival mostra como se associou Oxóssi ao Rei Sabá. Quando o conceito de sincretismo é aqui praticado e teorizado por Pai Sival, ele está delimitando dois ou mais modos de existência, a saber, inicialmente, o santo e o encantado. O encantado e o orixá. Este e o santo, e todas as relações que podem se triangular e se multiplicar a partir disso. Nesse sentido, “o sincretismo é mais o resultado de um modo de encadeamento de dois regimes de existências, do que o resultado da ‘crença dos nativos’ (Oro; Dos Anjos, 2009, p. 25).

Esses regimes existenciais são mobilizados pela perspectiva dos afroreligiosos. Se por um lado temos a celebração a São Sebastião, católica, pois é um santo mártir da *igreja apostólica romana*, como enfatizaram algumas vezes alguns afroreligiosos e a comunidade católica de Pirabas, e por outro temos Rei Sabá celebrado pela umbanda enquanto ser encantado, mobilizador de farturas, bênçãos, materializado em uma pedra (um índice de sua morada e passagem por ali), capaz, igualmente, de causar males e danos físicos e espirituais a quem desrespeite o seu território. Tenhamos em mente que ambos são atravessados pela perspectiva *afro*. Conta Pai Sival, “nós somos católicos”, portanto, existe a necessidade de se celebrar duas entidades que coincidiam em seus dias. A solução foi criar a procissão e a missa para o santo, na véspera, e no outro dia, continuar as procissões fluviais-marítimas, giras, toques de tambor e oferendas para o encantado. Em uma cidade marcada pelo catolicismo, o controle eclesiástico e a crescente atuação evangélica, afroreligiosos, pajés, rezadores, curadores, mestres e experientes encontraram no ser católico uma diplomacia que além de política, é cósmica: opera com o santo e com os homens. Essa forma de lidar com as diferenças humanas

e mais-que-humanas, ainda caminhando com Ari Oro e José Carlos dos Anjos (2008), configura uma múltipla intensidade afro-brasileira<sup>32</sup>.

Vejam, os seres, as políticas e os cosmos trazem possibilidades infinitas de relação. Para Pai Sival a “coincidência” entre as oferendas para Rei Sabá e Oxóssi são indissociáveis da força mística emanada da pedra do Rei Sabá. Perguntei se a pedra seria o próprio rei, a sua resposta citou que, segundos os antigos, seria a pedra, o seu refúgio, “de um monarca português”. Após mencionar o fidalgo Dom Sebastião, Pai Sival comenta a ida da historiadora e antropóloga Anaíza Vergolino-Henry a Pirabas para fazer um seminário sobre sebastianismo. A fala da intelectual é viva na memória de Pai Sival. De todas as pessoas com quem conversei, ele foi o único que mencionou esse evento. A incidência do termo sebastianismo, de todo modo, parece ser restrita, mas circula pela divulgação elaborada pelos afroreligiosos em parceria com a prefeitura, surge também nos escritos de Paulo Pinheiro, conforme já citamos aqui, que produz um blog atuante e bastante lido (não há um jornal impresso na cidade). Essa circulação do termo sugere uma importância em se falar de sebastianismo em Pirabas, como é anunciado nos microfones e aparelhos sonoros por Pai Sival, em alguns momentos das festividades, ou pelo próprio Paulo Pinheiro em seus escritos, ou o historiador Gerson Santos e Silva, em sua dissertação de mestrado, ao comentar da “perpetuação do mito sebastianista na Amazônia” (SANTOS; SILVA, 2007, p. 20).

O historiador, desenvolvendo o seu argumento, aponta que foram os antropólogos, literatos e folcloristas, ao interpretarem as reelaborações empreendidas pelas religiões afro-amazônicas sobre Rei Sabá, que ao inserirem Jarina, Mariana e Herondina na família do rei, transformaram esse sebastianismo, conectando as religiões de matrizes africanas na Amazônia com a pajelança e a expectativa no retorno do monarca português. Portanto, seria mais uma interpretação empreendida pelos antropólogos e outros, aquela que associa Rei Sabá ao Dom Sebastião. Entretanto, isso não significa que não exista a possibilidade de uma relação anterior a essa associação feita por pessoas exógenas a comunidade afro-amazônica, tampouco impede que essas interpretações impressas em livros e difundidas oralmente em palestras e outras formas de comunicação não reverberem de alguma maneira entre as religiões da encantaria. Isso sugere algo mais profundo. Não é por entrarem em contato com o pensamento euro-referenciado de certos intelectuais que as pessoas dessas religiões, ao mobilizarem discursos

---

<sup>32</sup> Sigo os passos de José Carlos dos Anjos e Ari Pedro Oro, que desenvolveram uma etnografia sobre Maria e Iemanjá na festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: “o que está em jogo não é mais teorizar sobre o sincretismo, mas sim pensar nas múltiplas possibilidades que se abrem a cada experimentação. Trata-se de tomar os atos de existência e problematizações de alcance e consequências potencialmente inesgotáveis” (ORO; ANJOS, 2009, p. 56 - 57).

semelhantes, estariam simplesmente mimetizando este, ou os utilizando para se elevarem em status e prestígio. Quando Pai Sival fala em sebastianismo e da visita de Anaíza Vergolino-Henry a Pirabas – e a autora escreveu e publicou um texto sobre a inauguração do monumento a Rei Sabá – ele parece adensar mais ainda a noção de Rei Sabá.

Quando afroreligiosos mobilizam livros ou discursos oriundos destes, em sua religião e rituais, há uma apreensão cosmológica destes. Mundicarmo Ferretti (1989), ao discorrer sobre a importância de um livro, “História do imperador Carlos Magno e dos doze Pares de França”, no tambor de mina no Maranhão, mostra que foram os próprios caboclos encantados, manifestados em Pai Euclides, que indicavam a leitura desse livro para que ela compreendesse melhor a história de um encantado, o Rei da Turquia. Não há nenhuma oposição e contradição nisso, foram estudiosos do campo afro-brasileiro que se preocuparam em demasia em fazer separações do tipo oral-escrito e modernidade-tradição.

Pai Sival reforça que Anaíza havia enfatizado bastante a figura do nobre português em sua palestra. Complementa trazendo a perspectiva dos antigos moradores da região:

E já aqui, os moradores antigos, diziam que a praia era habitada assim com muitas caças, né? Pediam, pedia é, muito, as pessoas passavam um pouco de necessidade, devido também de ser só peixe também, então eles diziam que esse homem, conhecido como Sebastião ele sempre vinha aparecer, assim, para os pajés e dizia que era para ir, esperar, que a caça vinha e iam matar, iam trazer. E toda vez que os caçadores [inaudível] para irem, realmente eles voltavam com caça, bastante fartura, né, a abundância. Aí diz que, segundo relato, diz que as últimas palavras dele foram essas, que ele disse que ele ia desaparecer. Ele ia desaparecer, ele não ia mais voltar, mas ele ia deixar um grande símbolo dele. Ele não falou em pedra, né? Segundo o antigo, que já faleceu, né, nós, eu não cheguei a conversar com ele, porque quando eu vim [...] ele tinha falecido. Mas o meu pai ele contava que as palavras dele foi que ele disse que ia desaparecer, e que era para ele sempre continuarem indo, né, caçar, esperar [...] Faz um jirau lá em cima, fica lá esperando a caça vir, e que ele sempre ia ficar dando, que era pra sempre terem fé nele, mas que ele ia voltar e ele ia deixar um símbolo, né, que ia ficar de um legado pra eles, que eles iriam saber o que era, mas ele não falou em pedra e por coincidência surgiu esse, aí foi que ele foi né, foi pra dentro do mato, como se ele fosse se encantar, aí daí que vem, né, o surgimento da pedra, em meio àquele areal ali, o surgimento da pedra, né? Com aquele símbolo maior, d’onde todos os olhos focam pra ali, que ele é diferente de tudo, né? Em forma de um homem sentado, como se estivesse meditando, faz-se referência assim também como ele disse, que ele ia embora, né, ele ia se encantar e não ia mais voltar. Como se fosse concentrar, como se fosse descansar. Então a pedra, ela simboliza esse, né, um homem, né, sentado, meditando. Que ficou ali. Aí então, por isso que vem aí, o caboclo chamado, aí que entra o Oxóssi. Oxóssi reis das matas caçador. Por que aquelas oferendas? Já vem também de lá. Porque eles começaram a deixar as coisas na pedra e a pedir algo em troca. Ou seja, pediam algo, uma ajuda e prometiam deixar algo em troca, também. Por exemplo, eu vou, me dê uma caça ou então faça com que eu pegue bastante peixe hoje, que eu vou lhe dar o maior peixe. Aí começou aquela tradição, aí que entra o Oxóssi, porque aí vem o Oxóssi e o Oxóssi diz que ele, o Oxóssi Rei das Matas e Caçador, né, que foi um índio, né, que ele abandonou a tribo dele, né pra ir vivenciar, viver assim, né, nas matas. Então, tudo que era de frutas, que ele encontrava, ele se alimentava. Era o ingá, era o abacaxi, era essas coisas também. Então, por isso que nós, umbandistas, levamos as oferendas e entregamos lá as frutas, é pêssego, laranja,

maçã, banana, mamão. Nós deixamos aquilo ali e fazemos os nossos pedidos lá, entregamos a Oxóssi, Rei das Matas Caçador. Qual os nossos pedidos, que a gente faz? Para que o nosso ano seja de fartura, para que não nos falte pão de cada dia em nossas mesas, para que seja um ano de abundância, né? Mesmo que não tenhamos dinheiro, mas que tenhamos comida em nossas mesas, né? Porque foi assim que Oxóssi foi, né? Que é da fatura, né. Então é por isso que a gente deixa aquelas oferendas lá, e pede também que nosso ano seja um ano de graças, de bênçãos, a gente pede forças. Pede que Oxóssi, assim como ele saiu e foi trincheirando as matas, que ele abra também os nossos caminhos, também, que abra os nossos caminhos. Nos dê equilíbrio em nossas vidas. Então são essas intenções que a gente faz com aquelas frutas, né, que já são, no caso entregues já, a Oxóssi. E outras mãos de santo ainda levam outros tipos de oferendas, né? Que já são entregues, já, para Iemanjá. Né? Que são o manjar, que é feito com a farinha da maisena, né? Usa a maisena, com o leite de coco, pega os camarões, né? Tira aquela casquinha, põe ele de molho, aí já frita ele no azeite de oliva e já vai enfeitando ali por cima e se chama manjar, e já deixa já, lá, pra Iemanjá, né? Que é rainha do mar. Levam flores, né, como é a tradição. Já pras caboclas, por exemplo, é, Mariana, que já é uma entidade mais vaidosa, né [inaudível], já deixa o quê? Cerveja. Né. Aí já vai já pra Zé Raimundo, aí Zé Raimundo [...] já deixa cachaça, pra ele, já lá. E assim vai, vai se diversificando as oferendas, de acordo com... [Nessa hora, pergunto de Toia Jarina, que também tem a sua imagem no monumento, e ele responde] É, tem a Jarina também, Jarina também dão cerveja pra Jarina, deixa também colares, né? Devido de ser uma índia, né? Gosta muito de colares, esse negócio de pulseira, essas coisas assim (Pai Sival, junho de 2018).

Na narrativa de Pai Sival, Oxóssi e Rei Sabá se aproximam por conta da caça e da fartura. A relação que se constitui tanto com o encantado quanto com o orixá é de respeito, operando na lógica da dádiva, confiança e fé. Assim, o ato de deixar oferendas em alguidares com frutas, ou diretamente esses alimentos ao redor da pedra do Rei Sabá, é reforçado com a relação estabelecida com o encantado e o orixá. A lógica dos alimentos de santo e orixás, com seus preparos e sabores próprios, aponta para o rompimento do puramente simbólico. Rei Sabá teria sido um homem que sempre apontava os caminhos das caças para a população de pescadores e ribeirinhos da Praia do Castelo. Sendo uma ilha escassa em alimentos de outra ordem que não a do pescado, o valor naquilo que se tem menos potencializa a relação com Sebastião.

Quanto a Oxóssi, surgindo na fala de Pai Sival como um caboclo, um índio caçador, rei das matas, se aproxima de Rei Sabá por conta das oferendas deixadas na pedra. O ato de pedir ao caboclo-orixá seria resultado da aprendizagem imersa no ambiente da ilha. Aprender a pedir é dar algo em troca, também. Se no caso de Rei Sabá, ou Sebastião, como nos conta Pai Sival, se dava o maior pescado, caso a pesca fosse farta, assim como presentes outros eram ofertados para que se encontrasse caça, para Oxóssi, as frutas deixadas na pedra estavam enraizadas na escolha de Oxóssi “abandonar a sua tribo” e viver do que apanhava e caçava na mata. Como o caboclo-orixá consumia as frutas que encontrava pela frente, as pessoas da ilha e visitantes, passaram a arriar para Oxóssi essas frutas, pedindo em troca bençãos, fartura, prosperidade. Nesse aspecto, Rei Sabá e Oxóssi são seres da abundância, garantia de que não

falte o básico e o essencial, o alimento. Festejar Rei Sabá todo o dia 20 de janeiro é reforçar esses laços com o encantado de garantia da fartura e da abundância.

A partir do que já era feito antes, pois a região da Praia do Castelo recebe há bastante tempo afroreligiosos, pajés e outros conhecedores da encantaria, junto ao acréscimo do monumental para Rei Sabá, com a soma das imagens em tamanho humano de Iemanjá, Zé Raimundo, Toia Jarina e Cabocla Mariana, outras relações foram se estabelecendo, exigindo novas oferendas e maneiras de estabelecer contatos com esses seres. As flores e o manjar de Iemanjá, a cerveja da Cabocla Mariana, assim como outros presentes. Podem ser vestidos, chapéus, colares, que não raramente vestem a entidade no dia da festividade, ou por outra razão, uma pessoa atravessa para a ilha e deixa as oferendas para a turca encantada. Assim como a cachaça de Zé Raimundo (também sendo comum deixar uma ou mais para Rei Sabá); de igual forma, é feito para Toia Jarina, que como vimos, é herdeira do trono de Rei Sabá.

Rei Sabá, mesmo quando não manifestado de maneira antropomorfa, demonstra a sua força na pedra. Pai Sival conta uma história antiga, de quando Pirabas fazia parte de outro município. Conta de um senhor, hoje já falecido, que precisou do conhecimento de um pajé para resolver um problema de saúde decorrente de uma bruxaria. Antes de trazer a história, Pai Sival reforça que muito do que ele sabe foi passado pelas entidades, pois “nós temos os nossos, as nossas entidades, elas nos revelam alguma coisa, entendeu?”. Por outro lado e em complemento, seus saberes foram herdados da expertise paterna, seu pai foi um curador da pena e maracá, e conviveu com diversas pessoas na Ilha da Fortaleza:

Por exemplo, os relatos dos antigos, né, que contam como era a pedra do Rei Sabá, a antiga história do pescador que foi, né, era muito respeito a pedra do Rei Sabá. Pra falar a verdade, agora mesmo não se tem, assim, aquela força mítica, que tinha, né, da pessoa passar lá, pedir alguma coisa, quando voltasse e não deixasse ele afundava a canoa. Acontecia, foram sérias e sérias coisas. O avô que foi lá, que aconteceu um problema de bruxaria no pé dele. É tudo interior, Pirabas era uma cidade que dez horas da noite a energia era desligada, porque a energia daqui era de Primavera [atualmente, município vizinho]. Aí o que aconteceu? Foi vítima de um ritual de magia negra, de bruxaria. Pra se fazer uma bruxaria todo mundo sabe, o que é mais difícil é curar e saber demandar também. O pé dele inchou, apodreceu todo, e um pajé chamado Ezídio, saudoso Ezídio que morava ali na Vila da Parada do Miriti, aqui próximo. Ele foi, benzeu lá, benzedor, e quando tá benzendo, né, ele recebe a irradiação, a voz que diz pra ele, né, que aquilo é como se ele tivesse sonhando ali, aí ele diz tudo o que foi. E o curamento dele, e como ele seria curado, lá na pedra do Rei Sabá. Só que antes, eles moravam numa casa de palha, cercado de palha e a noite, ele conta, né, ele deixou uma cuia de cachaça, com tabaco, alho, umas coisas que ele colocou lá embaixo lá, e um cigarrinho, um cigarro de tauari, um cigarro cheiroso, né? Eles contam que eles viram um cavalo chegar à beira da casa, dar aquele [onomatopeia do cavalo assoprando os beiços], aquela coisa que tem tudinho dele assim, e aí veio lá, defumou, sentiram um forte cheiro de aroma de ervas, e aí no outro dia eles foram até a pedra, quando chegou lá deixaram o tabaco e a cachaça lá, e veio uma caba grandona, [...] uma caba bastante grande, até ela faz um furo no buraco assim [...], aquele bicho veio, voou, sobrevoou, todo mundo praguejando, a cabeça, tudo, tudo, e ele sentia aquelas

ferroada, ele queria puxar o pé e a dor aumentando, aumentando, aumentando, aumentando e o Seu Ezídio lá, ao lado dele, né, que era o pajé, dizendo para ele não mexer, pra ele aguentar aquela dor ali, que ele ia ficar bom (Pai Sival, junho de 2018).

A pedra do Rei Sabá como um território de cura, cortador de demandas, a desmanchar bruxarias infringidas a outrem, surge em diversos relatos, para além desse de Pai Sival. A possibilidade transformadora do encantado, ou sua capacidade de controlar outros seres, tais como a caba, faz com que a picada desse inseto surja como uns dos vetores de cura para determinada enfermidade, oriunda de bruxaria ou outros tipos de *trabalhos*. Nesse caso, a encantaria de Rei Sabá se configura enquanto o território do acontecimento. A cura não é operada apenas pelo encantado. Todo um aglomerado de seres, procedimentos e eventos devem se encadear para que tudo dê certo. Aqui, primeiro foi preciso o pajé, que recebeu as informações sobre a enfermidade e a bruxaria que atingia ao sujeito. Esses dados foram irradiados por algum ser que transmitiu para o pajé, não necessariamente sendo o próprio Rei Sabá, pois como Pai Sival comentará a seguir, ele não tem conhecimento de Rei Sabá se manifestar em pajés, pais, mães, filhos e filhas de santo. Assim, o pajé benzeu o pé enfermo do sujeito, solicitando que ele deixasse algumas oferendas para Rei Sabá: tabaco, alho, cachaça, e o tauari, que é o cigarro do pajé, utilizado em defumações e rituais de cura e pajelança.

Após essa oferenda o sujeito avistou em sua casa um cavalo branco. Esse animal, mas também outros tipos de quadrúpedes, tais como o búfalo e o bezerro, geralmente brancos, são descritos como mensagens de Rei Sebastião. Pode significar que ele aceitou a oferenda, assim como expressar a transformação, mais uma vez, do encantado em um animal (indo buscar a sua oferenda). Depois, já na pedra do Rei Sabá, as mesmas oferendas são arreadas e logo, cabas sobrevoam o pajé, o sujeito enfermo e os demais. O pobre homem, acoitado pela bruxaria, sente ferrões muito fortes, e o pajé fala para ele aguentar, que a partir dali ele estaria curado, mas não sem antes passar por mais um ritual. Todo esse acontecimento precisa ser mobilizado para que a cura se efetue. Essa digressão aponta para a natureza das festividades para Rei Sabá, e como veremos, a Oxóssi. Não estamos diante de folclore e sincretismo religioso (da forma como é descrito pela mídia e alguns tipos de ciências sociais), e sim de diversos modos de conexão e convivência com seres encantados e mais-que-humanos.

Aí vieram de lá, ele veio sentindo dor, dor até aqui ainda em Pirabas, aí pediram para ele colocar, é, ah, ah, a folha do aguapé, do rio, da água doce, pra amornar ela, colocar sobre o pé dele, pra de manhã, ele estaria curado, dito e certo, como aconteceu os relatos que ele conta, o nome desse senhor que foi curado foi o Secudino de Almeida Dias, a vítima do ritual da magia negra, o pajé foi o senhor Ezídio, esse senhor, seu Secudino ele morreu com 75 anos, o outro senhor Ezídio, que era o pajé, ele chegou a falecer aos 85, por aí assim, 80 e poucos anos, não sei bem. [...] São pessoas que deram esses relatos, daquele tempo, entendeu? Que eram pessoas que não tinham as



informações como nós temos hoje, com a internet, com o nosso whatsapp, entendeu? Pessoas muito respeitadas, aquelas pessoas que na sexta-feira santa guardavam a sexta-feira santa. É, a semana santa, eram muito respeitadas. Pessoas que não contavam mentiras, não tinha esse negócio de mentira. É, levavam muito sério assim, a religião, muito obediente às religiões, aos curandeiros, né, e a Deus também. (Pai Sival, junho de 2018).

Nesse trecho da narrativa de Pai Sival, ressalto três aspectos. O primeiro, a importância que ele dá aos *antigos*, gente *daquele tempo*. Outras pessoas de Pirabas com quem convivi também valorizam os saberes dos antigos. É comum ouvir que eram os mestres e mestras antigos, pajés, curadores, curadoras, rezadeiras, rezadores que tinham força e conheciam do *fundamento*. Segundo, a percepção de que a força da encantaria e dos encantados encontra-se em declínio, por muitas razões. Uma delas é recorrentemente citada para explicar o fenômeno: o crescente desinteresse do encantado em relação ao festejo, por causa de seu local de morada estar degradado e pouco cuidado, tendo nas imagens que compõem o complexo do assentamento-monumento um exemplo disso, estando elas quebradas em sua maioria. Essas imagens foram reconstituídas em 2019, mas já apresentam novos desgastes por conta da força das águas marítimas e do tempo. Finalmente, como estamos acompanhando, um aspecto da narrativa de Pai Sival que se conecta com outras contadas por outros experientes de Pirabas, é a transformação de Rei Sabá em caba. Caba é a palavra utilizada para denominar vespa em tupi-guarani, e sendo um inseto bastante comum em território amazônico, está no imaginário popular e surge em muitas narrativas sobre Rei Sabá<sup>33</sup>.

Como Pai Sival trouxe, a caba é um elemento de transformação, a partir da sua picada e da dor proporcionada expulsa a bruxaria que está alocada no pé de Seu Secundino. Dona Caçula, por sua vez, ensinou, por diversas vezes, que ao se chegar na pedra do Rei Sabá, encontrando por ali um ou mais cabas, não se deve fazer nada, principalmente mexer com elas. Ali se encontra um encanto – que é uma ação, um ser, um índice da ação do encantado. Relembro a citação de Pai Serginho de Oxóssi, para quem a caba é a Princesa Flora transformada, e esta, seria filha de Rei Sebastião.

Pai Sival nos conta a relação da caba com a pedra do Rei Sabá:<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Caba é uma palavra amplamente falada no contexto amazônico, usada para designar diversas espécies de insetos com ferrão. Encontrei o termo em um “dicionário de tupi antigo” (CARVALHO, 1987, p. 141) como “kaba”, designando vespas e sendo sinônimo de marimbondão. Por diversas razões, geralmente ancorada no exotismo, o termo caba ainda desperta curiosidade. Sabendo disso, o escritor paraense Edyr Augusto intitulou um de seus romances de “Casa de caba”. O livro foi publicado pela Editora Boitempo em 2004 e publicado em inglês com o título “Hornet’s nest” e em francês como “Nid de vipères”.

<sup>34</sup> Em 18 de janeiro de 2019, quando estive na Praia da Fortaleza junto a Pai Sival, um santeiro e o seu irmão e ajudante, para a substituição das imagens que estavam quebradas no assentamento-monumento, encontrei com diversas cabas sobrevoando ao redor da pedra do Rei Sabá, surgindo como um verdadeiro ecossistema, interligando diversas formas de vida.

Isso. Saiu da, a caba saiu da pedra e quanto mais ela sobrevoava mais dor forte ele sentia, é como se aquilo ali tivesse saindo, tivesse expulsando. Aí como, aí por exemplo, uma pessoa que não tem o fundamento, vai dizer o quê? Que isso é um teatro, é uma coisa. Poxa, a pessoa era um idoso, tava ali sentido, sofrendo a dor ali, né. Só a pessoa mesmo que sabe. Nem embarcação num tinha, era aquelas embarcações pequenas à remo, remando, remando pra pedra, pra ser curado. E eu acredito, eu acredito nesses relatos até porque o meu pai era curandeiro também. O meu pai não se incorporava, ele não recebia a entidade. Ele fazia vidência, ele rezava cobreiro, é, essas coisas que tinham, que dava no corpo das pessoas. Mandava preparar banhos, esse negócio de chá, fazer remédios com ervas do mato, e eu acho também, por isso também, que eu puxei também que meu chefe também de cura é seu preto-velho, né? Seu preto-velho, os escravos, né, são sábios conselheiros, é curandeiros, né, são os africanos que viveram nas senzalas, né? Muitos morreram de velhice, outros foram pro tronco, e aí então eles davam o jeito deles, tudo que eles conseguiram, pra se curar, pra se manter a sua saúde, tudo eles extraíam da natureza, por isso seu preto-velho sempre trabalha muito com ervas, tudo da natureza. Se chegar alguma pessoa com algum problema, assim, que seja espiritual, porque também não é qualquer coisa que vai chegar e vai dizer que já é também, né? Isso aí eu discordo. Mas se por, num acaso, pertencer à parte espiritual, já, aí o que ele vai fazer? Ele vai mandar a pessoa conseguir ervas, ervas, buscar casca de pau, sei lá o quê. (Pai Sival, junho de 2018).

O relato de Pai Sival, ao se enveredar para a linha dos pretos-velhos, conflui a cosmologia dos pretos-velhos, africanos escravizados nas senzalas, com a de Rei Sabá, a partir da cura. O relato do Seu Secundino, com o pé enfeitado, além de outros que ressaltam a força de uma bruxaria demandada, reforça que apenas o *fundamento* de Rei Sabá, ou sendo ele uns dos únicos, pode desmanchar alguns desses preparos. Com essas narrativas de Pai Sival aprendemos que Rei Sabá não é São Sebastião. Quanto a Rei Sabá ser Rei Sebastião, ou melhor, Dom Sebastião, acredito que não encontremos uma resposta definitiva. As multiplicidades das narrativas mostram que o saber a respeito desses seres é sempre incerto, incompleto, em curso. Com as características de Rei Sabá apresentadas até então, podemos pensar que Rei Sabá suporta Dom Sebastião, mas este não comporta Rei Sabá. Isto é, a intensidade afro-brasileira de Rei Sabá suporta a branquitude, os treinos guerreiros de el rei Dom Sebastião, a sua formação jesuítica, a ação colonizadora e desesperada em Alcácer-Quibir e o seu fatal desaparecimento e consequente passagem para o mundo dos milenarismos e messianismos, da sua inspiração em Canudos e transição para as encantarias afro-amazônicas. Já Dom Sebastião, sujeito histórico, não comporta a intensidade afro-brasileira e as suas diplomacias humanas para com o cosmos. Oxóssi e Rei Sabá, por outro lado, coincidem-se em seus índices de fartura, abundância e respeito.

### 3.5 REFAZENDO ASSENTAMENTOS-MONUMENTOS: A PEDRA DO REI SABÁ COMO PONTO DE FORÇA

Acompanhamos em diversos momentos que a Ilha da Fortaleza, mais especificamente a Praia do Castelo, é um território importante para a pajelança, a umbanda e a mina amazônicas. Rei Sabá tem morada na ilha da Fortaleza, na praia do Castelo, território que fica nas imediações aquáticas da cidade.

A entidade tem como umas de suas existências materiais – ou refúgio – uma pedra escura. A pedra tinha, ou tem, a depender do ângulo e da percepção, o formato de uma pessoa sentada. Com as reformas da prefeitura, na gestão de Bosco Moisés (2000-2008), e com a permissão e autorização das entidades espirituais, a partir da consulta dos búzios e vidência com a Maria Pajé – a pedra, uma manifestação natural *esculpida pela natureza*, como algumas pessoas de Pirabas contam, tornou-se um monumento, com o acréscimo de uma base de concreto quadrangular. Agora, à primeira vista não lembra mais uma figura antropomorfa. Há relatos de que a pedra se encontra mais baixa do que antes, sendo constantes as mudanças no lugar por conta de ali ser uma região que alaga por causa da movimentação da maré e, principalmente, por ali ser área de encantaria. Além da transformação do Rei Sabá em algo próximo do monumento, houve o acréscimo de quatro imagens: Iemanjá, Cabocla Mariana, Toia Jarina e Zé Raimundo.

A pedra do Rei Sabá fica sobre e faz parte de formações rochosas e calcárias, contendo rico acervo fóssil do período Cenozoico marinho. Esse complexo de seres minerais, atravessados pela encantaria, é descrito pela geologia como do tipo “formação pirabas”<sup>35</sup>, sendo considerado um sítio paleontológico, descoberto por Ferreira Penna em 1876.

Seu relato fora publicado nos Arquivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro. O naturalista e criador do Museu Paraense Emílio Goeldi, em 1871, esteve pela região do salgado paraense em busca de sambaquis. Segundo Ferreira Penna, a “vila de São João” foi fundada em 1874 sobre um sambaqui extinto, e era “composta de uma capelinha e 12 casas, em grande parte dispersas e alguma fora da área do Sambaqui” (PENNA, 1876, p. 88). Na Mina do Vianna,

---

<sup>35</sup> Cenozoico é o atual período geológico terrestre, que começou a se formar há, aproximadamente, 65,5 milhões de anos. O cenozoico marinho, portanto, são os vestígios associados ao mar, dessa era. Nos contam os pesquisadores Vladimir Távora, André dos Santos e Raphael Araújo (2010, p. 208), a respeito da Formação Pirabas: “Foi Maury (1925) quem descreveu detalhadamente a fauna procedente dos calcários aflorantes na foz do rio Pirabas, além de propor formalmente a denominação Formação Pirabas para os calcários, datá-la como do Mioceno Inferior e correlacionar, pela primeira vez, a sua paleofauna com a de unidades litoestratigráficas sincrônicas da região Caribeana. A publicação da monografia de Maury representou o ponto de partida para as pesquisas geológicas e paleontológicas subsequentes na Formação Pirabas”.

que segundo a sua descrição, e concordando com o historiador Santos e Silva (2007), deve ser a provável localização da Ilha da Fortaleza; Ferreira Penna (1876, p. 89) colheu pedaços de louças que ele atribuiu aos “antigos indígenas”.

Não há razões para se desconsiderar a região da pedra como um lócus de patrimônio cultural e um sítio paleoantropológico. Não apenas por esses apontamentos de Ferreira Penna, mas pelo registro de atividades religiosas de antigos moradores e transeuntes, que embora não seja possível identificar de qual religião (SANTOS; SILVA, 2007), pode se relacionar aos rituais e festejos para Rei Sabá, que segundo os afroreligiosos de Pirabas acontecem há mais de cem anos. Parte de afroreligiosos e afroreligiosas consideram que essa antiguidade de uma presença encantada e das práticas rituais elaboradas para lidar com ela intensificam a importância de festejo para o Rei Sabá, o axé e o fundamento da festa do dia 20 de janeiro.

Na composição assentamento-monumento, ao serem acrescentadas as imagens de Iemanjá, Toia Jarina, Cabocla Mariana e Zé Raimundo, novas relações foram estabelecidas. Se antes, o respeito e a celebração a Rei Sabá e a sua encantaria, eram feitas pela festividade do dia 20 de janeiro, com eventuais visitas ao seu território, oferendas e presentes para o encantado do fundo, o acréscimo dessas imagens intensificou a presença de outros seres.

Quanto a composição, Iemanjá não é questionada em sua presença por estarmos diante do mar. A própria Cabocla Mariana, que também é uma encantada das águas e responde a Rei Sabá, da mesma forma. Toia Jarina por ser herdeira do trono do rei, tem sua presença garantida. Já Zé Raimundo é considerado por ser também turco – e dizem, todo turco tem alguma relação com a água. Há também um mito que conta: Zé Raimundo se transformou, no contato com o povo de Léguas de Codó, em um encantado ligado às beiras e ao mangue.

Embora já fossem vivenciadas por ali, ao terem sido acrescentadas as imagens – ícones desses seres ao redor de Rei Sabá, outros chamados para a prática são requisitados. Um deles é o cuidado material com essas imagens, que ao movimento das águas e da tábua de marés, acaba destruindo, às vezes muito rapidamente, as imagens. Necessitando manutenção constante. Desde a instalação do assentamento-monumento em 2002, e com o término da prefeitura de Bosco Moisés e o falecimento de Maria Pajé, assomando a impossibilidade de Pai Pedrosa continuar participando da festividade, os relatos de descaso para com as imagens presentes na Praia da Fortaleza são corriqueiros, com eventuais mudanças.

Na primeira vez em que participei da festividade para Rei Sabá (2018), as imagens estavam quase totalmente destruídas. Por isso afroreligiosos se mobilizaram para conseguir recurso com a prefeitura, objetivando reconstituir ou substituir essas imagens, no ano seguinte. Um pouco antes do festejo no dia 20 de janeiro, as imagens foram substituídas. Para que isso

fosse possível, Pai Sival e Mãe Rita, a partir da interlocução que fizeram com a URCAB – União Religiosa dos Cultos Afros Umbandistas do Brasil<sup>36</sup>, negociaram com a prefeitura, comunicando-se com secretários do município e mobilizando o prefeito. As imagens foram repostas, mas alguns meses depois da festividade, já estavam com várias avarias e na festividade de 2020 estavam completamente destruídas, com exceção de Iemanjá. Em 2021, não houve a instalação de novas imagens e, segundo me contou Mãe Rita, em 2022 a situação permanece a mesma, sendo intenção da prefeitura renovar as imagens para 2023, além de existir a possibilidade de colocar as imagens em outros lugares, pois onde elas estão atualmente, a força das águas as destrói cada vez mais rápido, por conta da elevação, observada, do nível da maré.

\*\*\*

18 de janeiro de 2019. Pai Sival havia avisado, nos dias anteriores, que eu poderia acompanhar a travessia das novas imagens para a Praia do Castelo. Marcamos de nos encontrar 7 horas da manhã no trapiche da Princomar (empresa de pescado), uns dos píeres mais usados na cidade. Vinte para as 7h e já estou ali na frente do mercado público de peixe. Essa parte da cidade, na orla, é onde ficam bares, restaurantes, mercadinhos, o próprio mercado e um pequeno posto de gasolina. Como estamos no inverno amazônico, está chovendo. Um pouco depois das 8 horas, chega o pai de santo, que conta que teremos que aguardar a chegada do santeiro<sup>37</sup> – que está vindo com o irmão, ajudante nessa empreitada, em um carro fretado.

Enquanto isso, Pai Sival entrou em contato com Mãe Rita para saber se ela iria conosco. A mãe de santo não conseguiu chegar a tempo, ainda estava em Capanema, uns dos municípios vizinhos mais visitados pelos pirabenses para resolverem situações burocráticas, de serviços ou quando precisam ir a um comércio com maior variedade. Mãe Rita estava resolvendo a situação da roupa de suas filhas e filhos de santo, assim como escolhendo os tecidos que vestiriam os caboclos e encantado.

Quando chegaram as imagens e seus feitores, tivemos que embarcá-las, ajudados pelas pessoas que a prefeitura havia contratado para conduzir a embarcação e construir um rancho na Ilha da Fortaleza (para apoio de afro umbandistas, ali poderiam trocar de roupa e se resguardarem do sol no dia da festividade). As imagens chegaram aproximadamente às 8 horas,

---

<sup>36</sup> A instituição mudou de nome e de atuação, agora sendo denominada de União Religiosa dos Cultos Afros Umbandistas do Brasil.

<sup>37</sup> Conversando com o santeiro, ele disse que o seu apelido é Santeiro, por isso prefere ser chamado assim, pois é como é conhecido entre afroreligiosos e clientes.

alocadas em uma carroça puxada por um carro doméstico. O embarque foi delicado, com o cuidado necessário para as imagens não quebrarem. Para acessar o barco foi preciso seguir uma rampa, que na medida em que se aproximava da água, ficava lisa por conta do lodo. Os rapazes depositaram primeiro as madeiras que serão utilizadas na construção do rancho, seguido do peixe do almoço, umas duas ou três cavalas recém pescadas, que serão assadas com carvão depositado em um buraco cavado na areia da praia. Para a sobremesa, embarcaram um saco de mangas. Quatro quilos de farinha complementariam a refeição.

A tripulação, vendo Pai Sival, os dois santeiros e a mim, diziam que para alimentar aquele tanto de homem precisaria de mais peixe. Os comentários eram em tom de brincadeira e assim eram considerados. Após algumas discussões, as imagens foram embarcadas, sendo carregadas, cada uma, por duas ou três pessoas. Tudo teve que ser feito com bastante habilidade e rapidez. A ponte do trapiche acabava submersa pela água, repleta de lodo e escorregadia.

A travessia foi feita em uma canoa relativamente grande, cabendo aproximadamente 60 pessoas. Na hora do transporte para o veículo marítimo, os pescadores e trabalhadores de prefeitura notaram que a mão de Toia Jarina e de Zé Raimundo estavam rachadas, avisando que já se encontravam assim antes de entrarem na canoa. Apesar de nossa aposta, ao menos a minha e de Pai Sival, de que não caberiam todos: a orixá, os encantados e a tripulação, somando-se as madeiras para a construção do rancho, um carrinho de mão para auxiliar na locomoção dos objetos pesados, tudo foi acomodado no veículo. Os mais desajeitados para subirem na canoa foram o Santeiro e eu, molhando as bermudas e roupas de baixo, embora já estivéssemos avisados que isso aconteceria. Embarquei um pouco atrapalhado, como de costume, e pela falta de espaço livre na canoa mandaram-me segurar na imagem da encantada Tóia Jarina para conseguir subir no barco. Foi o que fiz, mas quando dei por conta, havia me apoiado nos seios da encantada, logo virando piada.

— Não nos peito dela, pode não!

— Ainda trouxemos um tarado.

Às 8h24min estávamos com os dois motores da canoa-rabeta funcionando e seguindo para a praia do Castelo, fazendo um trajeto de aproximadamente doze quilômetros. Durante o percurso os tripulantes comentavam a posição dos peixes pelo mar, enquanto passávamos pelos currais e armadilhas para o pescado, logo os homens diziam qual tipo de animal estava ali. Margeamos, no caminho, a residência de alemães adeptos do nudismo. É um casarão bem conhecido em Pirabas e isolado em uma ilha, essa presença estrangeira já gerou diversas divergências entre eles e a população de Pirabas, rendendo também algumas matérias de jornal. Um dos tripulantes apontou para o alemão que estava varrendo o chão. Como eles passam

sempre por ali, comentam de outros momentos, além de ressaltar a brancura da cor e da nudez do estrangeiro.

Anaíza Vergolino-Henry (2008) conta que alguns moradores de Pirabas acreditavam que os alemães haviam quebrado a pedra do Rei Sabá, talvez por não gostarem da movimentação que o encantado e a sua pedra trazem para as vizinhanças insulares. Para os propósitos do capítulo e da tese, não interessa saber se já houve depredações na pedra do Rei Sabá e conseqüentemente, aos seu assentamento-monumento. Sabemos que o racismo que reveste o ódio contra as expressões das populações negras e indígenas não é nenhuma novidade, sendo inclusive um elemento estruturador da sociedade brasileira. Entretanto, como veremos adiante, o respeito aos encantados e o reconhecimento de seu território e agência no mundo é requisito para a boa convivência e morada em Pirabas. Imagino que os elementos que ameaçam os “patrimônios do fundo”, para utilizarmos a expressão de Pantoja da Silva (2019), são externos, tanto de nacionalidade, quanto de costume e religião. Ou são os estrangeiros ou são os evangélicos, os “crentes” que desrespeitam os encantados. Isso demonstra um desconhecimento, ou não reconhecimento, da ética envolvida no processo de relação com a encantaria – o estrangeiro, por não fazer parte de sua convivência cotidiana, e os evangélicos por terem rompido com essa tradição.

Aproveitei o momento de nossa travessia para conversar com Pai Sival. Perguntei a razão dele e de Mãe Rita terem aumentado para 107 os anos de festividade para Rei Sabá, pois no ano anterior foi anunciado que aquela seria 76ª edição. Segundo o pai de santo aconteceu um erro de comunicação com a prefeitura, embora ele tivesse repassado a data correta.

— De onde vem a datação?

— Vem dos antigos.

Tanto Pai Sival quanto Santeiro estão usando guias. Pai Sival apresenta guias de contas negras e grandes. O Santeiro expõe guias azuis, junto a outras de diversas cores, com um dente de algum animal e outros apetrechos na ponta. O uso dessas guias não é fortuito. Ir até a pedra do Rei Sabá é sempre uma aventura, não necessariamente pelo perigo sempre existente ao singrar as águas fluviais-marítimas, mas por razão de se estar visitando um território com um dono, portanto, sendo toda a região a sua morada e encantaria, embora divida esse território com outros seres. Além do mais, a travessia tem como objetivo alterar a configuração dos assentamentos-monumentos da Praia da Fortaleza, na Ponta do Castelo, e conforme veremos, isso exige cuidados e práticas específicas. As guias dos dois pais de santo reforçam a proteção necessária para a travessia e a conclusão de seus objetivos.

A viagem durou aproximadamente uma hora, embalada no remanso, como eles falaram, tranquila, tão tranquila que desembarcamos próximo da pedra do Rei Sabá, facilitando um pouco a vida deles que carregariam as imagens por cima das superfícies rochosas, calcárias e pontiagudas. Na região da Praia da Fortaleza, não há nenhum trapiche. Portanto, o barco é ancorado no mais raso possível, para que se possa sair da embarcação pisando no chão, sem demandar o nado.

Ajudamos o desembarque das imagens, ainda na praia, onde a faixa de areia permitia o auxílio de quem não possui a técnica de pisar com firmeza e agilidade entre as formações rochosas, alocadas ao redor da pedra do Rei Sabá. Em cima de uma espécie de carrinho de mão, os homens levaram Jarina e Zé Raimundo. Cabocla Mariana foi carregada pelos braços de dois ou três deles, a se revezarem. Iemanjá foi buscada por último. A subida das imagens pelas pedras pontiagudas que rodeiam o acesso ao Rei Sabá revela o engajamento que essas pessoas constroem com esse ambiente, deslizando-se com cuidado e agilidade entre as formações calcárias. Essa é umas das maiores dificuldades apontadas entre filhos, filhas, pais e mães de santo, assim como afroreligiosos e visitantes no geral, para participarem da festividade do Rei Sabá. É essa a subida que as pessoas que realizam as suas obrigações, junto a curiosos e outros religiosos, têm de realizar. A pedra do Rei Sabá, compondo-se com os assentamentos-monumentos, está sobre esses calcários maciços que podem se elevar por até dois metros.

Aos poucos, o pessoal reunido transportou e subiu as imagens, colocando cada uma em seu devido lugar. A composição dos assentamentos-monumentos é a seguinte: ao centro, a pedra do Rei Sabá, elevada por um bloco quadrado de concreto, e ao redor, distando alguns metros, estão as imagens, também elevadas, de Cabocla Mariana, Toia Jarina, Zé Raimundo e Iemanjá. Havia ainda vestígios das imagens anteriores. A da Cabocla Mariana, bastante deteriorada e sem os braços, e a de Iemanjá, a mais conservada, permaneceram ali, Santeiro resolveu apenas sobrepô-las pelas novas imagens. Já a de Toia Jarina, só lhe restava pedacinhos dos pés, então com um martelo, Santeiro removeu os indícios da imagem anterior. No caso de Zé Raimundo não restava mais nada, sendo mais fácil, para o Santeiro, renovar e potencializar a sua presença.

Pai Sival achou estranha a opção de Santeiro. De fato, sem nenhuma explicação, desperta alguma estranheza uma imagem diante da outra, como espelhos deformados. Não foi o mesmo artista quem fez as duas versões, além de apresentarem diferenças temporais e de conservação. Pai Zé Pajé, alguns dias depois, confessou que achou muito estranha a forma como as imagens ficaram. Da mesma forma, Pai Pingo de Oxumaré.



Enquanto fazia o seu trabalho, Santeiro revelou o motivo de não ter retirado as imagens mais preservadas, embora apresentassem sinais da ação do tempo e das águas. Quando visitou a Ilha da Fortaleza para avaliar a feitura das novas imagens, viu que reformar sairia muito mais caro, sendo que o próprio Santeiro reformara essas imagens duas vezes anteriormente. Planejou demolir as imagens antigas, sendo Cabocla Mariana a primeira que lhe veio em pensamento. Nesse dia, conta Santeiro, não conseguiu dormir de maneira alguma. Por isso deixou ali as imagens do jeito que estavam. Inclusive, na base de concreto onde fica a imagem da bela turca, havia um pano branco com estampa, onde se lia “feliz ano novo”, com pedras escuras em cima, impedindo que o pano voasse. Santeiro o tirou para a instalação da imagem, mas depois deixou tudo do mesmo jeito que havia encontrado. Posteriormente, conversando com Dona Caçula e outras pessoas do tempo de Bosco Moisés e Maria Pajé, a interpretação mais dada é que pelo fato de ter tido um fundamento na construção do assentamento-monumento, não seria simples removê-los dali.

Enquanto se erguiam as imagens e o Santeiro fazia os primeiros trabalhos de cimentar os pés das imagens em sua base, fiquei na sombra do Rei Sabá. Um dos pescadores encontrou uma nota de dois reais dentro da pedra. Assim como moedas. Havia fitinhas brancas e vermelhas e uma camisa azul amarrada na pedra. Pai Sival disse que a camisa é quando a pessoa está doente, então colocam-na lá, pedindo a cura do enfermo. No tempo que fiquei na pedra, vi diversas conchinhas pregadas nela. Uma ou mais cabas apareceram, voando ao nosso redor. Ali ficou bem demarcado que a pedra do Rei Sabá é um verdadeiro ecossistema, tanto ela quanto seu entorno, sendo algo vivo, condizendo com os dizeres das pessoas ao afirmarem ali ser uma região muito forte de encantaria, também com uma energia diferente. Pai Sival pediu ajuda para desatar as fitas no Rei Sabá, para o encantado receber tudo novo e não ficar nada antigo.

Conversei bastante com o Santeiro. De início ele disse que coloca cimento e “estofó” nas imagens, o estofó é um material usado para revestir as cargas de caranguejos e frutas nas feiras. Ele disse que não poderia revelar muito, pois havia um segredo em sua feitura, um fundamento. Ajudei em algumas coisas, buscando água, carregando um saco de massa, uma ou outra vez um balde de tinta. Aproveitei para conversarmos, enquanto ele instalava e depois retocava algumas partes maculadas na viagem.

O artista perguntou se eu tinha vindo de longe. Expliquei a minha trajetória e ele disse que ser pesquisador de umbanda é bom que a gente aprende a reconhecer quem está fazendo as coisas certo. Santeiro contou um pouco de sua história, revelando ter morado mais de dez anos em Ananindeua, região metropolitana de Belém, apesar de ter nascido em Igarapé Açu e hoje morar em Santa Maria, de onde vieram com as imagens.

Santeiro comentou que as pessoas de Belém, no Ver-o-Peso e nas casas de umbanda sabem quem ele é. Alguns mais jovens ou outros esquecidos, vão dizer que não se lembram. Falei da minha pesquisa no terreiro de Pai Álvaro, no Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo. Santeiro conhece o pai de santo, dizendo gostar bastante dele. O artista está com 68 anos, logo completará 69, embora não aparente. Um senhor magro, com as pontas dos dedos com curativos, feridas de tanto operarem o cimento, transmitia vivacidade. Eles cimentaram a base, reformaram os braços e as outras partes das imagens que estavam quebradas, sobretudo Toia Jarina e Zé Raimundo. Perguntei se esse Zé Raimundo tinha chapéu. Santeiro assuntou com Pai Sival se a imagem anterior dele tinha, este negou, dizendo que quando alguém sente vontade, ou precisa, diz “olha seu Zé vou levar um chapéu para o senhor lá na sua praia”. Santeiro concordou, por isso nunca coloca chapéu nele. Quando terminou o trabalho, lavando suas feridas na água da praia, disse: “Serviço rústico assim, se colocar luva, máscara, só piora”. Seu Santeiro jogava búzios, cartas, dava passes. Mas tem três anos que suspendeu as forças e se dedica totalmente à fabricação dos santos, que é a fonte da sua renda.

Enquanto isso, Pai Sival estava animado com a possibilidade de realizar as primeiras fotografias das imagens renovadas. No dia 20 de janeiro, o local estará cheio e será praticamente impossível produzir uma foto sem a presença de alguém. O pai de santo conta que não adianta sair cedo de Pirabas, achando que se chegará antes dos demais, pois sempre são as pessoas de Cuiarana, um vilarejo de Salinas, que chegam antes. Há pelo menos quatro terreiros por lá, segundo Pai Sival. Essa afirmação mostra a atração que é a festividade exerce nas pessoas da região do salgado paraense.

Sob a sombra de uma árvore, sentado nas pedras, enquanto Seu Davi e Santeiro terminavam seus trabalhos, Pai Sival contou sobre a sua relação e a de outros afroreligiosos com a prefeitura. Para ele, o então prefeito, no sentido administrativo, não está fazendo bom trabalho<sup>38</sup>. A cidade está abandonada. Porém, referente ao festejo do Rei Sabá, a situação é outra, encontrando o prefeito solícito, atendendo aos pedidos dos afroreligiosos. Segundo Pai Sival, assim que o prefeito assumiu o cargo, o procurou para enfatizar a importância de valorizar a festa e a celebração. Cabe mencionar que esse prefeito ascendeu ao cargo por ser vice de um político que foi afastado de suas atribuições, já no final de seu mandato. Logo após o vice que assumiu foi eleito nas eleições municipais de 2016.

O prefeito que sofreu o processo de afastamento, segundo Pai Sival e outras pessoas da cidade, fez uma boa administração e o município estava melhor do que atualmente.

---

<sup>38</sup> Atualmente Pirabas tem a sua primeira prefeita, eleita nas eleições municipais de 2020.

Entretanto, na parte da festividade ficava a desejar. Segundo Pai Sival, o orçamento era destinado para as outras atividades que aconteciam na praia no dia do festejo. Gastava-se para trazer banda, árbitro de futebol e outras atividades do tipo. A festa afroreligiosa recebia menos atenção, chegando a não acontecer em dois anos.

Nessa época era Pai Pedrosa quem tomava conta da festividade. Segundo Pai Sival, Pai Pedrosa, nesse período sem investimento, convidava as pessoas para participarem do festejo e quando elas chegavam, não havia o transporte para todos fazerem a travessia e, às vezes, tinham que pagar<sup>39</sup>. Ainda acompanhando Pai Sival, isso manchava a imagem de Pai Pedrosa, afinal era ele quem convidava seus pares. Com o adoecimento de Pai Pedrosa, Pai Sival assumiu a organização da festividade e isso foi mais ou menos na época em que o atual prefeito assumiu o cargo, que se prontificou a cooperar com o povo afro. Nos anos subsequentes Pai Sival mobilizou ofícios pedindo a reforma das imagens, até que em 2019 conseguiu angariar recursos, em conjunto com Mãe Rita e chancelado pela URCAB.

Seu Davi, observando o trabalho feito, comentou que se o sol se mantivesse até às 16 horas — ali era serviço para filhos e netos — pois da última vez que estiveram na ilha, apenas retocaram as imagens. Apontando para a antiga imagem de Zé Raimundo, disse: “olha só como ele ainda tá! E foi com tinta de tecido”. Santeiro disse que firmes mesmo elas só vão estar depois de 24h de seladas, mas acredita que dará tudo certo. Todas as imagens possuem 1 metro e 80 centímetros de altura. São um pouco maiores que as anteriores. Pai Sival comentou que achou os rostos delas mais bonitos que as anteriores. Santeiro comentou da curvatura das costas do Zé Raimundo: “como se fossem as costas de um caboclo trabalhador mesmo”.

Terminado o serviço depois das 13h, seguimos para o rancho da prefeitura em construção, distante um pouco mais de um quilômetro da região da pedra do Rei Sabá. No dia da festividade, o rancho abrigará boa parte do público afroreligioso, assim como pessoas leigas e gente de apoio ao momento da festividade. No caminho, paramos no rancho do ex-prefeito para bebermos água. Enquanto isso, a esposa do ex-prefeito aproveitou para conversar, comentando que havia separado uma roupa para a Cabocla Mariana, que deram de presente para ela, portanto colocaria na nova imagem: “é para ela, vou colocar, depois se vocês quiserem tirar, tiram”. Mal a nova Cabocla Mariana estava instalada em seu território, já existiam pretendentes para lhe presentear.

---

<sup>39</sup> Em todas as festividades que acompanhei, de 2018, 2019 e 2020, não precisei pagar para fazer a travessia, nem os afroreligiosos, turistas e outras pessoas que se interessavam em participar da celebração. Os barcos são bancados pela prefeitura.

Seguimos caminho até as pessoas da prefeitura que nos trouxeram. Ao chegarmos no rancho, ficamos sabendo que só retornaríamos lá para as 19h, pois seria necessário esperar a maré ficar mais calma. Santeiro se encostou num isopor e deitou chateado, teria que pagar R\$ 100,00 a mais para o motorista do frete que trouxe as imagens, havia contratado apenas o turno da manhã e tarde. Os dois aproveitaram o descanso para se banharem no mar, logo recebendo a notícia de que conseguiríamos voltar antes do anoitecer. Os tripulantes discutiram que era possível, pois dava para pegar um remanso (trecho navegável) se seguirmos caminhando uma faixa de areia, seguindo a direção para Pirabas. Alguns diziam que não existia mais esse remanso, mas foi decidido que ele seria procurado.

Com as coisas em cima do carrinho de mão, seguimos andando mais alguns minutos até encontramos o tal do remanso. Nele, o intervalo entre as ondas é suficiente para conseguirmos embarcar. Dois deles vinham na canoa, trazendo-a para perto do local de encontro. O embarque foi agitado, tínhamos que aproveitar o melhor momento. Corremos com as coisas erguidas sobre a cabeça para não as molhar. De primeiro, não consegui embarcar, mas dei a minha chinela e minha mochila para Pai Sival. Cação, forma como chamavam um dos homens, disse para eu subir pela perna dele, que deu apoio. As ondas eram de remanso, mas ainda sim atingiam a embarcação de maneira bem forte. Santeiro sentou no chão da canoa, após passar por dificuldade para embarcar.

O restante da viagem foi tranquilo, o que é interpretado, geralmente, como um aceite do mundo da encantaria, a visita empreendida e a própria renovação das imagens. Sobre as imagens instaladas e todo o complexo do Rei Sabá, destaco o seguinte. Se antigamente existia apenas a pedra do Rei Sabá, com a construção do monumental e a instalação de outras entidades, foi criado um circuito de atenção para esses seres, que antes por ventura poderiam ser cultuados junto ao encantado, mas sem qualquer tipo de obrigatoriedade. Agora não podem passar sem o mínimo de atenção. O objeto indica que ali está o encantado, por isso o considero como, também, um assentamento. Afrorreligiosas e afrorreligiosos nos direcionam para essa interpretação quando mencionam que essas imagens foram construídas com *fundamento*. Como nos assentamentos no candomblé (RABELO, 2014), essas imagens e a pedra do Rei Sabá não são apenas pedras e imagens, mas a morada dos seres. Talvez possamos extrapolar tal afirmação. Não seriam essas imagens, além de moradas, elas mesmas os próprios seres? Assim, conforme argumentou Roger Sansi no caso do candomblé, um assentamento, mas também os vultos (imagens concretas das entidades), e a própria pedra do Rei Sabá, funcionam como a casa do santo, fixando-o, fazendo-o perdurar em um território específico (SANSI, 2005).

Entretanto, como se sabe, no candomblé os assentamentos operam em uma lógica oposta aos monumentos (SANSI, 2005). O assentamento é uma composição com diversos materiais, requerendo rituais específicos para o seu trato, mantendo assim a sua vitalidade e relação com a filha e o filho de santo. Deve ficar aos cuidados da ialorixá e babalorixá, resguardado dos olhos de outros que não têm nada a ver com a relação do santo com seu filho, ou que pode prejudicá-la. A historicidade do assentamento é formada por essas relações, incluindo a trajetória da própria composição, “No quarto dos santos uma história se tece invisível aos de fora, mas bastante nítida e palpável para os da casa” (RABELO, 2014, p. 207). Sua permanência no mundo depende da existência da pessoa iniciada, portando, quando ela deixa de existir, o assentamento deve ser despachado. Há também casos em que ele é herdado. Já no monumento, suas pedras são pensadas para perdurar, pois “as ideologias originalmente inscritas nos monumentos aspiram à eternidade na sua severa solenidade, que paradoxalmente as condena ao esquecimento” (SANSI, 2005, p. 78).

Além disso, como expõe Emerson Giumbelli (2020), o monumento carrega um regime de historicidade bem específico, em especial no Ocidente, e mesmo que tenha passado por algumas crises, permanece a lógica do monumento, especialmente católico, de se apresentar no espaço de maneira representacional. Como contraponto ao monumento e ao seu regime de historicidade, Sansi pensa o assentamento como uma força viva que fixa memória nas pedras, a partir de um “tempo ritual” (cf. GIUMBELLI, 2020). Embora eu não acredite que Rei Sabá e todos os seres encantados envolvidos estejam fixos e sim, potencializados nesses materiais, ou seja, a lógica parece ser mais a do *ponto de força*, que já abordamos por aqui, do que a do monumento e do assentamento em si. O *ponto de força* intensifica a atuação de entidades, espíritos e encantados.

Ainda sobre a particularidade da pedra do Rei Sabá, podemos recordar de quando Pai Zé Pajé denominou Rei Sabá como um *vodunsi* velho, na intermediação entre ser um *vodum*, ou seja, referente aos principais seres do tambor de mina, ou ser, ou o equivalente a um pai de santo. Em Nunes Pereira (1979), Sérgio Ferretti (2009), encontramos as relações entre voduns e suas pedras e assentamentos, e em Mundicarmo Ferretti (2000) e Martina Ahlert (2021) encontramos as pedras relacionadas, também, com seres encantados. Como já acompanhamos no terreiro de Mãe Rita, as pedras que assentam e intensificam a ação de uma entidade encantada possuem essa potência por diversos motivos, podendo passar por lavagens e *curas*. Entretanto, a situação da pedra do Rei Sabá é diferente. Ela é uma pedra fixa, desde antes ter sido reforçada pela base de concreto. Talvez por isso, seja sempre lembrada e vivenciada

simultaneamente como o próprio Rei Sabá, o seu território, um ponto de sua intensificação e uma espécie de assentamento que jamais o fixa ali, mas o territorializa e intensifica.

### 3.6 A PROCISSÃO, A MISSA PARA SÃO SEBASTIÃO E A GIRA NO CENTRO CULTURAL E DESPORTIVO MARIA PAJÉ

Há uma vontade, por parte de muitos afroreligiosos, de participar das celebrações ao santo mártir da igreja católica. Como no dia de São Sebastião afroreligiosos estão na Ilha da Fortaleza, cultuando Rei Sabá, os afroreligiosos participam de uma missa no dia anterior. Para a igreja católica, é ecumênica por conta da participação da comunidade afro – e aqui, pais e mães de santo tornam-se parte da assistência, não estando no centro das giras, como estão habituados em seus terreiros. Pai Sival e Mãe Rita de Oxóssi participam desse momento, com as suas comunidades de terreiro. Dia 19 de janeiro é, também, a festa da Cabocla Mariana no terreiro de Pai Zé Pajé, o impossibilitando de participar da procissão, da celebração ecumênica e da gira no centro Maria Pajé.

Acompanhei três missas e uma procissão. Em 2018, como ainda estava me situando em Pirabas, consegui acompanhar apenas a chegada da procissão na igreja. Já em 2019, além da missa, participei da procissão, saindo da casa de Mãe Rita de Oxóssi, assim como fui buscar em Boa Vista, vilarejo de Quatipuru, município vizinho de Pirabas, o andor em forma de barquinho de São Sebastião, que fora prometido por Seu Sebastião. Em 2020, a chuva não deu trégua. Esse período é sempre chuvoso no salgado paraense. Contudo, tanto em 2018 e 2019, a chuva não caía forte nos percursos da procissão e na travessia para a Ilha da Fortaleza. Já em 2020, a situação foi diferente, a chuva atrapalhou o percurso da procissão, que, por decisão de Mãe Rita, não aconteceu. Como a procissão não foi executada, pais e mães de santo, assim como seus respectivos filhos de santo e outros afroreligiosos, foram diretamente para a igreja.

A procissão, no formato que conheci, é organizada pela Mãe Rita e Pai Sival, mas também tem a participação e auxílio de outras lideranças. Essa procissão sai da casa da Mãe Rita, passa por algumas ruas centrais de Pirabas e termina na igreja.

Quanto ao formato da missa, embora tenha mudado o executor dela, algo se repetiu nos três anos assistidos. Não houve a eucaristia. Afroreligiosos não puderam comungar, gerando questionamento de Pai Sival, e outras pessoas também. Com a ausência da comunhão, dentro da liturgia católica, o ato não poderia ser considerado como missa. Afroreligiosos que participaram, e antes disso, divulgaram o evento, denominaram-no de missa, assim como divulgações oficiais da própria prefeitura.

Essa celebração, no formato que é vivenciado atualmente desde 2017, começou a acontecer com a mobilização de Pai Sival. Ele nos conta que afrorreligiosos encontram dificuldade em se relacionar com parte da igreja católica, que não aceita as religiões de matrizes africanas enquanto tal, isto é, religião. Em uma missa, ele nos conta, nem os músicos para tocarem os instrumentos vieram. A missa só aconteceu com música por conta de conhecidos, que estavam assistindo, assumirem os instrumentos. Em 2018, a missa foi presidida por um “padre auxiliar”, enquanto em 2019, por um diácono. Que não realizou a comunhão porque foi a ordem dada pelo padre, que naquele momento estava em outra comunidade, pois presidiria uma missa para São Sebastião em outra localidade.

Em 2020 a missa já foi presidida por um padre, que acredito, tenha assumido recentemente, no final do ano anterior. Segundo Pai Sival e Mãe Rita, tem sido uma demanda deles trazer um padre de outra localidade, que faça a missa de acordo com a necessidade da comunidade afrorreligiosa, sem nenhuma discriminação no processo, acontecendo uma missa como uma outra qualquer.

Quanto a missa de 2020, até houve a comunhão. A missa foi dividida entre dois públicos e dois objetivos. O primeiro, o grupo dos seminaristas que estavam encerrando o seu treinamento. O segundo, dos afrorreligiosos. Até então, jamais acompanhei a missa do dia 19 acontecendo desta forma, dividida entre dois ou mais públicos. O seu público esteve bem marcado pelos afrorreligiosos com suas vestes rituais, fios de contas, espadas, ojás (turbantes). Mesmo as pessoas que não apresentam essas marcações, interação, de alguma forma, com os afrorreligiosos. Até mesmo os curiosos. Entretanto, nessa missa dividida entre grupos, ficou bem delimitada uma fronteira. No lado direito, do ângulo do padre, ficaram seminaristas, suas famílias e amigos. Do outro, os afrorreligiosos. No momento da comunhão, nenhum afrorreligioso se levantou. E não houve o momento de “paz de Cristo”, período da missa quando todas as pessoas se erguem e abraçam, em duplas, desejando a paz de Cristo.

Como em 2018 só pude ver a procissão chegar na missa e em 2020 ela não aconteceu, por causa da chuva, trago a descrição da de 2019.

\*\*\*

19 de janeiro de 2019. Aproximadamente às 17h, já estavam reunidos em uma espécie de garagem/galpão, vizinho à casa de Mãe Rita, o seu terreiro, ela mesma, Pai Sival, os terreiros visitantes, um de Águas Lindas (Ananindeua), dentre outros da região metropolitana de Belém e região. Também está presente Coronel Itacy, presidente da URCAB, e Pai Pingo de Oxumaré

e integrantes de sua comunidade de terreiro. A maior parte do terreiro de Mãe Rita está no local, recepcionando os terreiros visitantes. Suas ogãs, a ogã e costureira Do Carmo, a equedi Lara, o filho da mãe de santo, Gabriel, uma criança, já com suas vestes rituais, que inclusive, ao longo do ano, passará por alguns rituais de iniciação no santo.

Aconteceram giras, desde mais cedo. Dentro desse ambiente, sobre uma mesa com uma toalha de tecido branco-prateado, estava a barquinha-andor com São Sebastião ornado de flores. Como já disse, essa barquinha foi buscada em Boa Vista. Acompanhei Mãe Rita, a ogã e costureira Do Carmo e Raiol, quem dirigia o carro de João, irmão de Mãe Rita, para a busca dessa imagem. Durante a visita passamos um período da manhã e da hora do almoço em Boa Vista, com Mãe Rita visitando algumas casas, dentre elas a de um senhor que mora sozinho e que estava muito doente, praticamente cego e com a pele repleta de infecções, vítima de feitiçaria, segundo o diagnóstico dos encantados. Pude acompanhar o tratamento desse senhor, que durou meses, até sua visão ser parcialmente estabelecida. Alguns dos filhos de santo de Mãe Rita são de Boa Vista, assim como o abatazeiro Peroca. Seu terreiro possui muitas relações com a comunidade.

Nesse mesmo dia, após pegarmos a barquinha, procuramos em Capanema tecidos para as roupas das filhas, filhos e da mãe de santo, assim como dos encantados. Também buscamos em uma loja de artigos de umbanda a imagem de um São Sebastião. Estava em falta, no tamanho desejado pela Mãe de Santo, aproximadamente uns 40cm. Buscamos em uma loja de variedades, mas a única imagem que tinha disponível foi considerada mal feita pela mãe de santo: parecia torto. Entretanto, a imagem que agora está na barquinha foi comprada mesmo em Capanema, no mesmo lugar, não foi possível encontrar outra a tempo.

Na proa da barquinha, estavam as guias das pessoas do terreiro. Do lado de São Sebastião, havia uma garrafa de cereser. Atrás desse altazinho colocaram um quadrado de balões brancos e vermelhos. Ainda havia aparelho de som, tocando músicas afroreligiosas e uma mesa com salgadinhos, sucos e refrigerantes para os convidados.

Mãe Rita estava com uma roupa toda branca, com detalhes de pequenos botões vermelhos distribuídos no colo, com um oja vermelho, assim como outros pais e mães de santo estavam usando turbantes das mais variadas cores.

O carro de João estava com uma carroça engatada, junto a um carro de som, havendo um espaço para o locutor se acomodar em pé. Foi nesse aparato de som que Pai Sival anunciou a procissão, que deveria ter saído às 19 horas. Só haveria mais algumas palavras na casa de Mãe Rita e logo todos seguiriam para a igreja em procissão.



Lá dentro, todos se juntaram em círculo. Mãe Rita falou da importância da umbanda e da união: “é como eu sempre digo, na umbanda eu ensino quem sabe menos e aprendo com quem sabe mais”. Agradeceu a presença de todos, do Pai Pingo e do Coronel Itaçu. Este pediu para dar um depoimento. Contou que na época da ditadura militar, quando ele ainda servia, recebera as ordens de prender as pessoas do Festival de Iemanjá<sup>40</sup>, pois haveria pessoas contra o regime por lá. Quando chegou no festival, pensou “como vou prender essas pessoas se elas estão professando a sua fé?”, então percebeu que a sua missão era a de organizar aquilo e fazer com que fosse cada vez maior. Emendou que tornaria aquela festa grande também, muito maior do que ela já era. Afinal, o Festival de Iemanjá começou pequeno e ganhou a envergadura que tem hoje. Mais uma vez, a promessa de um turismo religioso em São João de Pirabas, a partir da umbanda, foi reforçada. Repetiu várias vezes que pretende implementar esse tipo de turismo em Pirabas. Comentou que Mãe Rita e Sival foram lhe procurar para se filiarem à URCAB, e que agora eles representam a instituição em São João de Pirabas. Ainda disse da importância de dar visibilidade para a religião e que existem três tipos de religiões, a de obrigação, que é a de todos eles, que ninguém entra por querer, a que é profissão, como a evangélica, com pastores profissionais, e a de abnegação, como a da Igreja Católica.

Por terem se estendido em suas falas, Mãe Rita emendou dizendo que seria cantado o hino da umbanda para prosseguirem para a procissão. Nesse momento, como em outros, o hino da umbanda é cantado e reverenciado convocando união, tentando ligar os mais diferentes terreiros e nações religiosas em suas diferenças, convergindo nas bandeiras defendidas no hino, como diz um de seus versos: “Levando ao mundo inteiro a bandeira de Oxalá”.

Pai Sival subiu na carroça, convocou a todos para irem caminhando até a Igreja Matriz, acompanhando o carro. O som tocava músicas relacionadas a São Sebastião. No decorrer do caminho, Pai Sival contava a história do santo, seu local de nascimento, sua atividade militar, a fidelidade ao cristianismo e seu martírio e morte por razão de sua fé. Dois filhos de Mãe Rita foram carregando a barquinha, “vestidos de marinheiro” segundo o pessoal do terreiro. Estavam de branco e lenço no dorso: um vermelho e outro verde. Atrás ia Douglas, o pai pequeno e Lara a equede, segurando a bandeira (espada) branca de Oxalá.

---

<sup>40</sup> O Festival de Iemanjá acontece há décadas em Outeiro, entre 7 e 8 de dezembro, época em que geralmente é cultuada Iemanjá na umbanda e mina paraense. Outeiro é região administrativa de Belém, constituída por praias e ilhas. Banhada por água doce, essa festa chegou a ser questionada durante a sua longa história por homenagear Iemanjá em águas doces. Entretanto, muitos afroreligiosos justificam a sua prática afirmando que todas as águas se desembocam no mar, portanto, não seria uma falta de fundamento fazer o festival ali. Acontecendo algo semelhante com o que ocorre em Porto Alegre, na festa de Nossa Senhora dos Navegantes e Iemanjá, no dia 2 de fevereiro em Porto Alegre (cf. ORO; ANJOS, 2009). O Festival de Iemanjá tem sido estudado pelo antropólogo João Simões Cardoso Filho (1999, 2015).

A procissão durou quase 40 minutos (percorrendo uma distância de aproximadamente um quilômetro), indo a passos lentos, acompanhando o carro, enquanto eram entoadas mensagens para São Sebastião e o hino da Umbanda. Fogos (pistolas) foram soltados anunciando a passagem do santo e dos afroreligiosos.

Na igreja matriz todos foram recebidos com músicas de celebração. A missa durou um pouco menos de uma hora. Ela foi celebrada por um diácono, com pessoas selecionadas para ler um trecho da palavra, sendo Pai Sival uma delas. O diácono disse que Deus ali seria celebrado independente de religião, raça e cultura. Ao final, o diácono disse que fez tudo que lhe cabia, seguindo as ordens do padre, que o proibira de distribuir a eucaristia. O diácono perguntou se alguém tinha alguma oração espontânea. Ninguém tinha. Então perguntou se alguma pessoa queria falar algo, antes da missa se encerrar. Falaram o Coronel Itacy e Pai Sival, este reforçou que a comunidade de São João de Pirabas é muito religiosa e é repleta de celebrações a São Sebastião. Isso faz com que os padres sejam muito demandados, sempre faltando um para celebrar a missa para os afroreligiosos. Enfatizou que o Coronel Itacy deverá ajudar a trazer um padre para celebrar a missa do dia 19 de janeiro nos próximos anos.

Como já vimos com o próprio Pai Sival, em 2018 o “padre auxiliar” reforçou que São Sebastião é diferente de Rei Sebastião, sendo este uma figura mais próxima da lenda, que ninguém pode garantir a sua existência ou inexistência, enquanto aquele seria um santo, um personagem histórico. A respeito da divergência entre os dois, a maioria dos afroreligiosos com quem conversei concordam, mas discordam, certamente, dessa consideração que relega ao papel de lenda, como uma personagem de pouca ou quase nenhuma existência, Rei Sabá.

Cabe mencionar que na missa de 2020, o padre (pároco), que assumiu em 2019, reforçou “a presença de nossos irmãos umbandistas”. Afinal, a missa era, além de culto ecumênico, a celebração do fim de treinamento dos seminaristas. O ministrante destacou que o evangelho deve falar “em cada cultura, em cada crença, em cada um de nós, porque um dia, diferente de raça, de cor, de roupa, sei lá, Cristo falou em nossas vidas”. O cerne do argumento do pároco é que o evangelho é perfeito e toca em todas as possibilidades, *todas as culturas*. Portanto, o evangelho não teria divisões nem preconceitos, sendo essas características oriundas da sociedade, ou seja, de aspectos seculares e não divinos: “o evangelho de Jesus Cristo não coloca barreira”.

Houve diversos convites da liderança católica para que afroreligiosos continuassem participando das missas e da vida católica. Ao longo da missa, a diferença entre os dois públicos, o dos seminaristas e seus afins, portanto os *católicos*, e o dos afroreligiosos, ficava mais evidente. Na organização espacial da igreja, sendo cada metade ocupada por determinado

público, na eucaristia, quando nenhum afroreligioso levantou-se para receber a consagração (a coerção para que isso não acontecesse não menos evidente), e na ausência do momento da “paz de Cristo”, quando todos os participantes da missa teriam que se abraçar.

Voltando a 2019, após as mensagens, afroreligiosos se uniram para uma foto diante do púlpito da igreja. Cabe mencionar que todas as missas tiveram a presença de representantes da prefeitura, com secretários do município. Em todas as procissões, missas e giras posteriores assistidas, o momento após a celebração católica é prosseguido de uma espécie de continuação da procissão, mas com uma ruptura, pois se tornará uma gira. São Sebastião em seu andor é carregado pelos afroreligiosos, saindo da igreja e seguindo poucas quadras, até chegar no local onde fica o centro cultural e desportivo Maria Pajé, onde acontece uma gira ao ar livre. Quando chove, a gira é transferida para dentro do próprio prédio.

Arma-se uma gira com os tambores e outros instrumentos de percussão. Em 2019, em especial, Coronel Itacy pediu para que a gira não fosse até meia noite porque Zé Pajé estaria esperando a todos para assistir a festa da Cabocla Mariana em seu terreiro. Desde que a celebração para São Sebastião acontece desta maneira, coincidem a procissão, missa e gira com a festa da turca no terreiro de Pai Zé Pajé.

A gira iniciou com cada pai e mãe de santo puxando um cântico diferente. Mãe Rita recebeu Dona Herondina, que logo pediu espumosa (cerveja). Pai Pingo e outros pais e mães de santo presentes na gira receberam seus guias e encantados. A gira basicamente funciona como nos terreiros. Ao som dos tambores, filhas, filhos, pais e mães de santo *baiam*, entoando os cânticos, recebendo seus guias e encantados, bebendo, fumando, falando com as pessoas participantes. Há uma diferença, aqui são usados equipamentos de amplificação sonora: caixas de som e microfones, por conta da estrutura mais ampla, com mais participantes e terreiros construindo a gira. Destaco um cântico que se repete nesse momento, além de muitos outros referentes a essa festividade:

Rei, Rei, Rei  
 Rei Sebastião  
 Quem desencantar Lençol  
 Põe abaixo o Maranhão

A celebração durou até mais ou menos meia noite, quando Cabocla Mariana na *croá* de Mãe Rita disse que já iria fechar a gira. Tereza Légua, que estava na cabeça de umas das filhas de santo de Mãe Rita, lamentou, dizendo que teria que subir por causa do fechamento da

gira, reforçando o tom festivo, amante da bebida e do fumo da encantada. As entidades foram *subindo* aos poucos, cada uma com um nível de obediência diferente à ordem.

O local onde aconteceu a gira, o centro cultural Maria Pajé, fica na orla da cidade, sendo uma construção ampla e aberta. Ao seu redor estão quiosques de concreto, uma quadra de basquete e uma quadra de futsal ao lado. Possui em um de seus lados, o contíguo à rua, pinturas evocando a pedra do Rei Sabá, as praias ao redor da cidade e os monumentos às entidades que foram construídos no entorno do Rei Sabá. As artes são assinadas por “Adriano Artes”. Ele é o mesmo artista que assina algumas outras pinturas em paredes que encontrei na cidade, como parte dos desenhos das paredes do terreiro de Pai Zé Pajé.

Maria Pajé, como já mencionei, deu o nome ao centro cultural, foi uma importante liderança religiosa de pena e maracá de Pirabas e auxiliou o prefeito da época na escolha das entidades que teriam suas imagens construídas, transformadas em monumento na ilha da Fortaleza. Ela é quem dera o fundamento para que a obra fosse feita de acordo com a religião. No centro cultural, há uma placa explicitando um pouco de sua história:

Flaviana Serrão da Silva, ‘Maria Pajé’. Como era conhecida por nossa sociedade. Nasceu em Igarapé Miri, em 24 de janeiro de 1929. Adotou São João de Pirabas como sua pátria. Quando ainda era uma vila de Primavera. Destacou-se como amante da cultura popular. Tendo fundado grupo de marujada de São Benedito. Além de se voltar para outras atividades folclóricas, como o carimbó. Seu trabalho incentivou a juventude a também se interessar pela cultura popular regional, proporcionando a divulgação de São João de Pirabas através das artes. ‘Maria Pajé’ faleceu em 20 de setembro de 2003, em São João de Pirabas, onde permaneceu pelos últimos 42 anos de vida. Empréstimo seu nome a este espaço cultural e desportivo é a homenagem post mortem que a sociedade lhe presta, em reconhecimento ao seu amor pelo município. (Centro Cultural Maria Pajé, 2019).

A procissão, a missa e a gira são conectadas pela própria presença afroreligiosa. Quanto a quantidade de terreiros, fui auxiliado por Pai Sival e Mãe Rita nessa contagem, e em atividade, temos cinco terreiros, mas acredito que o número seja muito maior se consideramos as pessoas que possuem congás em suas casas e satisfazem determinados círculos religiosos, como Dona Oneide, umas de minhas interlocutoras, que atende aflitos e doentes com rezas a partir da inspiração dos encantados.

A participação da encantaria na vida católica sugere que há uma convivência conflitiva entre essas religiões. Esse conflito geralmente é velado, embora em ocasiões rituais, quando há um compartilhamento de espaço, esse embate se revele, especialmente quando o controle da liturgia é católico, conforme acabamos de acompanhar nas missas descritas. Tudo isso parece estar conectado pela mesma lógica da presença do Belzebu do Pai Zé Pajé em seu terreiro e de diversos elementos que embaralham a moralidade cristã. Portanto, estamos longe de uma

operação de sincretismo e muito mais próximos de uma dinamicidade própria desenvolvida pelas religiões afro e a encantaria. Esse procedimento, como acompanhamos, nos foi mostrado pelo Pai Sival no tópico “Rei Sabá narrado”.

### 3.7 FESTIVAL AFRRRELIGIOSO REI SABÁ

Para participar do festival é necessário acordar muito cedo, praticamente de madrugada. Ao menos se a pessoa quiser ir nos barcos ofertados pela prefeitura que levam a comunidade afrorreligiosa. É por essa razão que Pai Sival e Mãe Rita organizam para que o toque de tambor na Maria Pajé não termine depois da meia noite. Muitos dos pais e mães de santo são idosos e há a preocupação do repouso adequado. Esse cuidado e apreensão surgem em outros momentos, tais como no embarque e desembarque para o festejo e na subida entre as pedras pontiagudas de formação pirabas, para se ter acesso aos assentamentos-monumentos. As filhas e filhos de santo de Mãe Rita praticamente não dormem, atribulados com diversas atividades até o dia raiar. Só descansam mesmo após o festejo para Rei Sabá, assim como aqueles que os acompanham.

Além disso, deve-se respeitar a tábua de marés, sendo necessário esperar os melhores momentos para que as embarcações possam deslizar sem maiores perigos nas águas fluviaismarítimas. Os barcos maiores só podem passar durante determinados horários, já as canoas e outros tipos de veículos menores possuem maior liberdade. Resumidamente o festejo inicia com a travessia das pessoas para a Ilha da Fortaleza. Os quiosques da prefeitura e de outras pessoas, como o Cláudio, ex-prefeito e presidente da colônia dos pescadores, e dos poucos moradores da ilha já estão construídos e mantidos para abrigar as centenas de pessoas que vão para a praia. Sem esse apoio, não há onde se resguardar do sol. Toda uma estrutura de comércio é montada, com venda de água, bebidas alcóolicas e comidas.

A prefeitura monta em sua barraca uma cozinha para servir o almoço dos afrorreligiosos. Também são atravessadas motocicletas, o serviço de mototáxi funciona durante toda a festividade, levando as pessoas da parte da ilha onde acontecem as festas com bandas de carimbó e outras músicas populares paraenses, até a ponta do Castelo, a praia do Castelo, região da pedra do Rei Sabá, percorrendo uma distância aproximada de três quilômetros.

Seguirei a mesma estrutura narrativa, focando em 2019, mas complementando com o festejo de 2018 e 2020. Os de 2018 e 2019 aconteceram de formas semelhantes, o clima, apesar de chuvoso, se sustentou, e as atividades ocorreram sem maiores empecilhos. Em 2020 a situação foi diferente. Choveu durante todo o festejo, apenas com pequenas pausas. Tivemos

que nos abrigar já próximos da pedra do Rei Sabá. Foram improvisados abrigos debaixo de lonas de plástico, mas a maioria ficou no descampado sofrendo com a força da chuva, que vinha em pingos fortes e cortantes, acompanhados do vento. A situação climática atrasou a TV Liberal, que cobriu o evento nos anos anteriores. Quando a televisão chegou, já estávamos todos nos quiosques da prefeitura. Mãe Rita e outros afroreligiosos voltaram para a pedra do encantado para atenderem aos jornalistas.

O embarque acontece no trapiche da Princomar, quando não ocorre em um outro, vizinho àquele. A estrutura não é feita para quem despossui a perícia e agilidade dos pescadores e outros/outras experientes do mar. Todo ano há relatos da dificuldade de pais, mães, filhos e filhas de santo em embarcar. Geralmente os veículos ficam atracados nas colunas do trapiche e a pessoa tem que se equilibrar, saltando para a embarcação, às vezes sendo auxiliado por quem já se encontra por lá. Ou se usa escadas amarradas na embarcação, acompanhando o movimento inconstante das águas. Já o desembarque, nas proximidades da Ilha da Fortaleza, quase sempre se dá pelo uso de um barco menor, que leva por partes os tripulantes até próximo da praia, quando se pula em águas rasas. As embarcações utilizadas para atravessar afroreligiosos são maiores, possuem cabine da navegação e transportam aproximadamente cinquenta pessoas, junto com os tambores, isopores, comidas e outros utensílios essenciais para o bom andamento do festejo. Por esta razão, necessitam do auxílio de uma embarcação menor para o acesso à ilha.

### 3.8 107º FESTIVAL AFRORELIGIOSO REI SABÁ

Acordei cinco da manhã, mas pelo acúmulo de cansaço e o fato de estar chovendo – choveu bastante, durante toda madrugada – fiquei na casa onde estou hospedado, até 6 da manhã. Quando a situação melhorou, fomos para a beira, encontrando Mãe Rita e suas filhas e filhos de santo na rampa da Princomar. Ela pediu a um de seus filhos para nos deixar no local onde seria o embarque, que era no trapiche da Princomar, sendo necessário acessá-lo pela fábrica. O caminho era de uma ponte de madeira, com algumas madeiras meio soltas. Já estavam os pais e mães de santo, assim como seus filhos que participaram da missa, procissão e gira no dia anterior, acompanhados de Itacy. A ogã de Mãe Rita, Do Carmo, o abatazeiro Peroca, Douglas, o pai pequeno e muitos outros e outras do terreiro de Mãe Rita se encontravam ali.

Atracados no trapiche, enfileirados, há três barcos. Mãe Rita disse que atravessaríamos no mesmo barco, guiando onde deveríamos ficar na embarcação. O embarque foi uma aventura por si só. Para entrar dentro do barco tivemos que nos apoiar em uma madeira do trapiche e

depois pisar na beirada da proa, logo após esse passo, encontramos um piso liso. Depois de embarcarmos ficamos sabendo que Mãe Rita iria em outro barco. Tivemos, portanto, que trocar de barco, passando por igual dificuldade. Às 7h28, mais ou menos, já estávamos todos embarcados, Mãe Rita, Pai Sival, Itacy, os outros terreiros participantes, junto com os tambores. A viagem durou um pouco mais de uma hora. Foi acompanhada com cânticos para Rei Sebastião e Iemanjá – quem puxava cânticos para a rainha do mar era Itacy.

Ao atracamos próximos da Ilha da Fortaleza, aguardamos alguns bons minutos o barco para nos levar até a praia. O veículo que veio era uma canoa com motor (rabeta), cabendo em média 20 pessoas, sendo realizada várias viagens. Descemos próximo do rancho do Cláudio. Algumas pessoas foram para lá, tomaram café e merendaram. Itacy pediu para todas as pessoas de santo se juntarem e tirar uma “fotografia oficial”. Além dos próprios afrorreligiosos, muitos com seus celulares, havia a companhia do fotógrafo Daniel e Thayanne Tavares, minha companheira, antropóloga e fotógrafa. Ela assistiu aos festejos de 2018, 2019 e 2020, produzindo fotografias e material audiovisual que cooperaram para a produção dessa etnografia<sup>41</sup>.

Itacy mediou algum diálogo entre os terreiros e a prefeitura. Como é característico de sua atuação no cenário afro-paraense, nem de longe sendo uma unanimidade, o coronel tem uma vontade de protagonizar, também, o festejo para Rei Sabá, junto com o Festival de Iemanjá. Disse que conversou com o prefeito, tendo firmado um contrato com ele, garantindo que seria construída uma estrada de asfalto por detrás da pedra do Rei Sabá, na parte onde há uma duna, para facilitar o acesso aos assentamentos-monumentos. Também colocaria uma imagem de quatro metros de altura de Iemanjá, pois assim atrairia quem fosse celebrar Iemanjá em Salinas. No lugar de ir para a cidade vizinha, esses afrorreligiosos iriam para Pirabas, por conta dessa grande imagem. Segundo Itacy, essas modificações seriam para melhorar o acesso por conta do povo de santo, “o nosso povo”, ser um povo idoso e doente.

Acredito ser impossível fazer essas modificações, levando em consideração que a região quase toda é constituída por sítios paleontológicos.

Caminhamos para a Pedra do Rei Sabá, até a Ponta do Castelo. Os filhos do Templo de Umbanda Oxóssi e Mamãe Oxum, assim como o abatazeiro Ivan, convidado de Pai Zé Pajé de Belém para bater o tambor na gira na praia, carregaram os instrumentos. A barquinha com São Sebastião foi levada pelos filhos de santo, logo estaria aos pés da pedra de Rei Sabá, quando

---

<sup>41</sup> Apresentamos um ensaio fotográfico (contribuí, obviamente, apenas com um pequeno texto), resultado desse encontro, na XIII RAM. O ensaio foi publicado na *Revista Amazônica* (cf. FREITAS; VERAS, 2020).

o santo encontrará o rei, somado a isso oferendas, alguidares com frutas variadas e garrafas de bebida.

Já na ponta do Castelo, a subida é lenta para não nos cortarmos nas pontas afiadas. Aos poucos, as pessoas contornam e escalam as formações rochosas, alcançando a pedra do Rei Sabá. Deixam suas oferendas e presentes, não só no rei encantado, que apesar de sua centralidade na celebração, divide as atenções com Iemanjá, Cabocla Mariana, Toia Jarina e Zé Raimundo.

Alguém tinha se adiantado, colocando uma guia de contas finas na ponta da pedra do Rei Sabá, assim como uma espada vermelha. Havia ao seu redor todo tipo de oferenda-bebida: garrafas de cachaça tatuzinho e 51, vinhos. Na Cabocla Mariana estava uma roupa, que acredito ter sido colocada por alguém ligado ao Cláudio, conforme tinham nos avisado há poucos dias. A roupa era um blusão branco e uma saia vermelha com detalhes florais. Ao redor da pedra do Rei Sabá, um homem já meio ébrio, que acompanhou algumas pessoas fazerem suas oferendas, pegou uma garrafa pela metade de cachaça: “próximo ano eu trago uma garrafa para o senhor”. Essa forma de se relacionar com o encantado é bem comum, que se for pautada no respeito, no pedido e no cumprimento da promessa, não trará nenhum prejuízo, podendo até trazer benefícios para quem traçou esse contrato com o encantado.

Há a presença de festeiros e turistas, que vestiam roupas comuns ou de saída de praia: o que implica na não participação do culto ao Rei Sabá, pois ao menos pelo que ouvi de Pai Sival e Mãe Rita, não se deve ir vestido como se estivesse indo tomar banho, principalmente na pedra do Rei Sabá. As roupas têm que demonstrar certa reverência, e quem for do *santo* deve estar em vestes rituais. Esse público fica misturado ao povo de santo, que facilmente é identificado, como vimos, pelas suas vestes rituais. Se distinguem na passagem, da mesma forma, por causa dos tambores, sempre próximos, e as oferendas destinadas ao Rei Sabá. Entretanto essas fronteiras podem se diluir. Há todo um público de jovens LGBTQI+ e com outras identificações, que costumam assistir aos festejos nos terreiros de Mãe Rita e Pai Zé, e, principalmente, frequentar o festejo do Rei Sabá. Algumas dessas pessoas participam ativamente das atividades, conforme acompanharemos no capítulo 4.

De qualquer maneira, o público leigo vai para o festejo com roupas comuns, participando das atividades ditas profanas, isso não os impede de fazerem oferendas para Rei Sabá e outras entidades. Da mesma forma, o público no geral, apesar dessas divisões estabelecidas entre as atividades religiosas e profanas, parece romper com essas divisões. Cabe reforçar que a palavra profano é utilizada por algumas pessoas afroreligiosas para denominar esses eventos que são organizados pela prefeitura para atrair público para o festejo do Rei Sabá.



Na prática, pelo que pude aprender com as falas de Pai Sival, Mãe Rita, Pai Zé e Pai Pingo, essas fronteiras são estabelecidas apenas no quesito respeito, existindo um apelo para que exista uma boa relação com o momento do festejo encantado, dentro de um bom senso minimamente estabelecido. Via de regra, a diversão é para os encantados: com suas danças, bebidas e oferendas, mas ela é partilhada. Aqui, as reflexões de Els Lagrou (2006) sobre o poder do riso nas narrativas kaxinawa, calcadas nas experiências kaxinawa e em diálogo com a teoria sobre o carnavalesco de Bakhtin, nos trazem alguma potência para pensar o festejo do Rei Sabá e as festas com encantados. No capítulo 4, acompanharemos o festejar com os encantados, mas para essa situação, vale o dito de Lagrou (2006, p. 63): “Os corpos em festa participam de um corpo maior e são, eles mesmos, divíduos em vez de indivíduos, são corpos permeáveis, partíveis – enfatiza-se a relação entre corpos e entre o corpo e o mundo”. Nesse festejo-corpo, pessoas leigas e da religião, junto a seres encantados, fazem parte de uma permeabilidade potente.

Sobre as roupas rituais, Mãe Rita estava com um vestido azul clarinho de bolinhas brancas e enfeites de flores. Com a mesma estampa e tecido, foi preparado o seu turbante. Os demais estavam predominantemente vestidos de branco. Lara, a equedi, tinha um turbante verde na cabeça. Ednelson estava com uma espécie de bata branca, com uma calça verde estampada, lembrando folhagens, reforçando o seu vínculo com os caboclos e encantados da mata, junto com Oxóssi. Douglas, pai pequeno, tinha uma roupa bem diferente: calça e blusa de mesmo tecido, de cores claras e com estampa, lembrando grafismos. Com uma faixa verde na cintura e na cabeça. Pai Sival estava com sua roupa já tradicionalmente conhecida nos festejos, sempre de amarelo.

Encontrei Pai Sival juntando as garrafas de bebidas já vazias, e outros resíduos. As garrafas que ainda resguardavam algum líquido, despejava em cima da pedra. Juntou tudo e colocou em uma sacola plástica para descartar posteriormente. O ato de derramar bebida na pedra do Rei Sabá é muito repetido, por vários afrorreligiosos e leigos. Em 2020, acompanhei Dona Caçula derramar vinho na pedra do rei, pedindo por muitas bênçãos.

Depois, na hora da gira na praia, uma filha de santo de um terreiro vindo de Belém perguntou o que seria feito com o “o lixo que foi jogado na areia da praia”. Pai Sival respondeu que depois da gira tudo seria recolhido. O pai de santo já estava preocupado com esse tipo de pergunta, durante os anos que acompanhei a festividade o secretário do meio ambiente coordenou o festejo, mesmo que enviando funcionários desse setor da prefeitura. Essas ações explicitam como os terreiros de Pirabas estão tendo que se conectar aos discursos ecológicos empreendidos por diversos agentes que perpassam o poder público, as políticas a nível local e globais. Ari Pedro Oro e José Carlos dos Anjos (2008) defendem que grande parte dos

aforreligiosos estão atentos ao discurso ecológico, dando uma resposta contundente a determinados tipos de militâncias que querem encontrar nessas religiões a responsabilidade pela degradação ambiental por conta das oferendas e sacrifícios religiosos. Nessa esteira, as religiões de matrizes africanas e a encantaria se apresentam como operadoras milenares de uma tradição que se equilibra com a natureza, muito mais do que outras práticas ocidentalizadas. Para os dois antropólogos, essa resposta é equivalente ao que foi denominado algumas vezes de sincretismo enquanto resistência: “Se o processo de composição de mundos comuns dos afro-brasileiros com a ecologia militante for tão bem-sucedida quanto foi a relação com o catolicismo dominante, teremos novamente, em um segmento das camadas populares, uma sofisticada resposta aos poderes dominantes” (ORO; DOS ANJOS, 2009, p. 127).

O cuidado para deixar a praia limpa, após as oferendas para Rei Sabá e outras entidades, agencia-se com a apreciação da beleza enquanto um ordenamento cosmológico e ritual: por exemplo, todo o território de Rei Sabá é ressaltado em sua beleza e encanto. O encantamento de se estar imerso em um território eivado de explosões estéticas faz com que as ações rituais empreendidas ali sejam intensificadas. Uma gira em uma praia encantada é muito mais potente, gerando maiores bênçãos para seus participantes, potencializando e distribuindo axé. Por isso as roupas usadas nesse momento devem ser novas e belas. Mais do que acessória, a vestimenta se agencia com o território, junto com as oferendas e todo o aparato ritual, para que o festejo seja de fato uma geração de axé, que traga para perto o próprio rei encantado e daí por diante. Como vemos, e já apresentamos no primeiro capítulo, a estética não só tem uma ética da relação, como implica em uma política (cósmica) encantada.

Formou-se uma gira na estreita faixa de areia que fica entre a pedra do Rei Sabá e a praia do Castelo. Formada pelas pessoas que fizeram a gira no dia anterior, além de Pai Zé Pajé e seu terreiro. Parte do terreiro de Mãe Rita também esteve na gira, mas Mãe Rita se ausentou por um tempo para ceder uma entrevista, junto a Pai Sival e Itacy. Era a TV Liberal, mais uma vez entrevistando e registrando a festividade. A gira entoava cânticos para Rei Sabá, São Sebastião, Oxóssi, assim como vários encantados e encantadas: Zé Raimundo, o povo de Légua e as princesas turcas.

Após a entrevista, Mãe Rita, junto com Lara e outros filhos e filhas de santo, subiram as formações rochosas para alcançarem a pedra do Rei Sabá, carregando a barquinha com o santo, assim como velas para serem ofertadas para o encantado. Dentro da barquinha havia frutas. Aos poucos, todo o terreiro de Mãe Rita surgiu para vivenciar o momento. As filhas e os filhos de santo, assim como Mãe Rita, tocaram na pedra, fizeram seus pedidos e orações.

Depois Mãe Rita foi até Cabocla Mariana e Toia Jarina. Terminadas suas obrigações, desceu para participar da gira que ainda acontecia na praia.

Ao chegar na gira, quem estava ao centro, coordenando-a, era Zé Raimundo na *croa* de Pai Zé Pajé. Usava chapéu de coro característico, calça amarela, blusa vermelha de estampa, que logo seria retirada, guias no pescoço e toalhinha na mão. Fiquei observando a gira e perguntei para alguém se ali não era Zé Raimundo. O encantado me encarou e disse: “quem sabe fica olhando só de longe”. Como esse foi o primeiro momento em que conversei com o Zé Raimundo na *croa* de Pai Zé, pediu que me aproximasse, curioso para saber da minha participação na gira, dizendo ser bom, mesmo, pesquisar. O encantado chegou mais perto e perguntou se eu bebia com ele, cedendo o seu copo de vidro, já pela metade. Foi tão rápido que a sensação era de que não estava bebendo nada, mas depois ouvi de Dona Caçula e outros afroreligiosos que beber com os encantados é partilhar de seu axé.

A gira durou aproximadamente três horas. Aconteceria por mais tempo, mas uma chuva que veio de repente, chicoteando nossos corpos, cegando nossos olhos com tamanha força que vinha dos ventos, encerrou o ritual. Corremos para nos protegermos em qualquer lugar onde a força da água e do vento fosse diminuída. Havia uma lona cobrindo as coisas do terreiro de Mãe Rita. Lara, a equedi, me chamou para ficar por ali, até a chuva diminuir. Pai Sival apanhou um mototáxi. Muitos fizeram o mesmo. Quando a situação amenizou, pudemos andar. Cabocla Mariana na *croa* de Mãe Rita foi de moto, com as filhas gritando para o piloto: “cuidado, não vai derrubar a Dona Mariana”. Uma outra encantada, acompanhando o caminho conosco, disse que queria ir naquele negócio também. Alguém comentou que a moto era parecida com um *uber*, então a encantada disse que queria ir de “ubis”.

Ednelson estava carregando de volta a imagem de São Sebastião, junto de sua barquinha, dividindo o fardo com outros filhos de santo. Em determinado momento da caminhada, recebeu em sua *croa* uma entidade da família de Légua ou Boiadeiro. Logo colocou um chapéu e foi andando conversador, animado. A todo instante encantadas e encantados se faziam presentes, ansiosos para vivenciarem esse momento anual.

Chegamos no rancho da prefeitura prontos para almoçar. Enquanto isso nos ranchos vizinhos as pessoas dançavam ao som de uma banda ao vivo, que executava carimbó e outras músicas tradicionais paraenses. Na cozinha improvisada quem estava distribuindo a comida era uma funcionária da prefeitura, supervisionada pela própria Cabocla Mariana na *croa* de Mãe Rita, apontando quem era do santo, portanto, tinha o direito de consumir a refeição. Como estava com afroreligiosos o tempo inteiro, Cabocla Mariana fez questão de me incluir, junto com quem estava comigo.

Uns dos secretários da prefeitura, que possui alguns barcos em seu poder, nos informou para nos juntarmos, pois o barco sairia em breve. Essa seria apenas uma leva, o terreiro de Mãe Rita ficaria, em sua maioria, na praia. Cabocla Mariana ainda estava no território encantado e a vontade da caruana seria respeitada. Muitas e muitos brincantes persistiriam na Ilha da Fortaleza, aproveitando a festa. Alguns dormiriam pelos ranchos e só voltariam no dia seguinte para a cidade.

Embarcamos junto aos terreiros visitantes e de Pai Zé Pajé, acompanhado de Itacy. Porém esperamos quase uma hora, o piloto estava na festa. O Itacy aproveitou-se do seu capital militar e, ao chamar uma lancha com alguns bombeiros, pediu que o piloto fosse trazido para realizar a travessia, pois ali muitos estavam cansados. A estratégia foi bem-sucedida e a volta demorou um pouco mais de uma hora.

### 3.9 ENCERRAMENTO: (CONTRA)SINCRETISMOS, ASSENTAMENTOS-MONUMENTOS E A INTENSIDADE AFROBRASILEIRA NA COMPOSIÇÃO DA CIDADE

Encerro este capítulo relacionando alguns temas que surgem quando acompanhamos a multiplicidade de Rei Sabá e as atividades rituais referentes a ele. Acompanhamos temas como o sincretismo e a sua contestação; a diferenciação e incompatibilidade entre seres e a forma como se celebra e festeja cada um deles, e de quais artifícios políticos são necessários para articular uma boa relação com tais seres.

Rei Sabá é múltiplo. Não apenas por conta de ser relacionado a outros, tais como D. Sebastião, São Sebastião e Oxóssi. Múltiplo, principalmente, por sua condição de encantado, ser fluido que carrega em seu corpo a transformação em animais, insetos e outras formas encantadas. Da maneira como é vivenciado em São João de Pirabas atualmente, isto é, perpassando não só os anos de 2018 a 2020, mas alguns anos antes, conforme nos mostram interlocutoras e interlocutores, Rei Sabá está inserido em um grande festejo anual, precedido por uma procissão para São Sebastião. Esse complexo expressa como a umbanda, a encantaria, a pajelança, a mina, e em alguns outros anos, o candomblé, marcam e produzem a própria cidade de São João de Pirabas.

Similar a todo grande evento, os seus dias de realização são apenas uma parte do emaranhado de ações necessárias para que ele aconteça. As longas negociações com a prefeitura para conseguir a estrutura dos barcos, os hotéis (há praticamente dois na cidade) para hospedar alguns pais e mães de santo. Os pedidos para que o festejo seja coberto com os serviços

necessários, tais como o corpo de bombeiros, salva-vidas e policiamento – que deve atravessar para a Ilha da Fortaleza – além da peleja para conseguir um andor e santos dignos. Para que o festejo seja possível é traçada uma longa rede de relações, estabelecida entre terreiros, poder público, setores da cultura e economia locais e entidades mais-que-humanas.

A procissão, ao passar pela cidade, conduzindo a comunidade afro-religiosa em suas vestes rituais, entoando cânticos e rezas para São Sebastião, na feita que este é carregado em sua barquinha, singra São João de Pirabas com uma intensidade encantada afro-brasileira. Logo, adentraremos na seara do (contra)sincretismo, surgindo assinalado assim por entendermos que toda relação com o sincretismo já carrega em seu bojo uma força contra ele mesmo. Entretanto, para esse momento é importante nos atermos na lógica do contágio que se relaciona no princípio de participação (BASTIDE 1983), relacionando seres distintos, mas afins de certa maneira. Assim:

Em 20 de janeiro de 1554, quando nasceu d. Sebastião, as ruas de Lisboa se encheram de louvações e agradecimentos a Deus pelo envio de um herdeiro para o reino, poucos dias depois do falecimento de seu pai, o príncipe d. João. Tanto nos púlpitos como nas procissões os portugueses procuravam demonstrar aos céus sua infinita gratidão pela chegada daquele que, mais uma vez, reafirmaria a soberania de Portugal [...] (HERMAN, 2003, p. 17).

Dom Sebastião, que nascia em dia santo, batizado pelo nome do mártir da igreja católica, foi festejado pelo povo português, ansiosos na época em se livrarem da ameaça espanhola ao trono de Portugal e sua independência enquanto reino. Celebrado em procissões, acompanhamos aqui como os ritos católicos passam por uma territorialização que repercute, se colocarmos lado a lado, com a procissão realizada, muitos séculos depois, para São Sebastião em Pirabas: “Organizar a festa é territorializar a multidão na cidade, construir um território, tarefas de uma vontade de poder” (ORO; DOS ANJOS, 2009, p. 29).

A pedra do Rei Sabá já recebia atenção ritual antes da instalação do chamado monumental místico. Entretanto, com as novas imagens dos encantados e de Iemanjá, novos cuidados e modos de entrar em relação com esses seres entraram em cena. Sugeri que essas imagens podem ser vistas como moradas dos seres, de acordo com o que vi e me contaram. O tempo ritual está presente no monumental também por conta da festividade para Rei Sabá. Nesse caso, portanto, não há uma dicotomia entre assentamento (encarnando aqui um tipo de composição de matriz africana que possui agência, vida e historicidade) e monumento. O monumental místico do Rei Sabá não está fadado ao esquecimento pois afro umbandistas se mobilizam e se organizam todo ano para a festividade e outras ações espalhadas ao longo do ano, que pode estar relacionada a algum elemento do monumental especificamente, ou a todo

o território considerado encantado. Por outro lado, o *fundamento* que existe em cada imagem construída ao redor de Rei Sabá não é visível. Ele exerce sua força quando é questionado: lembremos do Santeiro que ao pensar em remover a imagem da Cabocla Mariana, foi confrontada por ela em sonho. O fundamento continua sendo um mistério.

As imagens de Iemanjá, Tóia Jarina, Cabocla Mariana, Zé Raimundo e a própria pedra do Rei Sabá, em suas antropomorfizações, como vimos, são passíveis de serem vestidas, além de usarem outros tipos de adereços. São vivas, no sentido dado por Ingold (2012). Emaranhadas em um complexo de ações, essas imagens ganham roupas, revestindo-se de movimento. O próprio Zé Raimundo, conhecido em giras como um caboclo que baia sempre de chapéu, foi instalado sem esse acessório. Assim, quem desejar ter alguma boa relação com o encantado, poderá lhe levar o querido chapéu, mas também uma garrafa de cachaça e outros tipos de objetos. Funcionando como um tipo de *affordance* (Gibson, 1979 *apud* Ingold 2012), as imagens e a pedra do Rei Sabá convidam para a participação.

A participação, mais do que o sincretismo, é um conceito imprescindível. É a partir dela que a relação com o cristianismo acontece. Ao descrever o rito da lavagem de contas, Roger Bastide (1983) apresenta o princípio que sustenta a participação. Ela “só pode existir entre elementos de antemão ligadas entre si, por pertencerem a uma mesma categoria de realidade, a um mesmo plano do cosmo, a um mesmo registro místico” (BASTIDE, 1983, p. 368). Com isso, partindo da mitologia das princesas turcas, da relação delas com Rei Sabá, do domínio desse encantado entre as águas, assim como o seu compartilhamento de território e substância com Iemanjá, participam de um mesmo território a partir do monumental místico, orixás, encantados e santo (aqui, São Sebastião). No mesmo escrito de Bastide, ele menciona seu estudo sobre o sincretismo (BASTIDE, 1983). Embora já tenha mostrado a partir de qual perspectiva estou articulando esse conceito, a maneira como Bastide (1983) elabora a noção de sincretismo afro-católico nos remete ao que foi descrito acima (sobre as celebrações católicas e a procissão para São Sebastião). Afinal, para Bastide (1983, p. 173), o sincretismo não é a fusão de santos católicos com orixás, mas trata-se de uma “participação do candomblé com a vida da igreja católica”. Nesse sentido, participar da vida católica em uma cidade predominantemente cristã não é simplesmente ser aceito, mas principalmente relacionar o complexo da encantaria e os seus seres com o catolicismo. Portanto, é uma maneira de estendê-los e espalhar os seus territórios. Quando São Sebastião entra na igreja, o encantado amplia o seu reino, por um lado, e por outro, a perspectiva *afro* e encantada, e até mesmo a do catolicismo, “relacionam-se, mas não se confundem” (FERNANDES, 1982, p. 134). Não confundir, conforme já acompanhamos ao longo da tese, é um argumento apresentado por Pai

Sival e essa lógica sustenta que o sincretismo, quando feito e dito pelas pessoas com quem conversei, é mais uma maneira de se fazer, ou seja, um procedimento, do que uma sobreposição de códigos religiosos.

A participação enquanto ética e estética não deixa de ser política, como já expus. Uma política que mobiliza e relaciona distintos seres, pois opera com a sofisticada filosofia e prática *afro* e encantada. Para encerrar, pensemos no sincretismo sugerido nas descrições anteriores e mencionado por Pai Sival como uma resistência africana para perpetuar a sua religião em território colonial. O problema do sincretismo não é, de longe, o seu uso afro-brasileiro, nem tampouco indígena. Concordo com Abdias do Nascimento (2016) quando afirma que o único encontro que mereceu o nome de sincretismo foi aquele entre as próprias culturas africanas entre si, e destas com as culturas e religiões indígenas. Por esta razão, menciono a encantaria, eventualmente, como umas dessas relações que se desenham nesse complexo compósito de pajelança e religiões afro. No mais, quando pensamos na relação afro-católica devem ser explicitadas as violências coloniais e racistas que tencionaram obrigar africanos e seus descendentes a se converterem.

Mas avancemos, isto Pai Sival já nos mostrou. O que torna o sincretismo problemático enquanto discussão acadêmica em um país atravessado pelo racismo e profundas desigualdades sociais, é que ele surge ao lado de outra questão, a da mestiçagem. O sincretismo e a mestiçagem como temas recorrentes nas ciências sociais brasileiras são apresentados como fazendo parte de uma mesma discussão, mas apresentando searas diferentes. O primeiro reconhecido mais como do campo da cultura, e o segundo, da biologia, embora essas diferenças não sejam definidas de forma estanque (GOLDMAN, 2017).

Para Munanga (1999), o sincretismo é o aspecto cultural da ideologia da mestiçagem, que tenta unificar as identidades em uma só nação: unirracial e unicultural, a partir de processos que aniquilam as diferenças. O tom bélico, ao mesmo tempo que apaziguador, que surge no sincretismo, sugere que de fato existe uma batalha (DOS ANJOS, 2017). Enquanto o modelo ideológico unirracial e unicultural apontado por Munanga não só insiste em afirmar a inexistência do racismo no Brasil, como também expressa que todos somos humanos, na medida em que ignora “o genocídio e o etnocídio de todas as diferenças” (MUNANGA, 1999, p. 91).

Todos são humanos aos olhos de Deus. É o que se fala na missa católica. Entretanto, lembremos da missa conjunta entre afroreligiosos e seminaristas em formação. A diferença esteve bem demarcada enquanto realidade social e cosmológica, apresentados na maneira como se organizaram afro-brasileiros e católicos, lado a lado, mas separados em partes desiguais.

Essa imagem evoca a diferença enquanto tal. Se ambos estão no mesmo espaço, em uma igreja, cultuando o mesmo santo, o São Sebastião, ainda assim são outros ao se relacionarem entre si. Isso não é estanque, e há pontos de indiscernibilidade, possíveis de serem pensadas, tais como em alguns momentos em algumas falas, quando um pai ou mãe de santo ao falar Rei Sebastião, acaba vindo antes a alcunha do Santo, corrigindo em sequência: São Sebastião, Rei Sebastião. Como isso aparece e é mobilizado, é o que tentei mostrar aqui.



## 3.10 CADERNO DE IMAGENS 2

Ilustração 7 – Pedra do Rei Sabá no festival afrorreligioso de 2018.



Fonte: Acervo do autor.

Ilustração 8 – Imagem de Iemanjá em 2018.



Fonte: Acervo do autor.



Ilustração 9 – Oferenda para Zé Raimundo em 2018 (a imagem estava destruída).



Fonte: Acervo do autor.

Ilustração 10 – Desembarque da Cabocla Mariana na Praia do Castelo.



Fonte: Acervo do autor.

Ilustração 11 – Santeiro e Pai Sival com Tóia Jarina em 2019.



Fonte: Acervo do autor.

Ilustração 12 – Pai Sival encostado na Pedra do Rei Sabá em 2019.



Fonte: Acervo do autor.



Ilustração 13 – Santeiro e seu irmão instalando Cabocla Mariana em 2019.



Fonte: Acervo do autor.

Ilustração 14 – Instalação do novo Zé Raimundo em 2019.



Fonte: Acervo do autor.



Ilustração 15 – Nova Iemanjá em 2019.



Fonte: Acervo do autor.

Ilustração 16 – Nova imagem de Tóia Jarina em 2019.



Fonte: Acervo do autor.



Ilustração 17 – Procissão de 2019, por Thayanne Tavares.



Fonte: Acervo do autor.

Ilustração 18 – Pedra do Rei Sabá em 20 de janeiro de 2019.



Fonte: Acervo do autor.

Ilustração 19 – Gira na Praia do Castelo de 2019.



Fonte: Acervo do autor.

Ilustração 20 – Gira na Praia do Castelo, com Pai Zé Pajé ao centro, por Thayanne Tavares.



Fonte: Acervo do autor.



Ilustração 21 – Andor de São Sebastião na Praia do Castelo em 2020.



Fonte: Acervo do autor.

#### 4 UMBANDA NA AMAZÔNIA: QUAL UMBANDA, QUAL AMAZÔNIA?

A história da Umbanda é diversa, constituída por narrativas que se enredam e se cruzam. Entretanto, uma dessas narrativas tende a subsumir as histórias de outras umbandas. Segundo essa vertente, a umbanda teria sido fundada por um grupo liderado por Zélio de Moraes, no ano de 1908 no Rio de Janeiro, cabe mencionar que essa narrativa é questionada e rediscutida por Giumbelli (2002).

O grupo era constituído basicamente por homens brancos. Insatisfeitos com os limites do espiritismo kardecista, essas pessoas, oriundas das classes médias em grande medida, bebeu nas denominadas, pejorativamente, macumbas, candomblés e outras religiões de matriz africana, para formar um tipo de doutrina religiosa mais próxima das entidades afro-brasileiras, distanciando-se do espiritismo kardecista, embora quase nunca tenha deixado, de fato, de carregar a bandeira do espiritismo. Suas federações e tendas, geralmente eram nomeadas de Espiritismo de umbanda.

A questão é: quando se fala em umbanda na Amazônia a referência de fundo deveria ser referente a esse modelo de umbanda, que não funciona, evidentemente, nem no contexto do Rio de Janeiro? A resposta parece óbvia e negativa. Contudo, há uma certa aplicação na Amazônia desses modelos desenvolvidos para um outro contexto. Quando essa operação não acontece ao nível da interpretação especializada, ainda há, assim, um desconhecimento, mesmo entre nós, pessoas interessadas na religiosidade afro-brasileira, sobre as diferenças apresentadas pela umbanda na Amazônia. Não estou me referindo a uma questão de identidade regional. A questão é levar em consideração como se configuraram, se territorializaram e se reterritorializam as populações diaspóricas africanas, por vezes indígenas e afroindígenas, no contexto da Amazônia.

Se estamos falando de umbandas distintas, afinal, que umbandas são essas que existem na Amazônia? Não darei conta de toda essa diversidade, nem tenho esse propósito, entretanto, a umbanda que surge na Amazônia, ou pelo menos a que aparece nessa pesquisa, é a umbanda que tem como constituição ontológica as entidades encantadas do fundo (regiões submersas das águas atlânticas e fluviais), possuindo na encantaria das matas e outras geografias um forte processo de territorialização, que sim, se conecta e se potencializa com os processos semelhantes apresentados nas demais umbandas. Para distinguir as umbandas com as quais convivi em São João de Pirabas, assim como na Grande Belém (VERAS, 2021), da umbanda que teve relativo sucesso em homogeneizar a história dessa religião no Brasil, apresentarei a umbanda na Amazônia em contraponto com a umbanda que denominarei de branca. O uso que

faço dessas categorias é diferente do uso feito pelo afrorreligiosos de Pirabas. Uma das pessoas com quem conversei em Pirabas em minha pesquisa exploratória, inclusive, se autointitulava enquanto mãe de santo de um templo de *umbanda branca*. Não aprofundei essa relação, mas sei que, no seu terreiro, Cabocla Mariana tem centralidade, além disso, os encantados, no geral, são vivenciados, o que a diferencia daquilo que estou denominando de *umbanda branca*.

Em nenhum momento, escutei essa narrativa fundadora da *umbanda branca* em campo. Ora, na maior parte do tempo, as pessoas estavam me reforçando a antiguidade das práticas religiosas ligadas à encantaria, a pena e maracá e o lidar com seres encantados. Além disso, sobre a *umbanda*, em contraponto ao discurso dominante dessa *umbanda branca*, acredito estarmos muito mais próximos da crítica a seguir:

Em meados do século 20, quando a perseguição aos terreiros não é mais justificada por lei, houve a cooptação de práticas religiosas negras por uma classe média branca que quer consumir elementos do sagrado africano, ao mesmo tempo que não deixa de ser compreendida como elevada, higienizada e civilizada. A *umbanda*, religião de clara ascendência banto, descendente das “macumbas cariocas”, é eleita para ser apropriada e se tornar bem de consumo da classe média. Ganha um mito de fundação tendo como personagem central um homem branco e, ao longo do século 20, é teorizada por uma série de publicações religiosas que tentam afastá-la da África e aproximá-la de qualquer origem que a embranqueça (NOGUEIRA, 2020, p. 95-96).

Dito isto, não pretendo inserir o meu campo dentro desse referencial histórico, isto é, 137nrijec-lo e 137nrijece-lo em um contexto. Esse movimento histórico não quer explicar a aglomeração da categoria *umbanda* junto a outras religiões afro-amazônicas e da pajelança. A sua contextualização se dá como uma explicitação e apontamento das complexidades e circularidades envolvidas entre essas religiões e a sua relação com contextos sociais mais amplos. Ora, essa relação com contextos sociais mais amplos, inclusive, nesse processo, essas religiões são pensadas enquanto produtoras, também, do que denominamos de social.

Cabe lembrar ainda que o espiritismo acabou por se transformar em uma categoria que engloba quase todas as religiões mediúnicas de matriz africana. Isso se dá, como já apontaram algumas pesquisas seminais no campo do espiritismo, candomblé e *umbanda* e as suas relações (CAMARGO, 1961; CAVALCANTI, 1983; GIUMBELLI, 2010; CAMURÇA, 2017; RABELO, 2014), por conta dessa *umbanda branca* ter se forjado na aproximação, e às vezes distanciamento, com o kardecismo. Há também o maior prestígio que o espiritismo encontrou na sociedade brasileira, espalhando-se nacionalmente. Como estratégia de resistência, alguns afrorreligiosos passavam a se identificar como espíritas, para posteriormente revelarem a sua matriz africana. Há também a questão de que o espiritismo forneceu um certo vocabulário compartilhado entre as religiões de matriz africana, tratando a respeito das entidades, além de

produzir transformações na maneira como se lida com a morte (FERRETTI, S., 2013<sup>a</sup>, 2013b; RABELO, 2014). Em relação ao esforço de moralização que aparece nessa umbanda forjada a partir das federações, congressos e publicações impressas, caminho com a hipótese de Lísias Negrão (1993, p. 116), que considera que “a grande influência moralizadora sobre a umbanda provém do kardecismo” e não necessariamente da penetração desse tipo de material e produção sistematizadora da umbanda.

Denominarei de umbanda branca, portanto, essa umbanda que teve certo sucesso em se difundir nacionalmente, procurando sistematizar, doutrinar condutas e práticas rituais, atingindo outras religiões afro-brasileiras nos mais variados contextos regionais. Na prática, sabemos que aquilo que foi denominado de “espiritismo de umbanda” por Roger Bastide (1971) se desenvolveu no Rio de Janeiro, em Minas Gerais, Rio Grande do Sul, São Paulo e Pernambuco, pelo menos, sendo esse um fenômeno eminentemente urbano, também ligado à ascensão econômica e social, mesmo que condicionada, de famílias e sujeitos negros. Assim, a “*Umbanda* é uma valorização da *macumba* através do espiritismo” (BASTIDE, 1971, p. 439). Sabendo do sucesso da inserção do espiritismo no Brasil, especialmente em meios urbanos, não fica difícil imaginar o quanto o espiritismo, que funciona como essa espécie de linguagem que liga diversas religiões de matriz africana e indígena, tenha facilitado a dispersão da umbanda e o desenvolvimento dela a partir dos diversos contextos locais. Entretanto, ressalto que a estratégia é para distanciar esse discurso da umbanda branca da própria umbanda na Amazônia.

Portanto, essa estratégia analítica não implica em uma negação das semelhanças entre a umbanda que se aproxima desse discurso da umbanda branca e a amazônica, ou até mesmo, de que estas não sejam constituídas pelos mesmos processos históricos. Afinal, embora não seja unanimidade, acredito que de fato são processos oriundos de uma mesma linha, isto é, das cosmologias bantos, iorubás e jejes, que em maior ou menor medida, atravessaram a constituição das mais diversas umbandas. As diferenças não negam as confluências, apenas as ressaltam em sua existência.

Segundo Diana Brown, Zélio e companhia eram dos setores médios da sociedade nacional: “Trabalhavam no comércio, na burocracia governamental, eram oficiais de unidades militares; o grupo incluía também alguns profissionais liberais, jornalistas, professores e advogados, e ainda alguns operários especializados” (BROWN, 1987, p. 11). Essa configuração social revestia, portanto, se somarmos a classe militar, o substrato constituinte dessa umbanda dita moderna, formada nos grandes centros urbanos brasileiros. Mesmo quando não se compra essa narrativa preconizada por Brown (1987), fica subentendido que a umbanda seja essa interação entre kardecismo e religiões de matriz africana, ora afirmando a sua africanidade, ora

negando-a, embranquecendo-a, embora pareça prevalecer a narrativa da nacionalidade brasileira da religião. Ainda que se abandone a história da umbanda como criação única do Rio de Janeiro (ORTIZ, 1978; GIUMBELLI, 2002), permanece o entendimento de que os grupos que formaram a doutrina, as federações e as diretrizes rituais da religião apresentem a configuração citada.

Diana Brown (1987) e Renato Ortiz (1978) apostam na transformação da sociedade brasileira do início do século XX – urbanização, industrialização e conturbados períodos políticos – como aceleradora das mudanças sofridas pela umbanda, desde a sua origem. Essas transformações na religião estão ligadas ao percurso de luta pela liberdade religiosa. Afinal, a perseguição ao que foi denominado de “baixo espiritismo”, empreendida pelo Estado brasileiro, é conhecida, tendo encontrado nos governos de Getúlio Vargas um período de perseguição policial bastante acentuada, embora nas décadas vindouras a situação persista, mesmo que eventualmente se arrefeça. Essa luta pela liberdade religiosa, e a busca por organizações que garantissem direitos aos umbandistas, incentivou a criação de federações, sendo umas das primeiras criadas por religiosos — a União Espírita da Umbanda do Brasil (UEUB). Fundada por Zélio e seus companheiros em 1939, tinha “o objetivo expresso de oferecer proteção contra a ação policial a todos os centros de umbanda a ela filiados” (BROWN, 1987, p. 16). Essa versão, embora repetida em vários espaços acadêmicos e de determinadas umbandas, também encontrou inúmeras problematizações, como a de Giumbelli (2002). Como sabemos, apesar das federações, não eram escassos os relatos de violência policial, ameaças, pedidos de propina dos policiais para oferecerem suposta segurança e daí por diante. Qualquer pesquisa junto a praticantes de religiões de matriz africana encontrará viva essa memória e vivência.

É no período da ditadura militar que, paradoxalmente, algumas federações umbandistas encontram alguma estruturação. Talvez por conta de alguns militares se simpatizarem com a umbanda, ou mesmo serem adeptos, conforme vimos no relato do próprio Coronel Itacy. Foi no período da ditadura militar que a Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará foi fundada (1964). Em abril dessa data, o governo militar que se instalou no Pará, a partir do golpe de estado instalado em todo o Brasil, identificou nas religiões de matriz africana e indígenas foco de desordem. Para resistirem a isso, lideranças religiosas, sendo duas delas Lucival Luz e Manuel Veras (VERGOLINO-HENRY, 1976), convenceram o chefe de polícia, na época, a dar permissão para fundarem uma federação, inspiradas nos moldes das já existentes no Recife e Rio de Janeiro. Entretanto, só seria concedida essa permissão caso a federação conseguisse extinguir toda desordem, isto é, aquilo que o governo ditatorial militar considerava imoral: as liberdades sexuais, o uso de bebidas

alcoólicas – muitas vezes um uso ritual – e todo tipo de atitude que transgredisse essa moral. Ou seja, se a federação higienizasse as características que eram desenhadas, caricatamente, para descreverem negros e indígenas quando praticavam as pajelanças e as religiões de matriz africana.

Portanto, não foi sem coerção e violência que a federação conseguiu autorização para o funcionamento dos terreiros. Ao que se parece, essa foi uma estratégia necessária naquele momento. Havia uma ressalva caso a federação falhasse em sua empreitada: “No caso de não conseguir a criação de um poder capaz de dirimir tais escândalos e desordens, os terreiros, sem exceção alguma, seriam fechados” (VERGOLINO-HENRY, 1976 p. 90). Com a criação da federação no Pará e a denominação do “Espiritismo de Umbanda”, provavelmente se reforçou uma valorização da umbanda em relação aos pajés, curadores e outros experientes da encantaria. No caso do estado vizinho, Maranhão, há relatos de que a pajelança é uma religião negra, atravessada por práticas e cosmologias indígenas. Conta Mundicarmo Ferretti (2011) que o tambor de mina e a umbanda eram menos perseguidos do que a pajelança. Assim, muitos pajés passaram a se denominar de umbandistas, na esperança de terem suas vidas menos importunadas: “a definição de curadores e pajés como umbandistas os transformaria de ‘contraventores penais’ em sacerdotes de uma religião brasileira de classe média e a sua filiação a uma Federação de Umbanda lhes garantiria proteção” (FERRETTI, M, 2011, p. 94).

Embora as federações tenham tentado centralizar normas rituais e dogmatizar, em certo sentido, a religião, essa ação fracassou. “Embranquecer” e “desafricanizar” (BROWN, 1987, ORTIZ, 1978) as religiões de matrizes africanas e apontar esse processo como uma saída mais viável e certa para a umbanda foi umas das tentativas de eixos da classe média branca do Rio de Janeiro, e logo essa tal autodenominada umbanda pura encontrou oposição, centralizada, como aponta Brown (1987), na figura do pai-de-santo negro, autor de diversos livros umbandistas, Tancredo da Silva Pinto. Representando uma oposição ao grupo difundido e reforçado por Zélio, Tancredo evidenciava a herança africana da umbanda, renegada pela umbanda dita pura, que como nos mostrou Emerson Giumbelli (2010), e essa umbanda apresentou-se como uma alternativa ao discurso umbandista dominante que considerava apenas as matrizes europeias ou ocidental.

#### 4.1 AFROUMBANDISTAS E UMBANDA ENCANTADA

Quando se fala em umbanda, ao menos em minhas pesquisas pela Grande Belém e o salgado paraense, não é comum que pais e mães de santo ressaltem que sua religião tem

fundamento e ligação com antigos curadores e pajés. Ou, quando isto não é possível, apontam para um maior conhecimento dos *antigos* em relação ao que é praticado em seus tempos contemporâneos. Também se fala de casas de tradição. A valorização desse saber implica em reconhecer que existia antes da umbanda diversas formas religiosas de matrizes africanas e indígenas, que permaneceram após a popularização da umbanda, mas acabaram por se modificar por força externa, embora muitos tentem permanecer fiéis às suas tradições e preceitos antigos. A valorização desses saberes parece ser formada por um gradiente de composições entre o dom dos pajés e curadores ancestrais, e a iniciação nas casas de tradição, que geralmente estão localizadas, ou são herdeiras, do Maranhão. Podendo surgir nessa geografia religiosa outros estados, como a Bahia, quando se fala dos processos de candombleizicação da mina ou simplesmente na territorialização do candomblé no Pará (CAMPELO, 2008<sup>a</sup>, 2008b, 2014). Como veremos adiante, dom e iniciação não são movimentos opostos, operando como modos de relação que fazem parte de uma mesma lógica.

A umbanda surge enquanto sinônimo, muitas vezes, da pena e maracá, mas também do tambor de mina praticado no Pará, às vezes denominado de mina, mina paraense, ou até mesmo mina nagô, uma espécie de nação encruzilhada que conjuga ancestralidades jeje e nagô. Em 2011, o Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome do governo da presidenta Dilma Rousseff promoveu uma pesquisa em quatro capitais: Belo Horizonte, Belém, Porto Alegre e Recife. Uns dos principais objetivos da pesquisa era cartografar os terreiros dessas cidades. No Pará, a pesquisa abrangeu a região metropolitana, que dialogou com 1.089 espaços afro-brasileiros. As denominações das nações foram as seguintes: Umbanda (533), Tambor de Mina (523), Pena e Maracá (402), Candomblé (190), Nagô (61), Mina de caboclo (42) e Pajelança (10) (BRASIL, 2011).

O Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo, liderado por Pai Álvaro Pizarro, foi uns dos terreiros mapeados. Inclusive, quando conheci a comunidade do terreiro, a pesquisa era uma memória bem recente. Apesar do terreiro ser identificado como Mina Nagô no mapeamento, e Pai Álvaro ter confirmado o mesmo, na maioria das vezes a comunidade se identifica como umbandista (VERAS, 2021). O que não é um problema, principalmente por conta da Mina Nagô ser reconhecida como uma encruzilhada de nações.

Diante disso, quando Pai Zé foi indagado por mim sobre sua nação, ele prontamente respondeu umbanda. Quando perguntei sobre a mina, ele disse: “é, sou umbanda mina”. A mina, religião tão enraizada e importante no Pará e Maranhão, pelo menos para aquele estado, parece surgir entrelaçada com a umbanda. E a umbanda, de qualquer forma, não parece estar longe da mina de uma maneira radical.

Arthur Ramos, em 1934, descrevia a umbanda nas macumbas – bantos – cariocas como sendo empregada para denominar o local de culto, o “feiticeiro ou um sacerdote”, além de outras situações, tais como uma linha da própria macumba, ou uma nação. É quando ele traz um ponto cantado: “ Mineiro – ê, Mineiro – á, Quimbanda boa, Como de Mina não há” (RAMOS, 1940, p. 115). Não estou preocupado com o significado ritual imediato de *mineiro* nesse ponto, mas escutei várias vezes o termo “mineiro” em campo, citado em pontos e doutrinas. Aqui, o mineiro é quem pratica a mina e suas variantes, assim como pode ser uma família de entidades encantadas. Trago esse exemplo para reforçar que em matéria de umbanda na Amazônia se faz imprescindível considerar os processos circulares envolvidos, sendo mais interessante nos atentarmos à relação do que em formas estanques. Isso não desenraiza os aspectos ancestrais dessas religiões, apenas demonstra suas forças e movimentos criativos para permanecerem atuantes ao longo dos séculos em um país que é contra as suas próprias minorias (DOS ANJOS, 2019).

Roger Bastide (1971) classifica a umbanda como uma religião emergente que caminha entre a aproximação e o distanciamento da África, apresentando sempre uma ambiguidade com a sua origem africana. Estruturalmente, ao pensarmos os jogos das federações, tentativas de homogeneizar e sistematizar as diversas umbandas, a observação de Bastide (1971) faz sentido, especialmente quando levamos em consideração que a história da umbanda e a sua relação com o espiritismo e as macumbas bantos é atravessada pela “velha luta racial que passa do mundo terrestre para o mundo sagrado” (BASTIDE, 1971, p. 439). Mas se olharmos para a Umbanda na Amazônia, com exceções óbvias de casas religiosas que se filiam a esse modelo de umbanda às vezes denominada de “pura”, ou umbanda branca, que tenta eliminar muitos aspectos de sua herança africana, encontraremos uma outra relação. Pai Sival, Mãe Rita, Pai Pingo e Pai Zé Pajé, pelo menos, se identificam como *afro* umbandistas. O marcador antes da umbanda não deve ser ignorado.

Um das lições que podemos extrair do processo de sistematização da umbanda e a sua historicização como um culto difundido a partir do Rio de Janeiro e arredores, marcado pela relação dual com a África e ambígua com o espiritismo, é que assim como o espiritismo conseguiu se defender do código penal brasileiro, que o criminalizava desde 1890 (GIUMBELLI, 2002), e driblar o ataque de médicos e da igreja católica, gerando acusações da existência de “baixo” e “falso espiritismo”, a umbanda também conseguiu, relativamente, essa posição, se distanciando de algumas práticas, tais como as denominadas de “macumba”, “feitiçaria”, “magia negra”, “quimbanda” e outras. Contudo, conforme nos mostra Brown (1987), não devemos esquecer que para os olhos da sociedade e do estado brasileiro, em grande



parte a umbanda faz parte das religiões afro-brasileiras, interpretada, portanto, por códigos racistas, que se desdobram, por vezes, em paternalismo. O que de fato persiste na história da umbanda, mesmo que em determinadas circunstâncias ela consiga se desprejar da imagem negativada impressa pelo racismo, entendida muitas vezes como culto africano e bárbaro. Como a umbanda em determinadas situações se apresenta para a sociedade brasileira enquanto religião mais aceitável do que outras religiões de matriz africana, não é impossível que ela tenha sido utilizada, ao menos a palavra, por pajés, pais e mães de santo do tambor de mina, da mina nagô e outras religiões, com intuito de amenizar as perseguições sofridas.

Cabe lembrar que em Belém e região, como conta Anaíza Vergolino-Henry (2008), os terreiros de umbanda ficavam localizados nos bairros mais nobres da cidade, enquanto as casas de batuque (como era denominada, na época, as religiões afro-amazônicas) estavam enraizadas nas periferias e baixadas de Belém e região metropolitana. Nesse processo de identificação, devemos considerar, ao menos ao longo da história da umbanda no Pará, marcadores de raça e classe.

Sobre as categorias feitiçaria, magia negra e quimbanda, elas foram utilizadas por interlocutoras e interlocutores de Pirabas. Quase todos se assumem fazendo parte da linha de cura, focados em vencer demanda e desmanchar *porcaria* e as coisas feitas, mas também não se nega a possibilidade de um filho, filha de santo e pajé desenvolver o outro lado, denominado às vezes de *esquerda*, *quimbanda*, *feitiçaria*. Desfazer certos trabalhos demanda o conhecimento dessas linhas. Algumas dessas pessoas podem simplesmente desenvolver esse lado para reforçarem suas defesas e curas, assim como podem optar por trabalharem nas duas linhas, a da cura e a da feitiçaria. Apesar de gerar comentários, esse tipo de escolha não gera maiores problemas e acusações morais em Pirabas. Devemos lembrar que a Amazônia é atravessada, ao longo da colonização, por uma forte presença católica, e mais recentemente, evangélica, que não hesita em fazer acusações morais às religiões que aqui importam. Acusação parecida sofre a Quimbanda nos mais variados contextos, tais como no Sudeste, Sul e Nordeste brasileiro.

O que faço aqui é uma extrapolação de alguns pontos desenvolvidos por Emerson Giumbelli (2002): um deles, o apontamento de que a centralidade de Zélio na história da umbanda é uma elaboração posterior à década de 1960, mesmo entre umbandistas. Esse protagonismo aparece nas pesquisas de Diana Brown (1987) e Renato Ortiz (1978). Ao constatar que embora a história de Zélio não deva ser menosprezada, Giumbelli (2002) argumenta que é infrutífero buscar nomes fundadores da umbanda, sabendo que ela provavelmente se formou de maneira rizomática. Portanto, a sua formação não está circunscrita

a somente uma região, sabendo que as fundamentações da umbanda estão em diversas nações africanas, amalgamada com algumas práticas católicas e espíritas, que ao se intensificarem em fluxos migratórios para outras regiões, entraram em relação com as religiões enraizadas nesses locais.

No caso da Amazônia a umbanda se relacionou desde sempre com a pena e maracá, a mina e o candomblé. Os fluxos migratórios, ou diásporas, como propõem Jerônimo Silva e Agenor Sarraf (2015), se consideramos a extensão continental do país e suas desigualdades regionais, devem ser levados em consideração. Além disso, quando as pessoas se movem, seus caboclos e encantados vão juntos (SILVA; PACHECO, 2015). O papel desses seres nas relações entre religiões afro de matrizes diferentes, estabelecidas a partir dos fluxos migratórios, ainda está para ser estudado de forma mais sistemática, ainda que possamos afirmar que esses seres agem por mediação, mobilizando suas diplomacias cósmicas. Como mostrei, Cabocla Mariana e outras entidades estão cientes das diferenças entre as nações, fundamentos e práticas dentro do campo afro-brasileiro e encantado, tendo elas mesmas suas opiniões e ações em relação a isso.

Ainda devemos considerar a tentativa da umbanda, sobretudo a umbanda branca, de se diferenciar das outras religiões, acusando-as do uso de bebedeira, libertinagem e desordem, como bem mostra Bastide, essa é de fato uma reação, uma tentativa de respiro em meio a sociedade nacional, que constantemente constrói uma imagem bárbara, libertina e alcoólatra da negritude, a partir de valores morais eurocêntricos. Nos terreiros que frequentei em Pirabas, a bebida fica restrita aos caboclos e encantados, também a usos rituais, em curas e limpezas. Caso a entidade encantada deseje, ela pode oferecer alguma bebida para alguém da assistência. Em festejos é que a bebida circula mais entre os convidados e participantes, ainda assim, há limites, muitas vezes impostos pelas próprias entidades para que os acontecimentos não descarrilhem.

Outras pesquisas já mostraram que a umbanda, ao se difundir pelo resto do Brasil, acaba por não só modificar as religiões que encontra, como também se modifica. Como estou reforçando aqui, essa transitoriedade entre diferentes tipos de religiões se potencializa por conta de seu repositório comum, o *afro*. Quando estamos diante de religiões de matriz indígenas, sendo religião de diversas nações indígenas contemporâneas (como os Tupinambás, Tremembés e outros), tais como a pajelança e a jurema, isso não impede que a relação aconteça de maneiras bem criativas. A nível de exemplo, sobre a jurema e a penetração da umbanda no sertão nordestino, Luiz Assunção (2010) mostra que mesmo com os religiosos se denominando de umbandistas e fundando terreiros e templos de umbanda, permaneceu dentro dessas casas o

culto aos mestres da jurema, acontecendo algo semelhante ao nosso contexto etnográfico, a criação de linhas dentro dos terreiros.

#### 4.2 AMÉFRICA CABANA E ENCANTADA

Dito isto, apresento a ideia de que a encantaria funciona como um *fundo* que figura se relacionando com a pajelança, a umbanda, o tambor de mina e o candomblé. Como exercício de imaginação, podemos lançar mão dos jogos interpretativos de Strathern (2011) e Wagner (2011) a respeito da “reversão figura-fundo”. Assim, podemos desenhar a encantaria como um eixo, enquanto pena e maracá, mina, umbanda e candomblé se alternam em suas perspectivas ao entrar em relação com a encantaria. O que está em jogo aqui é que a minha hipótese desenha essas figuras alternantes em perspectivas sobre um *fundo* um pouco mais sedimentado e enraizado nos territórios amazônicos.

A partir das narrativas, acompanharemos essa hipótese, quando a presença de encantados, lugares de encantaria e formas de lidar e conviver com esses seres e territórios é acionada pelas pessoas de Pirabas com quem conversei. Além disso, há a invocação de uma ancestralidade: os antigos é que sabiam mesmo lidar com esses territórios e seres, nós seguimos o que aprendemos, mas muito foi perdido. Nesse sentido, o que foi dito no primeiro capítulo sobre a ancestralidade ser também uma forma de lidar com o tempo, auxilia no presente argumento. Encantaria, tempo e ancestralidade se cruzam das mais distintas formas.

Suponho que quando presenciamos a encantaria estamos diante de processos complexos, engendrados por relações sociais estabelecidas entre pessoas negras e indígenas das mais variadas origens e culturas, que, não precisaria nem lembrar, estavam submetidas a uma relação colonial com os brancos cristãos. Isso não implica em eliminar as identidades e lutas, de cada lado, dos movimentos negros e indígenas. Pelo contrário, a encantaria parece ser justamente uma elaboração desse encontro, que não deve ser percebido de maneira romantizada, mas ressaltando-se que esses lados estavam de fato construindo novas configurações sociais e cósmicas. Não é por menos que, como já mencionei, Abdias do Nascimento (2016) reivindicava como único sincretismo válido o estabelecido entre negros e indígenas.

A encantaria se apresenta, por um lado, enquanto elaboração complexa de experiências religiosas em territórios indígenas, por outro lado, dentro dos terreiros, com a manifestação de caruanas e outros seres reconhecidos também por culturas indígenas. Esse tipo de confluência

não pode continuar sendo mobilizado por categoria de acusação, por parte do Estado, para deslegitimar a luta legítima de negros e indígenas<sup>42</sup>.

A encantaria é complexa e funciona como um plano de fundo cosmológico e ponte ao mesmo tempo. Essa possibilidade apareceu, mesmo que em menor grau, em minha pesquisa de mestrado (2015) no Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo, em Ananindeua, mas também como possibilidade empírica em Pirabas e arredores. Na pesquisa de Sariza Venancio (2019) sobre umbanda e encantados no Norte do Tocantins, os encantados aparecem como mediadores entre umbanda, pajelança, tambor de mina e terecô, “entre o mundo afro e o mundo indígena”. Por sua fluidez e existência movente, os encantados circulam entre matas, ares, águas doces e salgadas, enfim, entre diversos territórios. Conforme vimos ao longo da tese, assim como no norte do Tocantins, em Pirabas os encantados também “compõem ritos e mitos na umbanda” (VENANCIO, 2019, p. 16). Acompanharemos nos diálogos com interlocutores e interlocutoras que há uma afirmação de uma *essência e raiz* na pena e maracá, na feita que a umbanda e a mina surjam como complementares, ou desdobramentos dessa raiz, embora às vezes surja como sinônima.

De qualquer modo, quando interlocutores dessa pesquisa recebem a pergunta se eles diferenciam a pena e maracá da umbanda, ou umbanda da mina, geralmente a resposta é positiva. Essa diferenciação é fluida e se dá, em parte, pelos modos de iniciação e preparo em cada nação, que apesar de ter referência no dom e na iniciação, vão para além dessas duas possibilidades.

Na pena e maracá, na mina e umbanda no geral, há os caboclos que são considerados *índios*, mas conforme já aprendemos, os caboclos podem ser de diversas origens e etnias (FERRETTI, M., 2000). Às vezes Oxóssi é referenciado como fazendo parte dessa cosmologia, englobando tudo que é referente às florestas e a caça, incluindo aí, povos que constroem nesses espaços seus territórios. Vimos essa aproximação com Pai Sival, que fez analogias entre Rei Sabá – chefe de encantaria – e Oxóssi, que foi denominado simultaneamente como caboclo e orixá. Dito isto, não encontrei em Pirabas algum terreiro ou altar que não elabore alguma relação afro e indígena, nas mais variadas concepções e matrizes. Ora, a umbanda é considerada dentro desse registro da umbanda branca como a religião da mestiçagem, que põe em relação africanos, indígenas e europeus. Portanto, seria a religião que melhor expressa a identidade

---

<sup>42</sup> Cabe ressaltar um laudo (BRASIL, 2014) elaborado para contestar a Terra Indígena dos Boraris e Arapium em Santarém. Nele, o fato do Cacique Odair José mencionar que frequenta tendas que vendem artigos religiosos de umbanda foi citado como uma prova de que naquela terra não existiria mais uma cultura indígena. Esse tipo de estratégia racista do Estado é bem conhecida e se reflete em diversos discursos difundidos pela mídia e outros setores.

nacional. A questão é qual acontecimento social presente no Brasil que não passe por essa elaboração, e é claro, por essa força colonial? Ao se enfatizar, principalmente, a matriz europeia da umbanda, com seu cristianismo e kardecismo, se ressalta a narrativa de que as culturas africanas e afrodescendentes são fracas, no sentido de que se diluem ao entrar em contato com culturas mais “refinadas”, portanto, brancas (GOLDMAN, 2015, 2017; DOS ANJOS, 2017).

Essa argumentação está pautada, ainda, em um modelo aculturativo que embora há muito pareça ter sido superado pelo pensamento antropológico, assombra as análises a respeito da umbanda. Pois se é verdade que o processo de embraquecimento é sempre lembrado quando referenciamos esse tipo de umbanda, ao entrarmos na seara das religiões afro-amazônicas, o protagonismo indígena, com as matrizes e concepções do xamanismo tupinambá (MÉTRAUX, 1979) é constantemente evocado. Não é sem nenhuma significância, como já sugerimos, que a família de caboclos e encantados Tupinambás seja tão importante nessas religiões. Acontece que para a interpretação dessas relações entre religiões indígenas e afro-brasileiras não é incomum surgir outro tipo de argumentação, ainda pautada nessa explicação aculturativa, disfarçada de análise etnográfica. Esse contato, e o “casamento entre deuses indígenas e africanos” elencado por Roger Bastide (2006), são lidos constantemente como uma relação entre duas fraquezas, que ao entrarem em contato, se anulam, ou diminuem as suas potencialidades de ação (GOLDMAN, 2015, 2017; DOS ANJOS, 2017).

Esse tipo de argumento está pautado, ainda, nas teorias racistas sobre mestiçagem e relações étnico-raciais, elencadas por Munanga (1999). Portanto, acredito que falar da encantaria como mediação de diferenças e potencializadora de relações, entre nações indígenas e africanas nas Américas, especialmente na Amazônia, é uma questão de escolha de quem vamos escutar. Essa escolha pode ser pautada em vários aspectos, a minha é por estar realizando pesquisa junto a pessoas que em grande medida se identificam como *afro* umbandistas, que possuem uma *raiz* na pena e maracá.

Nesse aspecto, a Amefricanidade, categoria “político-cultural” mobilizada por Lélia Gonzalez (2020) tem muito a nos ensinar e dizer sobre o tipo de relação que a encantaria engendra na umbanda, na mina e na pajelança:

Para além de seu caráter puramente geográfico, a categoria de amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretção e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos iorubá, banto e ewe-fon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica (GONZALEZ, 2020, p. 135).

Avançando em seu argumento, Lélia Gonzalez (2020, p. 135) inclui na *América* uma descendência, “não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro como a daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo”. Prossegue Lélia (2020, p. 135: “Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o *racismo*, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação”. Diante o exposto, não soa estranho pensar a encantaria como uma elaboração que relaciona essa *América*, para continuarmos no vocabulário analítico de Lélia Gonzalez, frente a forças dominantes. Trago essa categoria para dialogar com a Amazônia mais adiante, quando levanto a hipótese de que o movimento social da Cabanagem (1835-1840) pode fornecer redes de inteligibilidade para pensarmos a encantaria e as religiões afro-amazônicas.

A respeito da encantaria e dos encantados, há diversas divisões e subdivisões, as quais não adentrarei aqui. De qualquer maneira, a encantaria atravessa toda uma gama de seres que possuem a diferença como semelhança. Na encantaria de Mina, os encantados são animais, mas também nobres, que se aproximam dos orixás e voduns, e *caboclos*, correspondendo a todo um espectro étnico-racial cósmico: turcos, codoenses, juremeiros, boiadeiros, baianos, caboclos e indígenas. Sobre as divisões entre os encantados:

Essa categoria pode ainda ser subdividida em encantados que se aproximam dos voduns e encantados cabocos. Os primeiros são chamados nobres gentis nagôs ou senhores de toalha, e correspondem à nobreza europeia de países católicos. Os mais comuns são os nobres portugueses que de alguma forma, tiveram relação com o processo de expansão marítima e colonização do Brasil (LUCA, 2013, p. 1842).

Embora essas nobrezas sejam, evidentemente, interpretadas enquanto europeias, como o próprio Rei Sebastião, não devemos esquecer a equivalência que se faz entre voduns, orixás e esses reis. Rei Sebastião, como conta Pai Zé Pajé, é um vodunsi velho. Para Mãe Rita e Pai Sival, ele está bem correspondido com Oxóssi na umbanda. Uma interlocutora do candomblé, que mora em Pirabas, também me reforçou a confluência entre Rei Sabá e Oxóssi. Embora possamos interpretar a branquitude, ao menos aparente na cor das peles de algumas entidades turcas, marinheiras e outros reis, como o resultado da valorização do branco enquanto status de poder e dominação, como nos mostra Taíssa Tavernard de Luca (2014) em sua tese de doutorado, que dialoga com Maria Aparecida Bento e Zélia Amador de Deus (2008), podemos apresentar outras interpretações, em diálogo com as pessoas e os terreiros.

Esses encantados, mesmo brancos, são intangíveis, apresentando-se como a diferença em sua máxima expressão: não são presenças humanas, possuem suas próprias regras e existências, e muitos deles se transformam em outros seres. A passagem do social para o

cósmico, aqui, não é tão simples. Avançando nesse argumento a encantaria mesma parece ser essa diferença, esse campo de possibilidade que articula diversas experimentações. Além disso, no que concerne aos fluxos entre uma umbanda branca, com seus intelectuais produzindo obras exotéricas de doutrinação e sistematização (BOYER, 1996), há também um contrafluxo menos considerado.

Não podemos esquecer da importância, por exemplo, de Pai Francelino de Shapanan (2006<sup>a</sup>, 2006b). Nascido na Ilha do Marajó, no Pará, Pai Francelino levou o seu tambor de mina e a pajelança para São Paulo, a “encantaria de mina” (PRANDI; SOUZA, 2001) na década de 1980. “Assim os deuses africanos do Daomé aclimatados em São Luís do Maranhão, partindo de Belém do Pará, vieram a se estabelecer em São Paulo” (PRANDI, 1997, p. 119). Falecido em 2007, Pai Francelino foi responsável pela iniciação de grande número de filhos e filhas na encantaria da mina-jeje, espalhando casas dessa matriz. Francelino também foi coordenador do Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-brasileira (INTECAB) em São Paulo.

A encantaria levada por ele e outras e outros é responsável pela diáspora dos encantados no sudeste do Brasil, fazendo que essa encantaria também influencie a umbanda daquela localidade. Refletindo sobre sua atuação em São Paulo, Francelino de Shapanan distingue o caboclo-encantado do caboclo da umbanda “do sul”. Na mina, o encantado só pode aparecer de cada vez em um ritual, não podendo baiar em mais de uma cabeça ao mesmo tempo, ao contrário do que ocorre com o caboclo e outras entidades da umbanda. O encantado caboclo da encantaria é um ser que não passou pela experiência da morte, tendo passado por uma experiência de transformação em determinado momento. Além do mais, ele não é necessariamente ameríndio, nem tampouco brasileiro. Tem diversas nações e nacionalidades. São turcos, portugueses, franceses, italianos, austríacos e daí por diante (FERRETTI, M, 2000; SHAPANAN, 2006<sup>a</sup>, 2006b). Em algumas tradições, sobretudo as de mina-jeje, apesar de terem nacionalidades europeias, os encantados são, no fundo, africanos, de nação tapas-nupes e nagôs (SHAPANAN, 2006<sup>a</sup>, 2006b). Essa complexa relação de povos, nacionalidades e seres é uma das características centrais da encantaria. Agora, ao contrário do modelo dominante da umbanda branca, não encontramos nenhuma teoria de mestiçagem harmônica dentro da encantaria.

Outra marca do encantado é que ele tem estabelecido o seu mito (embora ele se transforme, segue alguma lógica narrativa), sua família e linhagem. Já na umbanda, segundo Pai Francelino de Shapanan, a história da entidade varia mais de acordo com cada filho e filha de santo. Ele também nota a influência da encantaria de mina, chefiada pela Cabocla Mariana em muitos rituais, em São Paulo:

Pela constante presença da Casa das Minas de Tóia Jarina e de sua encantada Cabocla Mariana (que tem a atribuição ritual de administrar a Casa) junto a muitos terreiros de umbanda e candomblé da região metropolitana de São Paulo, observa-se grande influência do tambor-de-mina em várias dessas casas no culto dos caboclos. Muitos procedimentos rituais e concepções antes inexistentes hoje se verificam de maneira bem palpável, como cantigas, posturas, conceitos. Quando abri minha casa em São Paulo há 22 anos, dificilmente se falava em encantado, enquanto hoje em muitas casas se diz “meu encantado”, em vez de “meu caboclo” (SHAPANAN, 2006<sup>a</sup>, p. 321).

Essas diferenças devem ser apontadas. Isso não significa que não possa existir transformações dos corpos umbandistas a partir do contato com essa cosmologia encantada e vice-versa. Estudos mais detalhados desse impacto ainda estão no porvir, certamente será agregado aos movimentos migratórios de paraenses para o sul do Brasil, principalmente Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Em São João de Pirabas se escuta facilmente sobre pessoas que se mudaram para aqueles estados, com intuito de arrumarem empregos e melhorar de vida. No Templo de Umbanda Mamãe Oxum e Oxóssi ouvi o relato de que um paraense estava andando por uma praia em Santa Catarina e se deparou com uma cabana cujo seu interior guardava uma imagem da Cabocla Mariana.

Nesse sentido, gostaria de propor uma hipótese, apoiada numa sugestão já levantada pelo antropólogo Yoshiaki Furuya (1994), quando realizou sua pesquisa de campo entre as religiões afro-brasileiras em Belém. Trata-se de pensar a cabanagem (1835), um movimento social que foi protagonizado pela população negra, indígena e a chamada mestiça, todas elas subjugadas economicamente à elite local. O movimento foi duramente reprimido, não antes de deixar rastros e produzir efeitos na história do Brasil e da Amazônia. Sabendo disso, será que não haveria nenhuma elaboração da cabanagem nas religiões afro-amazônicas? Como se pergunta Furuya (1994, p. 49), “Será que não está anotada na tradição das religiões populares da Amazônia uma ‘visão histórica da cabanagem’? Porque foi esse o meio que o povo teve em mãos”. Como mesmo sugeriu o autor, pensar na relação entre cabanagem e religiões afro-amazônicas, e por consequência, a encantaria, implica em fazer uma leitura da história social e política da Amazônia a partir dessas religiões.

Resumidamente, podemos apontar dois incentivadores das ideias que inflaram a cabanagem, o padre Batista Campos, que tinha terras e escravos, portanto, apresentando uma ideologia que não condizia tanto assim com a sua prática, e o frei Luíz Zagallo, que como escreve o historiador Arthur Ferreira Reis, era um “fanático da Revolução Francesa”, vindo de Caiena, viveu em Cameté e difundiu ideias subversivas junto aos “escravos” (SALLES, 1992). Os antecedentes da Cabanagem, portanto, conjugaram insatisfeitos com a política econômica e centralizadora do Império, que ansiavam por uma independência e federalização do Grão-Pará.



Além dos representantes do clero católico, houve outros estrangeiros que, a partir de seus interesses, difundiam essas ideias combatidas pelo Estado: o francês Henrique Carlos Rhossard e o espanhol Urbano Blas Pardo.

E mais dezenas de líderes populares, muito ativos em Belém, como o negro Manuel Barbeiro, o crioulo liberto de alcunha Patriota, o escravo Joaquim Antônio, incansáveis aliciadores de prosélitos e que manifestavam ousadamente idéias de igualdade social. Na zona rural, além do cafuz Hilário do Itapicuru e do tapuiu Vicente, os mulatos irmãos Eusébio e Benedito, do Acará, deram grande apoio ao comando geral da rebelião” (SALLES, 1992 p. 132).

Conta Vicente Salles que logo as lideranças intelectuais, influenciadas pelas ideias do liberalismo e da Revolução Francesa, desapareceram, depostas ou assassinadas. A cabanagem não foi, portanto, uma revolução simplesmente inflada por essas ideias oriundas da Europa. Quando pegava em armas, eram sempre a população negra, indígena e “cabocla”. A cabanagem começou, marcadamente, com a tomada de Belém em apenas um dia, em um janeiro de 1835. Invadindo o palácio de armas e do Governo, os cabanos assassinaram o então presidente da província, Bernardo Lobo de Sousa, que já praticava uma política repressora, tentando interromper as bases ideológicas do movimento. Uns dos supostos aliados de Batista Campos, que já havia morrido por um acidente – infeccionou-se fazendo a barba –, foi proclamado novo Presidente da Província pelos cabanos, naquele mesmo dia e ano. Era Félix Clemente Antonio Malcher.

Como seus ideários eram muito mais próximos da classe dominante e dos donos de terra, foi eliminado um mês depois de sua posse. Os consequentes líderes que assumiram iam, aos poucos, traindo e desarmando os cabanos, a população negra, indígena e “cabocla”. Os sucessores de Malcher, portanto, apresentavam “tendências despóticas” (SALLES, 1992, p. 132), logo perdendo a ligação com as massas. Como mostra Vicente Salles (1992), o movimento da Cabanagem começou urbano, na cidade de Belém, e se espalhou pelo meio rural, atingindo as bases rurais que estruturavam o estado do Pará. O último governo cabano foi afastado em 1836: “Que aconteceu depois? A Cabanagem alastrou-se e só pode ser considerada extinta em 1840. Quem comandava então? Caboclos e negros que sabiam manter vivo o espírito da luta” (SALLES, 1992, 134).

Essa breve digressão, que resume umas das mais importantes insurreições populares mobilizadas no Brasil, nos fornece, pelo menos, um panorama instigante sobre como negros, indígenas e “caboclos” se mobilizaram para modificar a estrutura dominante na sociedade amazônica. Cabe mencionar, também, que a cabanagem, junto com as comunidades quilombolas, assentaram e fundamentaram o movimento negro organizado no Pará e em todo

o Brasil (NAVEGANTES, 2019). Conforme já mencionamos, a cabanagem atacou as bases que estruturavam o poder.

Faço um exercício de imaginação antropológica para articular a cabanagem com a encantaria. Diversas narrativas e poderes tentam “integrar” a Amazônia ao restante do país. Integrar, aqui, significa não só facilitar os fluxos e acessos entre essa região e as outras do país, mas necessariamente passar por uma transformação dos modos de vida da população, da estrutura econômica e da imposição de padrões impostos pelos centros econômicos da nação – padrões estes já combatidos pela cabanagem.

Um das narrativas que nos auxiliam a pensar essa tentativa de “integrar” (FURUYA, 1994; DI PAOLO, 1979) a Amazônia ao Brasil é a da Umbandização das religiões afro-amazônicas. Conforme já vimos, a umbanda de modelo kardecista e federativa, para se institucionalizar na Amazônia, passa por um processo de modificação: “O que aparece como fenômeno para o qual devem-se voltar as atenções é a existência de inúmeros espíritos que não estão incorporados ao mundo espiritual da Umbanda original do sul” (FURUYA, 1994, p. 50). Muitas entidades oriundas dessa umbanda chegam e marcam presença nas religiões afro-amazônicas e na encantaria, entretanto, continua Furuya (1994, p. 50), “‘a família do Rei da Turquia’, o ‘Povo de Légua’ ainda continuam a possuir as pessoas nos rituais. Esses espíritos continuam a afirmar suas próprias existências; assim, os rituais apropriados a eles não são abandonados”. Uns dos parâmetros para se realizar esse processo de diferenciação é observar a figura do caboclo. Se na umbanda branca o caboclo está revestido do romantismo literário, configurando um sujeito heroico e indomável, para a encantaria o caboclo é tanto metáfora para o genocídio indígena, como também são metáforas sociais “das próprias massas populares da Amazônia, não apenas os descendentes dos índios mas algo que foi formado num curso parcialmente complexo e intrincado” (FURUYA, 1994, p. 50). Como vimos, o caboclo no tambor de mina e na encantaria engloba tanto turcos, quanto monarcas, mas também outras nações e contingentes étnico-raciais, mas o que Furuya (1994) chama atenção nesse trecho é que há uma relação, muito próxima, entre os grupos étnico-raciais que formam os encantados e a massa que se juntou na cabanagem.

Dito isto, essa relação entre Cabanagem e a encantaria, ou se quisermos dizer, entre a história e as religiões afro-amazônicas está em nosso argumento mais por conta de uma fala recorrente entre as pessoas com quem convivi em Pirabas, mais especialmente Dona Caçula, portanto, na constatação de que eventos trágicos, ao atingirem determinados grupos étnico-raciais, podem transformar essa experiência em um acontecimento da encantaria. Conforme já

apontamos em outras partes, a própria diáspora venezuelana, que é em grande parte indígena, é interpretada por essa sensibilidade.

#### 4.7 O DOM E A SINA: O INICIAR E O PREPARO NO MUNDO DOS ENCANTADOS DO FUNDO

Nessa esteira, perceber a história da Amazônia a partir da encantaria e das religiões de matriz africana é evidenciar o protagonismo de seus adeptos, suas políticas e práticas. O objetivo desse capítulo, como estamos acompanhando, é mostrar que quando se fala de umbanda na Amazônia nem sempre, ou quase nunca, estamos referenciando a mesma concepção de umbanda difundida pelas grandes federações e certas literaturas mediúnicas. A partir daqui trarei, em diferentes intensidades, parte das experiências iniciáticas e de preparo de meus interlocutores e interlocutoras, especialmente focando em suas aproximações com a umbanda, os encantados do fundo e como se equacionam os procedimentos de “dom e iniciação” em suas práticas. Veremos que esses momentos não são polos de oposição simplesmente, mas um contínuo relacional que faz parte de uma mesma lógica que perpassa a participação e a convivência (GOLDMAN, 2012). Esses procedimentos comunicam aspectos da umbanda na Amazônia.

#### 4.8 UMA SINA, DE HERANÇA, DE SANGUE, DE DOM

Pai Zé Pajé tem considerações potentes sobre a diferença entre a umbanda praticada no sul e sudeste e a feita na Amazônia paraense. É o próprio Pai Zé que localiza e contextualiza, em suas localidades, essas manifestações da umbanda. A partir daqui, trago transcrições de algumas de suas falas. Essa conversa aconteceu em junho de 2018.

Nessa primeira fala, Pai Zé reage a minha pergunta, quando tento situar a sua *nação* afroreligiosa.

Pai Zé Pajé — É a mina, é mina umbanda, eu sou mina umbanda. Eu vou dar o parecer, porque aí pra fora é diferente. Que cada região, porque no Pará a gente cultua a umbanda, umbanda mina, né, aí tem o candomblé, essas coisas. Mas aí já é em outra parte, né. Aí já pela banda do Maranhão já é outro tipo de cultuação, né, já raramente caboclo da água doce num já vai muito, pessoal não conhece muito, pra outro lugar, São Paulo, Rio de Janeiro. Porque eu vejo negócio de grupo [de whatsapp], né? Aí falam de uma coisa, falam outra coisa, pra te falar a verdade eu acho que a gente que é médium, a gente que é zelador, que a gente chama zelador,

né? A gente que é zelador, a gente tem um dom de receber a entidade, mas as pessoas falam muita coisa, “aí porque o espírito é uma... é isso aqui, o teu não é encantado” e aí cada um fala de um jeito que acha que conhece, né? Porque na realidade eu acho que nem todo mundo conhece que é uma coisa que é encantado, né? Eles falam, os encantados vêm, eles falam uma coisa, mas tem muita gente que quer falar muita coisa que muitas vezes nem conhece.

Uns dos aspectos que ressaltos na fala de Pai Zé é que ele evidencia uma diferença de “cultuação” em cada nação e contexto regional. Essa percepção já existia antes dos grupos de *whatsapp*, obviamente, embora esse tipo de comunicação e participação em grupos de umbandistas e afrorreligiosos pelo aplicativo de mensagens, acelere alguns contatos e diálogos a respeito das diferenças apresentados. Pai Zé comenta que apesar de existirem várias concepções, práticas e seres que descem nos terreiros, “nem todo mundo conhece que é uma coisa que é encantado”. O encantado e a consequente existência da encantaria surge como argumento central de Pai Zé para caracterizar a sua umbanda, que é umbanda mina. Conforme já evidenciamos, Pai Zé é chamado de Zé Pajé, Pai Zé Pajé. A alcunha de pajé, vimos, não é ocasional.

Em um momento da conversa, perguntei pra Zé Pajé quantos terreiros existiam em Pirabas, sendo citado praticamente o de Mãe Rita, pois os outros se encontravam desativados por conta da saúde de seus fundadores: Pai Pedrosa e Mãe Isaura. Para Pai Zé Pajé o que mais tem mesmo, em Pirabas, são congazinhos, locais fechados onde há eventual atendimento e consultas espirituais, mas sem existir trabalhos e toques de tambor. Nesse momento, indaguei para o pai de santo se esses não seriam pajés:

Pai Zé Pajé — Mas o pajé que eles chamam é o mesmo que macumbeiro. Que macumba é o modo de... é o instrumento, é uma coisa, né? Que o pessoal diz que é macumbeiro, né? Que eu, quando comecei a conhecer me chamavam de pajé, né? Que era pajé, era curador, essas coisas tudinho, né? Que tinha mais é esses lados. Porque meus avós mesmo eles eram pajés, eram curandeiro, eram benzedor, né? Eles faziam o triângulo, faziam aquela coisa só do pena e maracá. Então eu acho que já venho trazido esse dom já de sangue. É, já vem, da parte da minha mãe, da maior parte dos meus tios vieram disso, são disso. [...] Que da parte da minha mãe, mesmo sendo... meus avós, meus tios, eles são quase que trabalhavam tudo nisso, entendeu? Então da parte do meu pai eu não tenho sangue de dizer assim, aí que eu trouxe de... Não. Da parte da minha mãe eu trouxe isso de dom mesmo. Eu não coisei, já veio mesmo de supetão, de raiz, esse lado.

Veio de herança? — pergunto.

Pai Zé Pajé — Veio de herança, né? Porque diz que a pessoa vai... Como diz, meus avós já faleceram. Meus tios já completamente já... Então eu acho que isso é uma sina, de herança, de sangue, de dom, né? Então eu acho que tem que ser isso mesmo. Até tenho umas irmãs que elas falam assim, tu não tem mulher, tu não tem filho, eu quero saber pra quem tu é pai de santo. Eu que não quero. Minhas irmãs são casadas, já tem já [...] Aí sempre tem um filho de santo que fala assim [ininteligível] Bem agora vocês são meus filhos de santo eu vou passar para vocês, né? Mas graças a Deus a gente segue, né? É uma missão. É um dom que Deus deu, né? Aí tem que seguir essa...

Pai Zé Pajé, portanto, nos relata que herdou essa sina, de *sangue*, da família da sua mãe. Acompanharemos que não há nenhum impedimento de que essa herança venha por uma via paterna. Em relação ao dom herdado, a capacidade de trabalhar, de alguma maneira, com esses guias e encantados, ele pode surgir sem nenhum parente antepassado próximo, embora nos relatos que escutei em Pirabas seja o mais comum existir algum vínculo familiar.

Outro aspecto importante é que há alguma experiência transformadora com os guias, caboclos e encantados. São frequentes os relatos de sequestro para o *fundo*, embora Pai Zé não tenha entrado em detalhe a respeito desse assunto, nem Pai Sival. Mãe Rita, por outro lado, sugeriu que essa experiência tenha sido vivenciada por ela, assim como a Cabocla Mariana em sua *croá*. Sobre a Mãe Rita, sabemos, inclusive, que há uma ameaça constante de que ela seja levada para o fundo, isto é, havendo a possibilidade de se encantar, sem retorno para este nosso mundo imediato, quanto a possibilidade dela, eventualmente, ser levada para o fundo para aprender outro aspecto da doutrina de determinado caboclo, encantado. Foi o que ocorreu, vimos, com Douglas, pai pequeno do terreiro de Mãe Rita.

O relato de Pai Zé traz, portanto, uns dos debates a respeito da encantaria e das religiões de matriz africana na Amazônia, sobre a possibilidade do dom ser da ordem da nascença, mas também adquirido, posteriormente, por simpatia ou outras vias, inclusive por rituais iniciatórios (CAVALCANTE, 2008). Cabocla Mariana na *croá* de Mãe Rita conta que a mediunidade pode vir da simpatia. Isto é, quando as entidades encantadas ou orixás se simpatizam com determinada pessoa, determinada *croá*, e ao se aproximarem, concebem como dom essa mediunidade. Esse debate que relaciona *dom* e *iniciação* aparece, como sabemos, não somente entre a encantaria e a pajelança, mas também, conforme venho argumentando, entre outras religiões de matriz africana no Pará (BOYER, 1996; MOURA, 2017; PEREIRA, 2017; SILVA, 2014; VALLE et al., 2012; VAZ FILHO, 2016), sendo uma ampla discussão enraizada na velha dicotomia antropológica entre o dado e o feito, inato e adquirido (GOLDMAN, 2012).

Na trajetória de Pai Zé Pajé, temos a indicação de que ele primeiro herdou essa *sina e missão* de curador, realizando trabalhos de cura e rezas ligados a manipulação de ervas, na fabricação de banhos e outros tipos de tecnologias ancestrais de cura. Por essa razão ganhou a alcunha de pajé.

Pai Zé trabalha com garrafadas, banhos e outros remédios e preparos. A sua mediunidade já se apresentava antes de qualquer processo de iniciação e preparatório na religião, como acontece em grande parte dos casos de pais e mães de santo com quem entrei em contato ou tive a oportunidade de acompanhar os relatos. Contudo, apesar de ter parentes com a mesma *sina*, Pai Zé na infância e adolescência passou por problemas dentro de casa, sofreu para exercer e desenvolver a sua mediunidade. O pai, principalmente, não aceitava a *sina* do filho. Com a idade de aproximadamente 15 anos, Pai Zé fugiu de casa para ficar no terreiro da pessoa que passaria a ser a sua mãe de santo, ainda no bairro do Guamá.

Pai Zé, portanto, foi *preparado*. “Preparado porque eu já tinha o dom, né?” (Pai Zé Pajé, 2018). Nessa lógica, *preparar* é diferente de *iniciar* ou *raspar* como se diz em algumas modalidades de candomblé. No *preparar* se lança mão de diversas práticas rituais de recolhimento e desenvolvimento. A pessoa tem seus dons potencializados. Isto é, se tudo for feito corretamente, pois há a possibilidade também de se tirar ou roubar as linhas da pessoa, conforme me disse Pai Sival e outros interlocutores e interlocutoras. Entretanto, esse ponto não é unanimidade, para Pai Zé isso é impossível, pois “ninguém pode tirar aquilo que foi dado por Deus”. Assim, ao ser preparado, a mãe de santo “acrescentou mais para desenvolver o guia, o caboclo, né, que chama” (Pai Zé Pajé, 2018).

Encontramos na mesma pessoa, portanto, o pai de santo e o pajé. O que não consiste em algo peculiar ao Pai Zé. Conforme ele mesmo nos explica, a condição de pajé, curador, é anterior e atravessa todos que possuem essa *sina* e herdaram, de alguma maneira, alguns modos de fazer, saberes sobre ervas, cura, feitiços e modo de lidar com seres encantados, por exemplo.

Para Pai Zé foi importante ter passado por esse preparo. O *preparar*, nesse aspecto, é um modo de iniciação, mas não pretendo traduzi-lo dessa maneira. Preparar apresenta mais força para a descrição.

Apesar de depois da morte da mãe de santo ter passado pelo ritual de retirada da mão da finada, afinal, o rito era essencial para que o pai de santo continuasse praticando sua religião. Pai Zé reconhece que muito do que aprendeu foi com a sua mãe de santo. A sua passagem por uma casa de religião, antes de abrir o seu próprio terreiro, fornece reconhecimento do seu fundamento, sendo a iniciação um elemento valorativo. Como me disse em seu terreiro Pai Pingo de Oxumaré, Pai Zé passou por uma “casa de tradição” na umbanda.

A narrativa de Pai Zé ilumina a passagem da pena e maracá para a umbanda. A pena e maracá, como já vimos com Pai Zé, Mãe Rita e Pai Sival, mas também com Dona Oneide e outras pessoas de Pirabas, é sempre considerada anterior, mais antiga do que a umbanda, o candomblé e a própria mina, embora esta às vezes seja considerada quase que sinônima à aquela.

Portanto, a pena e maracá remete aos pajés, como o nome mesmo disse, aos procedimentos rituais com as penas, os maracás e o próprio cigarro do tauari, do uso ritualístico da fumaça e da cachaça e daí por diante. Também remete ao “chão de terra batido”, sugerindo que a condição econômica de seus praticantes é aquém dos umbandistas e afrorreligiosos, ou que a simplicidade é tida como um fundamento da religião. Conta Cabocla Mariana, como já vimos, que todo mundo, antes de se dedicar a outra religião, passou por um chão de terra batido.

A pena e maracá, prática enraizada nas experiências tupis, que segundo Napoleão Figueiredo (1981) desapareceria com a consequente urbanização das cidades na Amazônia, junto com a sua “integração” ao dito mundo moderno, sendo a umbanda uns dos instrumentos desse processo. Entretanto, como vimos em Quintas (2007) e outras e outros, longe de desaparecer, a pena e maracá continuou dentro dos terreiros. Talvez pela própria condição de suas lideranças, como Pai Zé, Mãe Rita e Pai Sival, por todos eles terem tido, antes de qualquer experimentação com a umbanda, que aceitar, cada um ao seu modo, seus *dons* de cura e *sina*.

Entretanto, cabe mencionar que a pena e maracá praticada dentro dos terreiros apresenta diferenças com as práticas de pajelanças associadas mais fortemente ao xamanismo indígena. Conforme sugeriu Vicente Salles (1969) para o Pará e reforça Mundicarmo Ferretti (2011) para o Maranhão, essas diferenças sugerem “a existência de uma pajelança de matriz africana” (FERRETTI, M., 2011, p. 94). Como comenta mesmo Pai Zé Pajé, mas também Pai Sival e Mãe Rita, há os curadores que não batem tambor, não possuem casas abertas e são focados na cura, trabalham inspirados e *irradiados* por seus encantados. Nesse sentido essas pessoas possuem muito mais a sua formação marcada pelo *dom*, a *sina*. É o caso de Dona Oneide, sobre quem entraremos em detalhe mais adiante. Dona Oneide nos relatou a sua experiência de ter ido parar no *fundo*, território dos encantados para onde são sequestradas as pessoas para receberem seus *dons* de trabalho, mas também, às vezes, são levadas para jamais retornar, transformando-se, alguns deles, em encantados (SILVA, 2018b). De qualquer forma, da maneira como pude acompanhar com as pessoas de Pirabas, esse *dom* não faz imprescindível ensinamentos e rituais de transformação da condição dessa pessoa curadora. Há a possibilidade de se aprender pelos guias e os encantados, por um lado, ou por outro pajé, rezador ou curador.

#### 4.9 SER FILHO DE ENCANTADO, RECEBER O DOM E OUTRAS MODALIDADES DE SER NA ENCANTARIA

Nessa esteira, Mãe Rita amplia a nossa compreensão. Como contam a própria mãe de santo, a sua encantada Cabocla Mariana e Dona Caçula, a manifestação da mediunidade dela aconteceu desde antes do seu nascimento, acontecendo o que as pessoas denominam de *chorar na barriga da mãe*. Esse ato é um prenúncio de que a criança possui algum *dom*, sendo esse relato bastante comum entre experientes da encantaria que enfatizam o fato de terem suas características definidas por *nascença*.

Mãe Rita não passou por um ritual de iniciação, segundo conta Cabocla Mariana e a própria mãe de santo, embora em registros diferentes. Tudo que a mãe de santo sabe foi passado por seus guias e encantados, que são muitos: as três princesas Cabocla Mariana, Herondina, Jarina; Zé Raimundo, outros diversos caboclos da mata, além de Zé Pelintra e algumas pombagiras. Portanto, Mãe Rita aprendeu com seus guias e encantados, embora esse aprendizado seja mesclado com a interação com outros afroreligiosos. Por exemplo, Mãe Rita foi bastante auxiliada por Maria Pajé, que como já vimos, foi umas das principais lideranças da encantaria e das religiões de matriz africana em Pirabas.

Também há os ensinamentos daqueles encantados do *fundo*. Certa vez, quando estava no terreiro assistindo a um ritual de recolhimento de algum filho de santo – momento em que ficam restritos ao ronco, deitados sobre a esteira e passarão por ritos de fortificação da *croa* a partir de banhos de defumações – baixou em Mãe Rita o encantado Gavião Real.

Dona Caçula chegou a ser equede de Maria Pajé, sendo alertada, portanto, pela própria Maria Pajé que Rita viria especial. Dona Caçula conta que a relação que gerou Rita foi diferente, tendo sido uma relação com um encantado, o próprio Rei Sabá, que quando é mencionado para descrever essa ocasião é mais chamado de Rabudo ou Pai Velho. Por ele ser o pai da Mãe Rita, sempre tenta levá-la de volta para o fundo, sendo a mediação da Cabocla Mariana importante para que esse processo não seja definitivo, junto com a luta de Dona Caçula. Esta conta que sofreu quando grávida, sendo auxiliada por Maria Pajé, que revelou para Dona Caçula que ela estava gerando um “filho de encantado”. Cabe ressaltar que o relato da paternidade encantada de Mãe Rita e a sua constituição diferente nesse mundo foi contado em partes, como mosaicos, pelas entidades encantadas e a própria Dona Caçula.

Cabocla Mariana, na croa de Mãe Rita, e Dona Caçula estavam presentes quando o assunto surgiu. Rita, como nos contam nossas interlocutoras, está registrada apenas com o nome



da mãe. Nesse momento, quando perguntei a respeito disso, Cabocla Mariana brincou, dizendo que traria o Rabudo para registrar o nome da filha dele.

Nos parágrafos a seguir, trago um trecho de meu diário de campo com algumas modificações, com acréscimos de outro momento, complementar a esse. Presenciaremos como acontece, em parte, a transmissão de conhecimentos a partir dos encantados. Aqui, o dom e o preparo estão relacionados. Ao mesmo tempo que a participação na vida ritual se faz fundamental.

.....

Estamos diante um ritual de recolhimento e preparo, no Templo de Umbanda e Mamãe Oxum. Há filhos de santo recolhidos no roncó para rituais de preparo e fortificação, outros auxiliando na gira. Mãe Rita acaba de receber o encantado do fundo Gavião Real.

21 de maio de 2019. Aos poucos a entidade encantada revelou aspectos sobre a sua história e aparência. Disse ser um moço branco de cabelos claros, um ser antigo da encantaria do fundo. Essa é a primeira vez que estava nesse ori – na cabeça de Mãe Rita. Já havia visto a moça que está lhe recebendo pelo “portal das águas”, mas ela era uma criança. Gavião Real falou ainda que ele quem guarda a cadeira da mãe de santo na encantaria e a sua vestimenta é repleta de diamantes e ouro. O encantado estava curioso em saber como Mãe Rita vivia no “mundo dos vivos”, por razão dela ter parte com os encantados – pois a mãe de santo tem duas transformações, a depender da lua e da hora, metamorfoseando-se em cobra e em sereia. Responderam para ele que ela vivia normalmente, não passa por muitas restrições. O encantado ainda disse que estava no congá desde seis da manhã, perguntou se ninguém não o tinha visto. Comentou que ainda havia passado na casa da mãe de santo antes, levado por Cabocla Mariana.

Gavião Real mandou que trouxessem o pai pequeno da casa — Douglas — pois passaria o dom da vidência para ele, assim como a sua linhagem e a da mãe de santo. Mandou que colocassem em um prato uma água de fonte nascente. Nozinho, uns dos filhos de santo, foi levado no poço do Rei Sabá. Gavião Real banhou a *croá* do pai pequeno — que mais especificamente fica um pouco acima da nuca — e ao redor de sua cabeça. Pediu uma espada branca e com ela envolveu e vendou o pai pequeno, passando as seguintes instruções: Douglas deverá ficar vendado até sexta-feira (estamos em uma terça). Nunca deve tirar a venda, para nada, nem para tomar banho. Só quem poderá vê-lo é a mãe de santo e a mãe pequena que estiver na casa. Sem exceção, a não ser que a Cabocla Mariana escolhesse alguém para

160eva160anha-lo. As comidas do pai pequeno deverão ser leves, de preferência peixe. Ele não poderá comer marisco durante um ano.

Depois de passar as instruções, Gavião Real pediu “água que passarinho não bebe”. Serviram cerveja. Ele sorveu duas taças, dizendo que não é muito de beber. Ficou em silêncio, observou a todos. Disse que não é para fazerem muito barulho pois ele passará as *linhagens* e *linhas* para o pai pequeno a cada hora. Se o pai pequeno desaparecesse dali ninguém deveria se preocupar, ele garantia que o traria de volta sexta-feira, meia noite. É também quando devem 160eva-lo para tomar um banho na fonte do Rei Sabá e, finalmente, tirar a sua venda. O encantado falou para avisarem ao pai pequeno, caso ele sentisse ou visse um gavião com a asa aberta, não era para se assustar, que era ele ali.

Nesse curto trecho do diário temos bem desenhadas a importância dos guias para a umbanda na Amazônia, assim como o *fundo* enquanto território que se relaciona com o “mundo dos viventes”, ganha centralidade.

Mãe Rita possui o dom, e como ela mesma diz, acompanhada em argumento da Cabocla Mariana, não precisou passar por ninguém para se desenvolver. Que o “Santo não se faz, já nasce feito”. Quando a mãe ou pai de santo pretende trabalhar na umbanda e/ou na mina, no candomblé, precisa passar por, a depender da nação em jogo, determinados rituais de iniciação e preparo. No caso aqui em voga, acompanhamos uma rede imbricada que relaciona o dom com rituais de iniciação. O pai pequeno está recebendo um dom, mas para isso, ele teve que estar dentro de um terreiro, tendo já passado por vários banhos de amacis, preparos para fortificar a sua croa e momentos recolhidos na *camarinha – roncó*. Acompanhamos, como já mencionei, a importância da cosmologia do fundo e de seus seres para a constituição das pessoas nesse contexto. Na situação de Mãe Rita, os encantados do fundo mudaram vários acontecimentos em sua vida, inclusive no santo. Conta Cabocla Mariana que ela, a encantada, não deveria ser a sua guia de frente, pois Mãe Rita é filha de Oxóssi, provavelmente seria chefiada por um caboclo e encantado das matas, mas Cabocla Mariana conseguiu negociar e se adiantar.

#### 4.10 SOZINHA: ELES ME ENSINARAM TUDINHO

Dona Oneide é uma experiente rezadeira. Possuindo mais de 80 anos, desde os 15 anos passou a trabalhar com rezas, após ter ido “para o fundo”. Trabalha curando males que muito comumente afetam a população ribeirinha e de outras camadas populares no Pará. Mãe do corpo e erisipela, principalmente, a partir da “costura” e do “emplastro”, tudo isso sob a influência

dos encantados. Visitei várias vezes a casa de Dona Oneide, acompanhei rezas e atendimentos, conversamos em muitos outros momentos nos raros períodos de sossego que ela encontrava, entre um atendimento e outro.

Sabendo que às vezes precisava ir a Belém, Dona Oneide perguntou se eu não traria uma imagem de Iemanjá para ela, vinda do Ver-o-Peso. Como ela mesma já havia me rezado algumas vezes, por conta de uma ferida que tinha surgido no meu pé no final de 2018, dei a imagem de presente para a rezadeira. A partir daqui, trago com algumas modificações, alteração da ordem das falas e um ajuste ou outro, um relato de Dona Oneide sobre a sua ida para o fundo e a sua aproximação com os encantados.

Era 10 de fevereiro de 2020. Dona Oneide contava como na Praia da Fortaleza as imagens já estavam todas quebradas, sendo que no ano anterior elas haviam sido renovadas. O que pudemos acompanhar no segundo capítulo dessa tese. Decepcionada, Dona Oneide conta que bonito mesmo está a Praia do Pilão, que fica em outra ilha, pelas redondezas de Pirabas.

Dona Oneide — Agora onde tá bonito é nos Pilão. Na praia dos Pilão. Lá tá bonito.

Pergunto se lá, assim como na Praia do Castelo, há alguma pedra encantada. Dona Oneide falará da sua experiência de encantamento, embora no momento a conversa tenha sido sobre a Praia do Pilão, quando menciona essa passagem de sua vida (a visita ao fundo), está falando de quando morava no município vizinho, Salinópolis.

Dona Oneide — Tem. Lá é um encanto. Encante. Olha eu fui encantada. A gente não come fruta nenhuma. Não come banana, não come nada, nada, a gente só pode vir embora pra terra. Comendo aquela fruta não volta mais, fica pra lá com eles. É... Olha seu menino eu vi muita fruta, eu vi tanta que não comer o dia inteiro aquela comida... Fui encantada. Mas deu meia noite, aí vim soltando o maracá. Aí jogando o maracá [inaudível] vim de costa. Não queira que vá de frente, vem de costa. Aí chega seis [horas]. Aí vim avisar a mamãe. Mamãe, em tal dia, não mamãe, não chora mamãe, não chora, nem o papai, ninguém chora em cima de mim porque eu caio pra trás e eu morro. Pedi pra eles. Aí quando eu cheguei, pegaram o maracá, meia noite, trebé, chup, chup, eles me saíram pra cima. Foi, eu conto pra todo mundo isso. Aí pronto, passou. Não demorou muito eu fui abrir a linha. Abri a minha linha. Sozinha. Eles me ensinaram tudinho. Eu não sabia. Eu sei fazer passe de mulher, a minha oração pra pessoa, sei costurar rasgadura, emplasto, eu puxo a mulher de mãe do corpo, e aqui da barriga da mulher da mãe do corpo, todinho e emplastava tudo. E agora ensinava o remédio pra pessoa beber. A cebolinha com alho e... depois virava, eu sei cortar enzipra [erisipela].

Ainda em Salinas, após a experiência com a encantaria do fundo, Dona Oneide passou a atender as pessoas que surgiam com suas doenças e necessidades. Conta que elas viam de

tudo que é lugar, surgiam de bicicleta, que naquele tempo não havia a facilidade de acesso à motocicleta. Dona Oneide só saiu de Salinópolis quando seu pai estava para falecer. Pediu permissão e comprou “esse pedacinho aqui”, a sua casa atualmente, mesclando alvenaria com madeira, que fica em uma rua bem atrás do cemitério de Pirabas.

Atualmente Dona Oneide não usa mais maracá. O tauari, tentou o seu uso, mas não gostou, pois gostava mais de fumar com cachimbo.

Dona Oneide — É. Eu tenho cada coisa seu menino, cada coisa [espadas, fios de contas e outros apetrechos rituais] de Pena Verde, Tupinambá, Cabocla Mariana, da Jarina, da Sereia do Mar. Tudo eu tenho, uma verde, outra toda amarela, tudo, tudo, tudo. Aí me ensinaram tudinho que era para eu fazer. [Sobre o tauari:] Eu experimentei e não foi não. Não foi e também eu fumava mais era no cachimbo. Aí quando fui ver era no cigarro, aí não... Aí foram [...] assim. Às vezes que fumo um cigarro... Agora beber, eles bebem. É, todo que ele comprar [o filho de Dona Oneide], então os vinho: é duas garrafas de vinho! Tem um, eu deixo ali bem depois da banca, só o senhor vendo, olha aqui eu vou mostrar pro senhor, fica tudinho seco, bebem tudinho. Gostar eles gostam. Ó. Tá sequinha. Bebe tudinho, os vinhos bebe tudinho. É, eles gostam. Aí tem uma sereia que bebe até champanhe. A Cabocla Mariana ela bebe champanhe.

Pergunto se Dona Mariana bebe champanhe por ser mais chique, uma característica muito atribuída a essa entidade.

Dona Oneide — É, tudo pavulagem [significa vaidade]. Agora as outras não, o índio, a índia, não faz isso não. Agora o Pena Verde, hum-hum! O Tupinambá. Quer ver o índio, os índios, a índia nem tanto, batendo aquelas frecha, tá, tá, aí já sei o que é. Eu venho de lá e boto, boto o 51. Eles gostam muito da cachaça. Aí depois vão embora. Eles são encantado aí do oceano. Ah, seu menino...

Pergunto se os encantados vêm em Dona Oneide para beberem.

Dona Oneide — Não, eles mesmo que vem (bebem). Já sofri. Olha seu menino quando via, cada bicho que só. Cobra... E tinha coragem, quem não tem coragem não mete a cara. E a outra, tanto aquela, que são do mar, da maré, nem tanto, a sereia, a Cabocla Mariana, Jarina e Iemanjá. Agora, hum... Esses homem, ô pai do céu! O índio que é da mata, né? A índia nem tanto. O índio da mata, credo! Agora, aguentava o desaforo deles. Té pro resto, me [...] Pronto. Té hoje. Até hoje, vem gente não sei de onde, e é qualquer feitiço, feitiço. Cunambi (planta natiza amazônica muito utilizada em rituais de cura e desmancho de feitiços] com cheiro verde trabalha, e saía a porcaria. Ah é.

Dona Oneide — Com quinze anos fui me bora pro fundo, com nove anos [acredito que Dona Oneide quisesse dizer, dia, mas a passagem de tempo é outra na encantaria] me soltaram

pra cima, jogando o maracá. Ah minha gente! Eu já sofri. Lá no fundo mesmo... Hum! Precisa coragem. Se não tiver coragem não faz isso não... Foi uma noite. Foi assim. Tava... Tinha chegado [...] tinha tomado banho, fui comer, mamãe dormindo, papai tava viajando, papai tava por Abaeté [município insular que fica no Baixo Tocantins], aí eu fui embora, pro rio. Essas horas da noite. Chegaram, falaram comigo: “Bora, vim te buscar”. Eu não, por causa da mamãe, do papai. “Não, umbora, umbora, umbora”. Foi só thuco! [onomatopeia indicando a imersão/submersão das águas] Aí pronto. Procuravam por de trás daquela mata, o pessoal era atrás de mim, foram na beira do mangal, procuraram, não tava por lá. Que tava lá no encantado [risos]. Aí pronto. Com quinze, oito dias me soltaram pra cima. Eu vim dizer pra mamãe que não chorasse, aí com quinze dias de baixo de trovão, chuva, aí, vem fulano catando aí uma pessoa. Aí era eu, enxutinha. O pessoal se admirava que eu tava enxuta. Não tava molhada. E tava chovendo, e muito.

A narrativa de Dona Oneide que descreve a sua experiência no fundo tem diversos elementos que se repetem em outras histórias contadas por pessoas que passaram por experiência parecida (cf. PANTOJA DA SILVA, 2019, VALLE et al., 2012, VAZ FILHO, 2016). Por exemplo, se conta que se a pessoa comer algum alimento oferecido pelos encantados, nunca mais poderá voltar, tornando-se, então, um ser daquele lugar de encantaria.

Dona Oneide — Era uma saúde, seu menino. Pessoal dizia oh Oneide, tu vai cair doente. Ih, não cai não, eu era uma mulher sadia. Agora que tô ficando com uma idade e tá me parecendo tudo isso.

Ao fim da conversa, Dona Oneide disse que queria uma nova imagem de Jarina, vinda de Belém. Infelizmente, com pouco tempo depois a pandemia de COVID-19 nos atingiu, não tive como entregar mais esse presente.

No breve relato de Dona Oneide, temos a importância do *fundo* enquanto território que possibilita a existência de determinadas práticas e procedimentos. Ele é imprescindível para a existência do *dom* de Dona Oneide. Ela aprendeu com os seres do fundo tudo que sabe. O seu saber está totalmente ligado aos seus guias.

Nesse aspecto, Dona Oneide não é muito lembrada enquanto uma participante da rede *afro* umbandista. Ela mesma disse que não faz parte dela, que a sua *gente* é outra. Gente, aqui, é também a denominação usada para descrever a população do fundo, junto aos guias que participam de sua vida. A sua *gente* é de encantados, que também podem ser animais, como a Cobra, a Arara, ou seus intermediários, como a sereia, os índios Tupinambá, Pena Verde, as três princesas do fundo Jarina, Herondina e Cabocla Mariana. Iemanjá aparece na linha de Dona

Oneide como mais um ser habitante do fundo, do mar, sem ser superior na hierarquia em relação aos outros habitantes desse território.

Em seu altar, além das imagens de pretos-velhos, e os seres já citados, há uma cópia em miniatura do monumento para Rei Sabá, com a pedra sobre a sua fundação de concreto. A rezadeira conta que recebeu essa imagem de presente. Dona Oneide comentou pouco sobre Rei Sabá comigo, dando a entender que não deveria falar muito a respeito desse encantado. Ela não frequenta o festejo do Rei Sabá, apontando como razão o fato de ser de outra *gente*, portanto, *linha*, a do *fundo*, e por considerar que as pessoas que vão para a praia, hoje, não respeitam o território encantado. Por estas razões, como já acompanhamos, Dona Oneide não foi lembrada entre meus interlocutores. Na feita que todos os outros se conhecem e se referenciam como fazendo parte da mesma rede. A rezadeira, para essa rede, é percebida mais como uma pessoa que possui um congá e realiza trabalhos, conforme já citou Pai Zé Pajé. De qualquer forma a sua ligação com a encantaria de *fundo* e o seu dom adquirido em sua experiência no *fundo*, acrescentam ao entendimento de que a encantaria é constituinte da umbanda praticada na Amazônia, pois se Dona Oneide não necessariamente se afirma enquanto da umbanda ou de outra denominação afroreligiosa, os seres com quem ela trabalha atravessam os terreiros de Pirabas.

#### 4.11 EU SOU PENA E MARACÁ

A partir daqui, trarei a fala de Pai Sival sobre a sua mediunidade, os rituais de preparo que realizou e alguns de seus comentários a respeito da umbanda e a sua relação com as outras experimentações afro-brasileiras. A conversa aconteceu em 2018 e, assim como as demais apresentadas, passou por algumas modificações.

Pai Sival — Agora que hoje em dia também, na umbanda, existe muito é mistificação, existe muita mistificação, olha. Pra você encontrar mesmo a umbanda mesmo, a raiz, que nós chamamos de... eu sou *pena e maracá*. Eu sou pena e maracá. É... hoje tá muito assim, voltado assim pra luxúria [usado mais no sentido de luxo]. Entra muito o candomblé no meio, né? Porque a umbanda é a raiz, o candomblé é o segundo. Entra muito. Pessoas já querem fazer santo, né? Tem que passar cinco anos pra fazer santo, porque são orixás, são orixás, não são caboclos, são orixás. E aí são outras coisas que são mais danças, são mais apresentações, são mais luxúria, é, são roupas, são trajes. Nós, não, na umbanda, aí o seu preto-velho veste uma calça velha, uma camisa, um chapéu de palha e já tá ali o que importa pra ele, o que importa pra nós umbandistas, por exemplo, assim, não é a apresentação de... claro, que a gente também

quando for num festejo vai também comprar um traje descente, né, pra levar. Mas pra entidade, ela não gosta muito disso, pra entidade e pro verdadeiro umbandista mesmo, o que importa mesmo pra ele é a presença da entidade incorporada ali, para que venha, venha puro, não venha enganar ninguém, venha fazer o seu trabalho, pra depois ninguém... é mesmo que ser um grupo. Por exemplo, nós somos um grupo, se um de nós falhar, ou acontecer algum erro, vai respingar no grupo todo, não é só naquele que errou não, então a gente tem que trabalhar em equipe, tem que trabalhar certo, que é pra é, a gente ter um bom respaldo, que as pessoas falem bem da gente, não falem mal. “Ah, foi lá naquele [inaudível], mas tudo indica que a palavra seja “homem”] contou um bocado de mentira, que num sei o quê”.

Encontramos aqui a umbanda como quase que sinônima à pena e o maracá. Quando ressalta que a umbanda é a raiz, Pai Sival traz os elementos que serão tratados ao longo da sua argumentação e relato: a centralidade da *incorporação*, séria e *pura*, isto é, total, que não vai enganar quem está procurando os serviços e conselhos de uma entidade espiritual; daí a crítica ao ato de mistificar, fingir que se está incorporado. Ao comentar que o candomblé vem depois – de nações ketu, angola e jeje – Pai Sival reforça uma historicidade de como aconteceram os fluxos de nações afroreligiosas no estado do Pará. A antiguidade da mina e de outras práticas de pajelança e encantaria são inquestionáveis na Amazônia, já o Candomblé como o conhecemos hoje é movimento recente, intensificando a atuação de terreiros a partir das décadas de 1970 e 1980 (CAMPELO, 2008<sup>a</sup>, 2008b, 2014), com pais e mães de santo indo para Salvador para se iniciarem, assim, iniciam-se nos preceitos das nações encontradas na Bahia. Acontecendo, também, uma segunda onda de pais e mães de santo que vieram da Bahia e outros estados para abrirem suas casas na Grande Belém e pelo estado do Pará.

Nesse sentido, Pai Sival aponta para a transformação passada por quem sai da pena e maracá e a umbanda e vai para o candomblé. Se antes a centralidade estava no caboclo, o cuidado com o orixá<sup>43</sup> acrescenta novos rituais de iniciação e feitura, indumentárias e outros tipos de materialidades, como assentamentos específicos. Quando o pai-de-santo reforça a incorporação como sendo uns dos principais elementos da umbanda e pena maracá, rogando que seus pares realizem seus *trabalhos* de maneira adequada, sem enganar ninguém, Pai Sival

---

<sup>43</sup> Cabe mencionar que nem sempre orixá e caboclo são colocados numa linha hierárquica, saindo da mais baixa posição, que é a do caboclo, e chegando na mais alta, a do orixá. Muitas vezes algumas entidades encantadas são consideradas como orixá, como Pena Verde, segundo Dona Odete, e o Zé Pelintra na croa de Pai Pingo. Para esses sujeitos Pena Verde está em um alto nível de desenvolvimento, não ficando atrás de nenhum orixá. Cabe lembrar que Pena Verde é umas das entidades mais antigas e respeitadas no Pará. Por exemplo, Pai Pingo, quando recordou a sua linhagem, falando do pai de santo que iniciou o seu próprio pai de santo, denominou de Pai Diquinha de Pena Verde, colocando o nome do caboclo ao lado, ao contrário dele e de outros, que são de Oxumaré, Oxóssi e daí por diante.

ressalta que os efeitos das atividades rituais, sobretudo dos trabalhos de *cura*, vão indicar a reputação da religião. Enquanto uns fazem todos os *preparos* e desenvolvem o *dom* para melhor trabalhar, outros fazem errado, manchando a reputação de quem faz direito. A súplica de Pai Sival ainda ressalta que não cabe o esforço de homogeneizar as religiões afro-brasileiras, enquanto o mais importante, para ele, seria a própria verdade do *guia* encantado espiritual e a sua realização e manifestação no filho e na filha de santo.

Em relação ao efeito homogeneizador do discurso encontrado em alguns materiais das federações e livros teológicos, cabe acrescentarmos algumas linhas. Embora reforce a verdade do *guia* espiritual, isso não implica que Pai Sival ou outros afrorreligiosos não se interessem pela literatura exotérica umbandista. Mãe Rita me emprestou um livro sobre os juremeiros e as entidades do povo de rua, os exus e pombagiras.

Sobre isso, Véronique Boyer (1996) argumenta que a literatura antropológica teve maior influência e impacto entre os terreiros por justamente serem mais universalistas em seus argumentos, na medida que se aproximavam em suas etnografias dos terreiros, tendiam a sistematizar esse conhecimento. Para a antropóloga, a literatura exotérica umbandista teve menor penetração nos terreiros, por outro lado, por trazer um conhecimento muito ligado a determinado guia espiritual, portanto, inquestionável. Como se refere a uma prática de uma linha e um terreiro, ou ainda, um pai ou mãe de santo, não poderia ser estendido para os outros terreiros. Entretanto, o que acompanho em minhas pesquisas é justamente uma aceitação da literatura exotérica como complemento do conhecimento religioso, a leitura dessas obras, assim como a feita pelos livros de cientistas sociais, é uma leitura nada ingênua. Não se aceita tudo que está escrito, mas há elaborações e interpretações complexas e refinadas do conteúdo lido, inclusive sendo uma interpretação atravessada pela experiência mediúnica. O fato de um guia ou entidade espiritual “iluminar” um escrito exotérico é valorizado. Como aponta Pai Sival nesse ponto, o importante é que a relação com o guia encantado seja verdadeira. Essa é uma preocupação genuína entre meus interlocutores, não sendo à toa que relatam muitos testes sendo realizados para saber se quem está ali presente é realmente um caboclo e um encantado.

Pai Sival — Aí então o que importa pra entidade não é roupa bonita, e para nós umbandistas o que importa também é que a entidade venha pura, incorporada pura, que saia do nosso consciente... é muito estranho quando a gente vai se incorporar, por exemplo. Assim, eu, quando eu... tive uma iniciação desde pequeno assim, que eu já fui participando dentro do terreiro do meu irmão, entendeu? Eu graças a Deus eu não tive a infelicidade, assim, como muitos que tem por aí, que às vezes vão procurar um pai-de-santo, às vezes um pai-de-santo te olha assim, poxa tu é de *nascença*, tu tem um *dom* muito bonito. Aí o que eles fazem, eles fazem



sacanagem, eles acabam tirando, é as chamadas *conta*, né? Que nós temos, as nossas contas que são as nossas mediunidades. Muitas das vezes, a pessoa até chega a morrer, dá muita dor de cabeça, dá febre. A pessoa fica perambulando, de terreiro em terreiro, a pessoa nunca consegue se incorporar certo. É, eu quando eu tava conhecendo assim, eu pensei que fosse eu quem escolhesse a entidade que seria o meu chefe. Mas na verdade não, são eles que vêm naturalmente. Olha por exemplo, o que tinha eu a ver, aos meus entre 13 e aos meus 15 anos, o que eu tinha a ver com o preto-velho? Eu queria um caboclo novo, uma cabocla nova, bonita, né? Como a gente vê nas imagens. Mas não, veio uma coisa totalmente diferente. O homem toma o quê? Aquele café feito no carvão, café puro, só com a borra, dentro, fervendo, tem que ser fervendo mesmo, puro. Aquela coisa, é, foi a primeira entidade que fez isso em mim, foi ele. Tomou aquele café puro, fervendo mesmo, fervendo mesmo, ele tem que tomar, ele tem que tomar com açúcar, com toda a borra e tudo, tem aquele cachimbo, que fuma aquele cachimbo. Aí eu o que uma coisa dessa tem a ver comigo? Eu sou novo, nada a ver. Aí com certos tempos a gente vai aprendendo.

Mãe Odete, do Terreiro de Pena Verde e Jurema, me contou em sua casa, em Pirabas, um pouco mais sobre as *contas*. Elas são de formato esférico, sendo palpáveis e sentidas na pele e em pontos do corpo, pelo médium. Cada conta é referente a determinado dom, como o da vidência e da capacidade de receber entidades encantadas. A sua retirada significa perder esse dom.

Assim, as contas são a *mediunidade*, cada uma funcionando como linha de atuação. Outras materialidades são importantes para a constituição da pessoa que se relaciona com a encantaria e demais entidades. Pai Sival ressalta a importância de se ter um bom acompanhamento, uma pessoa que encaminhe bem a mediunidade do pupilo e o ajude em seu desenvolvimento. Pai Zé e Pai Pingo ressaltam essa importância. Mãe Rita, por conta de sua especificidade e Dona Oneide, acabam tendo essa característica se apresentando em menor evidência. De qualquer maneira Mãe Rita se relaciona com outras pessoas experientes, com a exceção mesmo de Dona Oneide que vive uma vida mais reclusa atualmente, embora repleta de encantados e encantadas. Pai Sival ressalta a materialidade das contas e a sua fisicalidade no corpo, podendo serem extraídas, como se faz com as doenças e *porcarias* que são feitas para enfeitiçarem as pessoas.

Pai Sival conta da ingenuidade de uma adolescência, mostrando o seu desejo de escolher qual entidade espiritual receberia. Contudo o processo é sem escolha individual, sendo um outro tipo de aproximação que acontece, *naturalmente* como diz Pai Sival. Geralmente os

primeiros guias que se manifestam na pessoa estarão ao lado dela daí em diante. Serão os mais presentes nos trabalhos e rituais, conforme escutaremos do pai-de-santo.

Essa aproximação deixa suas marcas na sensibilidade e constituição da pessoa. A sensação deixada pela incorporação de um preto-velho, com a sua seriedade e idade avançada, os seus gostos pelo café forte e doce, marca profundamente Pai Sival, assim como outras subjetividades que compartilham dessa experiência. A sua bebida, o seu fumo com cachimbo, não deixam de ser resíduos materiais que registram a presença daquela entidade naquele corpo, mas também no determinado espaço do terreiro, quando o preto-velho faz cruzar no tempo presente a memória e o tempo da escravidão. Como reforçou José Carlos dos Anjos (2019) mais de uma vez, o preto velho é um acontecimento que sugere que a escravidão não se encerrou. A sugestão é que “O corpo passado se dá no presente como corpo passado de um discurso presente. O corpo do cavalo de santo é plasmado para ser o corpo de um preto velho” (DOS ANJOS, José, 2019, p. 511). Vale dedicarmos mais algumas linhas sobre esse paradoxo temporal que as religiões afro-brasileiras impõem, e como faz José Carlos dos Anjos, a proposta aqui não é dissolver esse paradoxo, mas propagá-lo para a antropologia. Esse acontecimento, evidentemente, não é específico do preto velho, podendo ser pensado para outras entidades, guias e seres encantados.

Essa interpretação se conecta com um momento que vivenciei no Templo de Umbanda Oxóssi e Mamãe Oxum, de Mãe Rita, quando um preto-velho desceu na *croá* da mãe de santo e bebeu o seu café, além de ter reclamado das situações que vivenciou em vida. As pessoas presentes, comentaram que o clima sempre fica pesado quando o preto-velho se manifesta no terreiro, pois as histórias que ele conta são reais e históricas, justificando também, umas das possíveis decepções que o jovem Sival enfrentou ao experimentar aquela alteridade em seu corpo. O relato de Pai Sival nos sugere mais, pois se a relação com o guia se dá nesse aprendizado que ele reforça, em saber recebê-lo, além de se acostumar com as marcas sensoriais deixadas por ele, implica também em uma aprendizagem com uma alteridade radical – pela condição de escravidão que passou o preto-velho, a sua idade, os seus gostos e a sua antiguidade, além pela sua característica de espírito e/ou encantado (a depender da interpretação).

Essa valorização do outro como efeito pedagógico pode elucidar uma outra interpretação sobre a presença de entidades encantadas lidas como brancas, para além do processo de positivação da branquitude ou branquidade (DEUS, 2008)<sup>44</sup>. Estamos vivenciando

---

<sup>44</sup> Nessa esteira, pelo que elabora Zélia Amador de Deus em sua tese de doutorado: “O que distingue a branquidade, da negritude, é o fato da negritude se constituir um processo político de tomada de consciência de pertencer a uma

um processo de corrosão da branquitude, não de sua valorização dentro das religiões afro-brasileiras. Para continuarmos no diálogo com José Carlos dos Anjos, essa corrosão se dá na proliferação de uma série de paradoxos, sendo um deles o temporal, que desconcertam os signos da modernidade, da colonialidade e da branquitude (SEGATO, 2021).

Esse ponto não deixa de ter uma conexão com o que tratamos a respeito das relações entre catolicismo, encantaria e religiões afro-amazônicas. Quando Pai Sival e outras pessoas se assumem enquanto católicas, não estão excluindo suas pertencas de *afro* umbandistas quando carregam a imagem de São Sebastião para a missa, para posteriormente levá-la para o toque de tambor no centro cultural Maria Pajé, desembocado, no dia seguinte, na travessia fluvial-marítima do santo para visitar o rei encantado. Ainda estamos sob uma lógica da participação e extensão da vida encantada para a católica, que é, como se sabe, ainda a religião dominante no município e no estado do Pará. Embora em alguns momentos, para alguns, exista uma indiscernibilidade entre as figuras em questão, eventualmente as diferenças entre o santo, o encantado e o orixá são ressaltados, pois o que está em jogo é uma participação entre diferenças, mesmo que o contato possa criar essas eventuais zonas de indiscernibilidade. Há também as dimensões, conforme já apresentamos, da afronta e da corrosão desses signos que também estão evocados no catolicismo.

Antes desse capítulo terminar, voltaremos a esse ponto do preto-velho e da *irradiação* e *incorporação* enquanto pedagogias, ao menos, para nós que pretendemos praticar uma antropologia que não recalque, nem reprima o que as pessoas pensam (GOLDMAN, 2021). Cabe mencionar que esses pretos-velhos experienciados por Pai Sival e Mãe Rita, apesar de apresentar algumas semelhanças, muito diferem da figura dessa entidade na umbanda branca. Longe de ser a lembrança de um “africano subjugado” (BROWN, 1987), o preto-velho revela a um só tempo uma opressão que permanece e formas de resistir a ela.

Pai Sival — Por exemplo, assim, esse Rompe Mato, quando ele se incorporou em mim a primeira vez, né? Quando ele veio fazer, a gente tem que fazer o nosso teste, pra ver se tá mesmo, se é mesmo uma entidade que tá ali. O que foi, depois quando eu fui ver, me assistir, eu fiquei, não vou dizer que fiquei traumatizado, mas fiquei assustado. Né? Com o quê? É uma trempe com um alguidar, cheio de dendê dentro, dendê fervendo ali, né? Dentro, no dendê. As

---

raça que foi submetida à opressão colonial eurocêntrica. Enquanto a branquitude, não é um processo de luta, mas um valor hegemônico que confere supremacia aos brancos. Valor que se mantém muito mais pelo silêncio que encobre uma memória herdada do grupo familiar” (DEUS, 2008, p. 121). Podemos sugerir que incorporar encantados e guias espirituais brancos é também uma forma muito mais segura de entrar em relação com a brancura. Ao que parece essa incorporação é uma sofisticada pedagogia de leitura do outro, daqueles que são dominantes, ao mesmo tempo que uma tecnologia de experimentação da alteridade, sem deixarmos de levar em consideração as dimensões de afronta e corrosão dos signos da modernidade – branquitude.

brasas sobre o chão, né. [...] A entidade incorporou, a gente plafe, ele vai ter que ir lá pra cima. É, que ele fica, muitas vezes fica muito de joelho, quando não, ele fica com um pé aqui e outro em cima, né. Em cima. Pisar em cima daquelas brasas, meter a mão dentro daquele dendê quente ali, se passar no corpo, entendeu? Que é o [...], preparando a gente, se passar no corpo dele. Quando terminar a sessão, sujo e melado tá, mas você num tem uma queimadura pela mão, entendeu? Nos pés num tem uma queimadura. É por isso muitas das vezes, a pessoa quando vai fazer alguma coisa, pensa que queima. Mas quando eu fui fazer o meu fundamento, quando eu me preparei, eu passei um pouco assim ruim, assim, de em termos de alimentação, que a gente é acostumado a comer nossas comidas, né, gostosas, aí a gente vai comer comidas que são ruim, comida insonsa, né, patê, é, esse, é, vitamilho [massa de cuscuz], que eles chamam de vitamilho, aí toma água de coco, um pouquinho de vinho. A gente fica. A gente faz primeiro o nosso anjo da guarda, a gente vai pra nossa camarinha, fica isolado aí, depois fica de preceito, trancado num quarto, né? Se alimentando de algumas coisas. E enfim, que a gente passa por uma situação pra você se preparar aí. É por isso que eu digo, né, que a essência, ela, eu respeito muito essa essência, entendeu? E eu fico assim triste quando eu vejo assim um pai de santo, uma mãe de santo, e até mesmo assim um médium, às vezes fazendo coisas assim, sabe... que a gente já passou tanta coisa pra gente representar aquilo ali, entendeu, ter a... aí fere a nossa imagem, fere muito, muito a nossa imagem. Poxa, tu te preparou tudinho [...] Enfim... são situações que a gente, é, cada dia que a gente, na umbanda, o preparo é mesmo que ser assim a Bíblia, né? Quem dizer que sabe a Bíblia do começo ao fim, eu até discordo disso, porque são muitas coisas, muito complicadas pra se entender, então a umbanda é assim. É por isso que nós temos, um pouco assim de entidades, que a gente se dedica a trabalhar com elas. E tem as populares, né? Que são Zé Raimundo, Mariana, são as entidades mais populares que tem, e Jarina, né? E já, outros pais de santo já trabalham com outros tipos de entidade. Por quê? Foram aquelas entidades, foram as primeiras que se manifestaram neles. Então eles vão passar a trabalhar com aquelas entidades [...].

Os testes que são feitos para confirmar se a pessoa está realmente sendo receptáculo do encantado sugerem que mesmo as concepções que estão mais próximas do *dom*, no sentido de que a mediunidade se aprimora, mas é da ordem do dado, passam por uma série de ritos para reforçar a realidade do ser que está incorporado ali, atestando que o mais novo membro da religião está apto a trabalhar sob a influência dos encantados.

Mais de um autor ou autora insinuaram que os escritos de sacerdotes-autores acabam tendo uma menor penetração entre os afrorreligiosos por, justamente, trazerem uma visão muito idiossincrática de um afrorreligioso, quase sempre atrelada a experiência de uma incorporação,

portanto, sendo uma verdade incontestável (CASTILLO, 2010; BOYER, 1996). Se é verdade que para muitos afrorreligiosos a incorporação é uns dos principais momentos da vida, estamos no contrário disso quando se diz que uma incorporação é, de fato, inconteste. Não é por menos que há muitas acusações de *mistificação*, e embora uma pessoa possa ser acusada de estar fazendo isso, essa possibilidade de acusação não retira totalmente a sua credibilidade, sendo dado a ela a oportunidade de desenvolver a sua *mediunidade* e apurar o *dom*.

A realização de testes como o descrito por Pai Sival, parece estar fincada naquilo que Marcio Goldman (2012), amparado em sua etnografia e em diversos outros registros etnográficos, mas sobretudo focado na Bahia e no Recife – descreveu como uma tríade: sangue, iniciação e participação (que se relaciona com a convivência). Se essas elaborações não foram feitas pensando na encantaria, podemos extrair delas alguns elementos de força.

Ora, o sangue é lido como os acontecimentos mais ou menos da ordem da essência — e do inato. Cabe lembrar que essência é uma palavra manipulada por Pai Sival, embora em outro registro, para descrever a verdade da umbanda e da pena e maracá. Mas na interpretação de Goldman (2012), há uma extrapolação do sangue, que é entendido para além do que é eventualmente discutido nas teorias de parentesco antropológicas e do mundo da biologia, fincando no sentido dado ao sangue pelo candomblé de modelo nagô, tão bem descrito por Elbein dos Santos (2002). Portanto, sangue não é apenas aquilo que estamos acostumados a entender como tal, como o que corre em nossas veias e na dos animais. Há sangue no mundo vegetal e mineral (nesse sentido, a pedra do Rei Sabá pode ser lida como um ser que faz relação com os outros a partir dessa convivência. Não podemos esquecer da imagem evocada pela pedra do Rei Sabá banhada pelo vinho dado de oferenda e presente pelos afrorreligiosos).

Portanto, isso implica, segundo Goldman (2012), que o sangue é fluxo que impregna o dia a dia dos terreiros, mas isso não é tudo. A cada elaboração ritual, por outro lado, essas forças circulam e se impregnam nos participantes. Isso implica que longe de estarmos em uma dicotomia entre o dom/ dado / e a iniciação / o feito, ao inserirmos o vértice da convivência e da participação, ressaltamos que a conjunção é mais importante do que a oposição: estamos falando, sempre, de dom e iniciação, e não dom ou iniciação<sup>45</sup>. Conforme estamos

---

<sup>45</sup> Como elabora Goldman (2012, p. 284): “Não se trata tanto, penso, de uma afirmação infinita e irresolúvel de dois ou mais termos; trata-se, antes, como sugeriu Deleuze, de uma afirmação do E como conectivo, no nosso caso, de uma espécie de hiperaceleração das relações entre o dado e o feito. Ou, para ser um pouco mais preciso, como um conjunto ininterrupto de operações de variação contínua”. Essa hiperaceleração, triangulada pela vivência e a participação, se bem a entendi, parece ser central para compreendermos os processos de modulação e construção da pessoa no contexto da encantaria e da umbanda na Amazônia. Sendo umas das observações feitas por Goldman (2012) sobre o seu contexto etnográfico bem precisa e aceita no nosso contexto: é muito difícil aceitar, entre os afrorreligiosos, de que alguém está sendo iniciado sem ter algum dom, afinal, ninguém entra na religião por escolha.

acompanhando nas narrativas, não há um dom absoluto nem tampouco uma iniciação que o seja. Pai Sival comenta de seu dom, que desde cedo sentiu as aproximações do Preto-Velho e Rompe-Mato. Mas também que teve a sorte de conviver com o irmão em seu terreiro. Ao longo da conversa, comenta ter passado por *feituras*, tendo preparado o seu anjo de guarda primeiramente.

Pai Sival — Geralmente as primeiras manifestações, elas vêm quando a gente não tem nem ao menos o nosso entendimento, entendeu? Eu tinha um irmão que ele era médium de *nascença*. Ele morava no interior, ele adivinhava as coisas. Ele dizia, mãe, olha o papai tá vindo, ele tá pra chegar, por coincidência não demorava muito ele chegava mesmo. Chama-se a mediunidade, a mediunidade que a pessoa tem, quem é de *nascença*, tem esse dom de prever algumas coisas. Não são assim toda hora também, né, mas vem assim, parcialmente, vem se manifestando. E assim a gente vai se desenvolvendo. Meu irmão tinha um terreiro, já começava a assistir desde criança, já ia pra lá, às vezes dormia, aí vai, vai embora, foi uma facilidade muito assim, boa, assim. A gente tá ao lado da família da gente, que a gente fica sem receio, né? De alguém querer fazer alguma maldade, querer atrapalhar a gente, ou querer muitas vezes extorquir a gente [...]

Nesse aspecto Pai Sival nos ensina o quanto facilita estar entre *família*, pois o infante estando em ambiente seguro para o seu *desenvolvimento*, se sente à vontade. Participa, portanto, de vários rituais. Doutrina e desenvolve seus guias, enfim convive com o axé da casa, entra em relação com os guias que ali descem e participa de uma linhagem. Adiante, Pai Sival entra em um ponto não consensual entre pajés, pais e mães de santo. Da possibilidade de se roubar o *dom*, isto é, as *linhas*, os guias e a mediunidade de uma pessoa. Antes, ele comenta rapidamente sobre alguns líderes de terreiro solicitarem de uma pessoa uma lista de material, para os trabalhos, que não acrescenta em nada para o que será feito.

Pai Sival — Por conta de materiais, às vezes quer tanto, às vezes diz que é pra comprar aquilo, às vezes nem compra, compra pela metade, por isso muitas das vezes... antes dos, olha, esses tempos aqui, foi mês passado, chegou um rapaz aí no terreiro, no terreiro, e o meu terreiro inclusive foi até fechado, tá encostado, porque tem filho de preceito lá dentro. Aí a gente não faz sessão e nem recebe também visita. Que é uma questão de ética [Pergunto por quanto tempo ele vai ficar de preceito] Esse daí ele vai ficar, mais ou menos assim, por uns sete dias. Porque ele já tem, ele já fez o anjo da guarda, ele já está bem já adiantado, entendeu? Aí veio esse outro rapaz, um senhor né que veio, quando chegou aí, disse que tinha ido para um terreiro, tinha ido para um outro, aí que eu fui olhar, na mediunidade dele, né? Pedi pro Seu Corre Gira fazer uma sessão, Seu Corre Gira disse: “ah esse aqui não tem mais, não tem mais” tudo que ele tinha de

bom já tiraram dele, então num tem mais como, não adianta! Aí o pessoal vai pedir... Eu disse logo pra ele assim, olha eu não posso lhe ajudar e vou logo dizer pro senhor, não gaste mais o seu dinheiro em terreiro nenhum porque não vão [...]. Ele só fez me agradecer, me deu um abraço e muito obrigado. Não vá atrás que o senhor não vai se ajeitar. O que o senhor tinha de bom já foi tirado, porque assim é mesmo que tirar, por exemplo assim, amputaram um órgão seu, um braço, uma perna. Você nunca mais vai por outra no lugar. Pode colocar uma mecânica, né? Mas não é a mesma coisa. Aí então é assim a situação, as situações, a umbanda é muito complicada assim, de se vivenciar ela, a cada dia a gente tá aprendendo alguma coisa. Quando você leva a sério mesmo, até as próprias entidades elas se revoltam contra você, [inaudível], dão peia, às vezes a pessoa tá doente e nem sabe por que é, é alguma coisa que você fez errado ali, desobedeceu. Então, assim, a gente ter os nossos pontos firmados, manter as nossas oferendas, né? Porque eles nos ajudam bastante. Nos ajudam bastante, agora quem não souber aproveitar ou retribuir, é porque é relaxamento.

Não há um consenso sobre a possibilidade de se extrair um dom, embora eu tenha ouvido essa negativa mais de Pai Zé Pajé. De qualquer forma a falta de um acordo inspira o debate, faz com que as pessoas reflitam qual seria o melhor procedimento a ser feito em relação a isso. Não falta relatos de pajés que roubam as guias e as linhas de outrem (SILVA, 2014), por invejarem, como diz Pai Sival, a mediunidade alheia, por a acharem bonita. Esse receio justifica a falta de vontade de Dona Oneide, por exemplo, de frequentar outros pajés, templos e terreiros, não simplesmente pela possibilidade de existir o roubo do *dom*, mas por justamente existir quem esteja disposto a fazê-lo.

Pai Sival reforça que para ele foi importante ter parentes dentro da religião, a partir da convivência, desenvolveu o seu próprio *dom*. Participando de rituais de feitura e desenvolvimento no terreiro de seu irmão, Pai Sival encontrou segurança para se desenvolver dentro da sua religião, de raiz, como conta, na pena e maracá, considerando-se também da umbanda, utilizando muitas vezes os dois termos enquanto sinônimos, embora sempre ressalte as diferenças entre elas quando necessário. No caso de Pai Sival, assim como no de Pai Zé e Mãe Rita, em intensidades diferentes, o dom, junto com a herança – tendo o pai trabalhado na linha de cura e o irmão como pai de santo – se configuraram na sua iniciação, nos rituais de preparo por onde passou. Na fala anterior citada, Pai Sival comenta de um rapaz que está recolhido, em seu terreiro, de preceito, portanto, em algum ritual iniciatório, de *feitura*. Que durará pouco, por justamente ele já *ter* preparado o seu anjo de guarda.

#### 4.8 NA CURA, EU POSSO EU MESMO ME FAZER

Já Pai Pingo de Oxumaré nasceu em Pirabas, mas foi feito em um terreiro em Belém, cidade onde está a sua *seara* de umbanda, na Travessa do Humaitá, entre as avenidas Almirante Barroso e João Paulo II, em uma região movimentada e relativamente centralizada de Belém. Pai Pingo tem o *dom* da linha do *fundo*. Portanto, em seu terreiro há uma divisão na semana, na terça ele trabalha com a pena e maracá, com rituais focados na cura, com rezas para os encantados, momento em que eles baixam, e na quinta bate tambor, trabalhando com as entidades da rua e outras do mundo afro-amazônico. Em nossa conversa, comentamos pouco sobre a sua iniciação, mas Pai Pingo se afirma da umbanda, enquanto aponta Pai Zé Pajé, por exemplo, como um herdeiro de uma casa de tradição de nação *mina*.

Nossa conversa com Pai Pingo será mais a respeito dos encantados do fundo e sobre algumas características de seu terreiro, além de um ou outro comentário seu a respeito de sua militância, pois Pai Pingo se afirma como um “militante da religião”, recordando uma situação pior que a de hoje, lembrando de perseguições sofridas e a falta de direitos para com o *povo afro*. Pai Pingo, em 2019, quando tivemos essa conversa, estava com 60 anos. O nome de seu terreiro é Seara de Umbanda de Cabocla Herondina e Rompe Mata, que são os guias encantados de quem o pai de santo é filho, assim como tem como *trabalhador* Zé Pelintra. Da maneira como fiz nas outras narrativas, a partir da transcrição de nossa conversa, realoquei alguns trechos. Nesse ponto da conversa, Pai Pingo está explicando como funciona a separação, em seu terreiro, entre a pena e maracá – com foco no povo do fundo – e o toque de tambor com os caboclos e povo da rua, sendo que um ritual acontece na terça-feira e o outro no dia seguinte.

Pai Pingo — É assim, nós damos o nome de *caboclo do fundo*. É mais uma especialidade dentro da nossa religião, são povos mais finos, são povo que não bebe, são povo que não fumam, eles se dedicam só ao trabalho. Tipo assim, aqui fica um monte de banquinho com as velas acesas, eles vêm energizar as pessoas.

Pergunto se eles falam e fumam tauari.

Pai Pingo — Falam. É tauari, é no maracá. Quando fuma é o tauari que é usado, o tauari e o maracá. Aí vem, consulta, faz o que tem que fazer. Aí depois geralmente vara Dona Mariana, vara seu Zé [Pelintra] pra conversar já com o povo. Mas na hora em si do trabalho não existe assim consulta, existe o foco só em cima do trabalho, tipo assim energizando as pessoas que vieram em busca de alguma coisa, entendeu? Às vezes é só para se fortalecer assim, espiritualmente, não tem doença, não tem nada, mas o nosso dia a dia é pesado, é desgastante.



É tudo. Então é um tipo de fortalecimento, para nossa semana. É isso que nossos guias... E se tiver assim problema de feitiço, aí é resolvido nessa hora.

Pai Pingo — Já o povo do fundo que a gente trabalha na pena e maracá dá-se o nome de *embiara*. Que tipo assim, foram encantado num pássaro, num peixe, num animal, né? Pode vir como um boto, pode vir como uma cobra grande. Então é um espírito que foi encantado num desses animais, que se dá o nome de *embiara*. Então vem as *embiaras*, né? Que vêm trabalhar, é por isso poucos fala. Eles vêm, cantam. São doutrinas diferentes, são doutrinas [inaudível] totalmente diferente da manifestação do povo de Mina, do povo de Légua, do caboclo. É totalmente diferente. Até a abertura é diferente, né, porque a gente vai buscar já, vem abrindo buscando o povo do fundo, vem buscando esse povo. E a gente não fica em pé, é tudo no banquinho, depois canta... [...] com a vela acesa e o caboclo vem e trabalha e fica em pé. Aí depois que seu Zé vem [...]

Como estamos diante de uma religião territorializada geralmente em locais litorâneos, tanto marítimos quanto fluviais, vale ressaltar algumas palavras desse vocabulário mobilizado por Pai Pingo. Por exemplo, *embiara* é palavra de raiz tupi, significa a presa apanhada na caça, sendo vocabulário bastante mobilizado entre os Tupinambás. *Embiara* pode ser também a própria isca. Como Rei Sabá é o centro irradiador dessa tese, vale lembrar que uns dos principais propagadores do respeito a Rei Sabá, junto com as diversas formas de lidar com o encantado, foram os moradores da Ilha da Fortaleza e arredores, portanto, afeitos ao mundo da pesca, sendo, para eles, como vimos com Pai Sival, a carne de caça muito valorizada. Portanto, estamos diante uma religião territorializada nos mundos aquáticos que estabelece diversas relações com o vocabulário e a prática da pesca. Ainda no salgado paraense, Jerônimo Silva (2018) mostra como o aparato instrumental de pesca, tais como a tarrafa, o anzol e a flecha, funcionam como analogias para descrever as relações estabelecidas entre pessoas e encantados. Assim, o fundo pesca as pessoas, predando-as. Quando elas retornam, se retornam, voltam já com as linhas, o dom e a missão de trabalhar com os encantados.

Ainda nessa seara, há o próprio cipó *cunambi*, que é uma planta utilizada ancestralmente por diversas nações indígenas para a pesca, sendo o *cunambi* tóxico, é usado na pesca para matar os peixes ainda em água. Esse mesmo *cunambi* é utilizado por Dona Oneide para retirar feitiços e *porcarias*. Os *embiaras* convivem, portanto, com outras entidades, embora exista essa separação entre os dias para elas aparecerem, no terreiro de Pai Pingo. Cabocla Mariana, como mostra Pai Pingo, que é uma turca encantada, portanto tendo forte relação com o fundo, e Zé Pelintra, que conforme tenho dito, perpassa por diversas nações e linhas, “varam” no ritual de cura, logo após os *embiaras* descerem e trabalharem.

Continuando o diálogo, pergunto a Pai Pingo se é comum nas casas de umbanda em Belém encontrarmos a linha do fundo.

Pai Pingo — Não. Porque assim o povo d'agora, o povo novo, assim como eu, os mais novos que nem eu, eles trabalham numa cura. Mas vem seu Zé Raimundo, vem Dona Mariana. E não os curandeiros, entendeu? São poucas pessoas em Belém do Pará que eu conheço, e olha que eu faço parte de federação, eu faço parte de movimento, é como eu te falei, eu sou militante dentro da minha religião, eu luto pela minha religião. Tem alguma coisa eu tô lá, tô indo pra Brasília, virei um monte de coisa pra conseguir muita coisa. Não só eu né? Uma equipe... [...] Por quê? Você vê muito esse curandeirismo no Maranhão. E eu vim de uma cidade que é Pirabas, de um local que é Pirabas, que eu conheci a pena e maracá. Eu vim pela pena e maracá. Quando eu cheguei em Belém o meu pai trabalhava com pena e maracá, porque o Pai Diquinha, que era o pai dele, que era antigo, trabalhava na pena e maracá.

O discurso de Pai Pingo, portanto, se relaciona com outros que encontrei em Pirabas. Mas também em Belém e região metropolitana. A pena e maracá é identificada como uma *essência*, ou uma prática anterior a qualquer outra religião de matriz africana. É muito antiga, portanto foi praticada pelos *antigos*. Não é algo que se pode escolher, por exemplo, trabalhar na pena e maracá. Afinal, para muitos, se fosse possível escolher, como nos disse Cabocla Mariana na croa de Mãe Rita, seria mais fácil abandonar a pena e maracá, pois trabalhar nessa linha requer algumas limitações, operando dentro de uma *simplicidade* que se opõe a determinados apetrechos rituais, atualmente, bastante valorizados, fíncados na estética de um tipo de beleza e de brilho. Essa beleza agrada a determinados encantados na medida que desagrade a outros, como disse mesmo o Pai Pingo, desagradando principalmente a essa categoria de encantados, os mais *finos*. Essas discordâncias vão oferecer desafios nos modos de convivência com esses seres.

Continuando o diálogo com Pai Pingo, o pai de santo mostra o quanto, apesar de ter sido feito na umbanda, foi importante para o seu *dom* com a pena e maracá e a sua linha de encantados do fundo, ter participado e convivido com a sua prima, que realizava rituais de curas em Pirabas.

Pai Pingo — Eu vim do local, quando me descobri dentro da espiritualidade eu me descobri dentro de uma linha de cura. E que já foi puxando, já sentava num banquinho, eu ia lá, porque era minha parente, era minha prima que era trabalhadora. Então ela me colocava no banquinho e fui desenvolvendo, foi o primeiro lado que eu desenvolvi [...] Era minha prima. Quando eu vim pra Belém, eu até me espantei que eu fui pra umas casas [...] eu achava diferente, eu via as coisas, eu não ficava porque era coisas que eu não aceitava, pelo pouco de

conhecimento que eu tinha eu não aceitava aquilo. Tipo assim, fazer maldade ao meu próximo e esse tipo de coisa assim. Então eu chegava, nunca briguei assim, com pai nem mãe de santo. Chegava, ... que essa história não é pra mim, eu quero outra coisa, pra mim não é isso. E eu mesmo fui buscando, foi quando eu cheguei na casa do meu pai. E lá eu me adaptei, da primeira vez que eu fui eu já gostei. Gostei da energia, gostei de como meu pai trabalhava. Assim, dentro daquilo que eu acreditava que era assim, não tinha esse conhecimento assim profundo, mas eu sabia que algo tinha de errado. Entendeu? Aí foi que eu fui buscando, fui me aprimorando e cheguei onde chegamos. Mas dentro da cura eu não sou feito. Eu não sou um curandeiro, eu trabalho na cura, é diferente. Mas dentro da cura eu nunca me recolhi. Meu próprio mestre de cura já me deu todas as coordenadas, como é pra mim fazer, pra mim me recolher, tipo assim, (...) eu posso eu mesmo me fazer. Eles passam, vou me recolher numa mata, numa beira duma praia, numa coisa assim, pra eles mesmos vir me preparar, entendeu?

A possibilidade de ser feito pelos próprios encantados do fundo é apontada entre curadores, pajés e outros experientes da encantaria. Nesse aspecto, embora a linha de cura seja um dom, desenvolvido a partir do contato com outros – aqui, temos uma prima do pai de santo, que já realizava rituais dentro dessa linha – há a possibilidade, talvez até mesmo a necessidade, de ser feito dentro dessa linha. O dom não impede uma feitura. Mas estamos diante uma feitura realizada por uma entidade encantada, o mestre de cura. Essa afirmação parece ressoar com muitos relatos de curadores e experientes da encantaria, quando perguntados sobre seus rituais de feitura, respondem que ninguém precisou passar a mão em suas cabeças, tendo sido feitos por Deus, Jesus Cristo ou mesmo Oxalá, conforme comentou Mãe Rita em uma ocasião, mencionando quem a teria feito.

#### 4.9 ENCERRAMENTO: A FLUIDEZ DA ENCANTARIA NA UMBANDA NA AMAZÔNIA E SUAS MATERIALIDADES

A critério de inteligibilidade denominei de umbanda na Amazônia as diversas práticas e cosmologias que constituem as religiões da encantaria e afro-amazônicas. Contudo, cabe lembrar que esta pesquisa aconteceu em uma cidade litorânea do interior do Pará, embora isso não impeça que tenha chegado até Belém do Pará, por conta de Pai Pingo. Também encontro reverberações do Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo, liderado por Pai Álvaro em Ananindeua, terreiro onde fiz minha pesquisa de mestrado (VERAS, 2015, 2021). Todos esses lugares frequentados, com exceção de Dona Oneide, se identificaram enquanto terreiros e templos de umbanda, mesmo quando se apresentaram como mina, como Pai Zé o fez,

aglutinando umbanda e mina. O mesmo foi feito em minha pesquisa de mestrado, quando Pai Álvaro primeiro se relevou da umbanda para depois mostrar seus fundamentos da Mina. Com isso vemos a força da umbanda, mas com as razões que venho apontando aqui, essa umbanda apresenta muitas diferenças de outras umbandas, especialmente da que denominei de umbanda branca. Já desenhei esse argumento em minha dissertação de mestrado, mas convivendo com várias pessoas de Pirabas, retorno-o e reforço: umbanda parece ser um gancho semântico que puxa as outras nações. Quando se fala, sou *umbanda*, vem sou umbanda mina, umbanda pena e maracá, umbanda mina nagô e daí por diante.

Essa umbanda na Amazônia, conforme a desenhamos aqui com o diálogo com interlocutoras e interlocutores, carrega algumas características, que retomo e enumero agora. A existência e o reconhecimento do *fundo* enquanto território fundamental, a pena e maracá como uma experiência quase sempre descrita como fazendo parte do mundo dos antigos — sendo levado em consideração sempre a sua temporalidade anterior ao presente, o maior conhecimento do fundamento dessas pessoas, que às vezes são lembradas de maneiras indistintas em suas marcas e ancestralidades indígenas e negras. De qualquer forma, é importante que nas religiões afro-brasileiras, o tempo não necessariamente se desdobra em linhas contínuas e evolucionárias, como quer o pensamento ocidental (DOS ANJOS, 2019). Assim, os antigos se fazem presentes nas práticas e falas das pessoas de Pirabas.

Nesse sentido, relembro Dona Caçula, mãe de sangue de Mãe Rita, que ao falar dos fundamentos antigos de Maria Pajé dizia que: “ali é fundamento de índio mesmo”, complementando que esses fundamentos são do tempo da escravidão, o que faz com que Dona Caçula tanto fale da experiência da escravidão negra, mas também indígena. Podemos extrapolar, conforme já acompanhamos que a submissão a um sistema de poder branco, colonial e escravista atravessa essas religiões, sendo que as relações que elas estabelecem entre si criam essas zonas de indiscernibilidade quando estão diante de uma estrutura de poder. Afinal, a proposta é resistir para persistir no tempo. Mundicarmo Ferretti (2011), ao levantar a sua hipótese de uma pajelança negra de matriz africana, contribui para que possamos compreender em extensão a amplitude das práticas negras e de matriz africana no Brasil, perpassando atividades e práticas que geralmente são descritas como oriundas de outras nações e culturas.

Quando passeamos, mesmo que brevemente, pela história da cabanagem, o esforço foi de trazer a hipótese de que há muitas semelhanças nas formas como a cabanagem produziu relações entre indígenas, caboclos – que na verdade, eram indígenas que viviam nas cidades ou que passaram pelos violentos processos de aldeamento e catequização – e africanos escravizados e libertos, que ocupavam diversas posições subalternizadas na sociedade paraense.

Daí o nome de cabanos para descrever as pessoas do movimento, pois moravam em cabanas. Como viemos desenhando, essa relação pode passar para as religiões da encantaria e afro-amazônicas, afinal, essas religiões não só fazem parte da história social da Amazônia, como elas mesmas são produtoras de história e temporalidades distintas. Dito isto, a umbanda na Amazônia, por meio de suas entidades, vistas como indomáveis, estranhas, e até mesmo selvagens, segundo algumas óticas umbandistas branca: afinal, há a incorporação de animais, de caboclos que se apresentam com força e certa rusticidade, enfim, essa umbanda pode ser pensada, conforme a suposição de Furuya (1994), como um lugar de resistência aos discursos integracionistas da Amazônia, que atravessaram a história do Brasil na sua relação com a região. Não se fala aqui de um modelo regionalista, mas ressalta-se que os modelos de integração empreendidos na Amazônia quase sempre foram pensados por poderes estranhos ao local, mesmo que conectados a elites locais.

Assim a Cabanagem e as encantarias e religiões afro-amazônicas parecem surgir como refinadas tecnologias de resistência negras e indígenas, ou para sairmos desse vocabulário mais técnico, essas duas experiências podem ser pensadas pelas metáforas das composições musicais. Ora, foram experiências negras e indígenas que criaram a “música”, muitos podem tocá-la em cima dos códigos deixados pelos *antigos*, mas não se deve esquecer quem os criou. Portanto, se para Pasquale Di Paolo, por exemplo, mas tantos outros estudiosos da umbanda, ela é uma religião “afro-euro-americana” (1979), penso, principalmente para a encantaria e a umbanda na Amazônia, que estamos muito mais em uma relação protagonizada pelos polos afro e indígena. A América, se quisermos acionar a potente imagem de Lélia Gonzalez (2020).

Mundicarmo Ferretti (2011) entende que a pena e maracá apresentada nos terreiros do Maranhão não deve ser entendida como uma herança indígena para com esses terreiros e sim como uma concepção afro mesmo de atuação, ou como sendo uma inserção, pelos pais e mães de santo, de elementos que estes consideravam indígenas para homenagear entidades não africanas que baixavam em seus terreiros. Apesar de não contestar as hipóteses de Mundicarmo Ferretti (2011) para o Maranhão, sugiro outro tipo de sensibilidade para abordar tal assunto. O que está em jogo não é identificar a origem dessas práticas, mas acompanhá-las em seus usos e reformulações a partir das pessoas. Afinal, não podemos esquecer que rituais da pena e maracá, o uso do tauari, a existência dos encantados e outros elementos, são aspectos reforçados e utilizados por várias nações indígenas como reivindicação de seus territórios e direitos.

Portanto, práticas mais associadas a pena e maracá de matriz tupi como os rituais de remoção de feitiçaria, com extração de agulhas e bichos no corpo do doente – as *porcarias* – junto com a encantaria do fundo, o *dom* da cura passado pelos guias, constituem os terreiros.

Conforme viemos acompanhando, o que varia são as intensidades apresentadas. Esses rituais são feitos à parte por Mãe Rita e Pai Pingo. Acredito que da mesma forma faça Pai Zé<sup>46</sup>, a considerar os seus trabalhos com banhos e garrafadas e outros remédios.

O tipo de *dom* mais associado à cura e a pena e maracá surge por diversas razões: a) ancestralidade, com algum parente em comum já apresentando o *dom*, b) o sequestro para o *fundo* e a conseqüente aceitação das linhas e o *dom*, c) a aproximação, desde a infância de algum guia encantado que ensina os procedimentos para a pessoa, d) a apresentação, no corpo, das *contas*, que são bolas que ficam por de baixo da pele da pessoa, sendo cada uma delas uma linha de atuação do experiente. Essas opções não se excluem e podem aparecer na mesma pessoa.

Pai Pingo e Pai Zé passaram por rituais de *preparo*, passando por um terreiro anterior, herdando uma nação e uma linhagem. Os dois possuem o *dom* na pena e maracá. Mãe Rita e Pai Sival fizeram eventuais trabalhos de fortificação do ori, embora suas experiências religiosas passem mais pelo contato com os guias e encantados, e eventualmente com outros religiosos. Mãe Rita teve certa proximidade com Maria Pajé. Pai Sival teve um irmão com terreiro, onde passou por alguns rituais de preparo e seu pai era, por si só, um curador.

---

<sup>46</sup> Quando fui convidado por Pai Zé, e antes disso, pelo próprio Zé Pelintra em sua *croa* para assistir a um trabalho fechado, acabei perdendo o horário, apesar de ter saído com antecedência e o espaço a ser percorrido da quitinete onde estive hospedado e o terreiro não fosse mais do que dois quilômetros. Mas a julgar pela sua disponibilidade em realizar trabalhos para quem o procure, e pelas pessoas doentes que já o procuraram, tudo sugere que Pai Zé realize esse tipo de trabalho.

## 4.10 CADERNO DE IMAGENS 3

Ilustração 22 - Daniel, Pai Zé Pajé e eu, em 2019, por Thayanne Tavares.



Fonte: Acervo do autor.

Ilustração 23 - Mãe Rita preparando um banho, em 2019.



Fonte: Acervo do autor.



Ilustração 24 - Congá de Dona Oneide em 2020.



Fonte: Acervo do autor.



Ilustração 25 - Dona Oneide cuidando de seu altar, em 2020.



Fonte: Acervo do autor.

Ilustração 26 - Dona Oneide, em 2019, mostrando a imagem de Rei Sabá que fica em seu congá.



Fonte: Acervo do autor.

Ilustração 27 - Pai Sival, em 2019, momentos antes da procissão, por Thayanne Tavares.



Fonte: Acervo do autor.

Ilustração 28 - Banquinhos utilizados na sessão de cura da Seara de Umbanda de Cabocla Herondina e Rompe Mata (Pai Pingo), em 2019.



Fonte: Acervo do autor.



## 5 O FESTEJAR DE E COM SERES ENCANTADOS

O festejo para Rei Sabá é o mais importante para o calendário da encantaria e afroreligioso da cidade, ele também está pautado nessas concepções políticas e estéticas, conforme já apontamos: os terreiros se preocupam em conseguir as roupas novas para que seus encantados e encantadas baiem nas giras que acontecem na Praia da Fortaleza, em homenagem ao Rei Sabá, assim como há o arriamento de obrigações e oferendas nas imagens e na pedra do Rei Sabá. Entretanto, ao contrário dos festejos que acompanharemos aqui, as pessoas não recebem a comida dos terreiros, afinal a estrutura, na praia, é totalmente diferente. A bebida, majoritariamente, fica apenas entre os guias e encantados, quando não, é derramada na pedra do Rei Sabá. Podemos dizer que apesar da festa considerada profana, que acontece durante o festejo do Rei Sabá, que perdura mesmo após as giras, é no festejo do Rei Sabá onde o festejar é mais direcionado aos encantados e encantadas, eles que bebem, baiam e comem (as oferendas). Mas essa festividade não é a única, nem poderia ser, que faz parte da vida das pessoas de Pirabas que se relacionam intensamente com os encantados. Esses outros festejos dependem muito da relação do filho ou da filha de santo com a sua entidade encantada. São levados em consideração os dias em que determinado encantado ou encantada desceu na *croá* da pessoa de santo, mas também os calendários festivos comumente partilhados entre as casas de tradição afroreligiosa no Pará.

Por exemplo, já comentei que Pai Zé Pajé festeja Cabocla Mariana em seu terreiro no 19 de janeiro, mesma data da procissão e missa ecumênica que antecede o festejo para Rei Sabá. Pai Zé não pode, exceto somente com muita negociação, mudar o dia do festejo da Cabocla Mariana em sua casa. Esse dia é escolhido por vários motivos, sendo uns dos principais o dia em que pela primeira vez a entidade manifestou-se na sua pessoa. De qualquer maneira, sempre há a abertura para algum tipo de diplomacia. No terreiro de Mãe Rita, o dia para festejar a bela turca é outro, assim como o mês: geralmente em maio. Entretanto, em 2020, com a pandemia do novo coronavírus e o envolvimento, posterior, da mãe de santo com a política eleitoral, candidatando-se a vereadora do município de Pirabas, o evento foi adiado para o início de dezembro. O festejo aconteceu com público reduzido, distanciamento entre as mesas da assistência e as pessoas, com amplo uso de álcool em gel e máscaras.<sup>47</sup> Essas mudanças no calendário do festejo, a depender da relação estabelecida entre a pessoa e o seu encantado,

---

<sup>47</sup> Por questões éticas e sanitárias, estou sem visitar Pirabas desde quando a pandemia nos atingiu. Acompanho os relatos e a situação de Pirabas participando dos grupos de WhatsApp do terreiro de Mãe Rita e em contato com os próprios pais e mães-de-santo.

podem acontecer sem a necessidade de algum acontecimento muito drástico. O próprio Pai Zé Pajé, por alguma razão, adiou o festejo da Cabocla Herondina por alguns dias, no ano de 2019.

Receber um encantado traz uma série de obrigações. Além de aprender sobre a vida com esse mais-que-humano, receber conselhos a partir de sonhos ou outros tipos de comunicação, a pessoa terá que reforçar essa relação. Para tal, pode *arriar* velas em pontos, fazer oferendas com cachaça, fumo, cerveja ou outro elemento que agrade ao encantado. Uns dos momentos ápicos do reforço dessa convivência é a festa para o encantado. Se a festa for em um terreiro, e ela acontecer aos moldes de um festejo, as vésperas serão para se conseguir uma roupa nova, que vestirá a entidade encantada, assim como as comidas e bebidas que servirão as pessoas durante a festa, e principalmente, ao encantado. A depender do seu feitio, ele beberá e fumará. É comum mandar fazer um bolo, confeitado e enfeitado, como se faz para uma festa de aniversário, para oferecer à entidade comemorada. Esse bolo será repartido e disputado entre os participantes do momento.

Aqui, acompanharemos as festas em homenagem a Toia Jarina, Cabocla Jandira, Cabocla Mariana, Zé Raimundo e Sibamba, Cabocla Herondina e outros encantados e encantadas. Também acompanharemos um toque para Ogum que foi presidido, em sua maior parte do tempo, por Zé Pelintra. Todas essas atividades aconteceram nos terreiros de Mãe Rita e Pai Zé Pajé.

Nesses momentos de festejar as entidades, as filhas e os filhos delas não medem esforços para trazer beleza, respeito e alegria para os seus encantados e todos os participantes, construindo redes de convivência, fazendo com que ao participar dessa atividade, gente e seres encantados, em suma, a encantaria, atravesse o chão do terreiro e a vida das pessoas de uma maneira mais contundente. Na feita que leva para o mundo dos encantados os prazeres da vida mundana: dançar, beber, fumar principalmente. Em diálogo com o que vem sendo apresentado até aqui, seguiremos a constatação de que fazer algo bonito e animado está no cerne dos festejos, para assim se construir uma boa relação com esses seres, criando assim, dias melhores. Nas narrativas, perceberemos que instaurar um ambiente de beleza, festa e dedicação aos encantados não é exclusividade de momentos mais pomposos, sendo possível construir a beleza no simples e na humildade, valores bastante valorizados por algumas entidades e pais e mães de santo. Nesses festejos, convivem as possibilidades de riqueza, beleza, simplicidade e humildade.

Festejar é uma cosmopolítica, no sentido que traz uma maneira ritualmente estabelecida de se conviver com os encantados. Uma política cósmica, conforme apresentei no primeiro capítulo da tese. Nesse aspecto, sustento que festejar com os encantados, além de povoar o mundo com esses seres, mobiliza um conhecimento sensível, explícita da maneira

como devemos estar nele e de como podemos nos relacionar com os territórios e seres, humanos e mais-que-humanos, que nos circundam e até mesmo nos habitam. Estou, nesse ponto, em um estreito diálogo com a proposta de Tim Ingold (2020) de pensar a antropologia como educação, na medida em que se amplia a própria noção do que seria tanto a educação quanto a antropologia. Como temos caminhado até aqui, os terreiros estão mobilizando políticas, sensibilidades, conhecimentos, portanto de uma maneira global, fazendo suas próprias antropologias, na medida em que possamos, também, assumir que não estão fazendo nada disto, ou seja, que a proposta dos terreiros é algo que não sabemos muito bem o que é, que pode ser percebida, sentida, pensada e vivenciada nas giras, nos toques de tambor, nos passes de cura, nos guias encantados baiando, enfim, na vida dos terreiros.

Se participarmos da vida dos terreiros em Pirabas, veremos que as horas dos dias e das noites são utilizadas, em grande medida, para *trabalhar, baiar, curar*, e com isso, vencer *demanda*. Em menor escala, mas com bastante intensidade, a vida é para *baiar* com a principal razão de festejar os encantados e celebrar as relações traçadas com eles. Ao acompanharmos os festejos e homenagens mobilizados pelos templos de Pai Zé Pajé e Mãe Rita, veremos como as pessoas convivem e correspondem aos encantados e entre si, engajadas no solo do terreiro, produzindo efeitos de aprendizagem, que apesar de imprevisíveis, são esperados por todas e todos. Dançar, beber e fumar com ou a partir do encantado mobiliza uma pedagogia sensível. Veremos adiante que festejar e aprender são quase a mesma coisa, se adquire conhecimento ao se festejar, embora a mobilização do saber não seja automática, nem tampouco gradual. Portanto, nos terreiros é possível aprender brincando. Festejar aprendendo.

Por questões específicas da pesquisa, ligadas ao dia a dia dos terreiros de Pirabas e suas ações, acabei por acompanhar mais festejos realizados no Templo de Umbanda Oxóssi e Mamãe Oxum. De qualquer forma, os vivenciados no Templo de Umbanda Ogum Beira Mar e Zé Pelintra importaram na mesma medida, ajudando a desenhar essa noção de que festejar tem muito a dizer sobre conviver com os encantados, mobilizando toda uma estética própria a essa política cósmica.

Como estamos acompanhando, os festejos são centrais para a vida dos terreiros. Neles, a relação com as pessoas do bairro, da cidade e de outras localidades e casas religiosas, são reforçadas, assim como ampliadas. São fortificadas as filiações do filho e da filha de santo com a sua entidade encantada. Uma ampla rede se constitui, conectando obrigações entre as pessoas e os encantados. Há os patrocinadores da festa: quem possui alguma afinidade com a pessoa ou o ente encantado homenageado, ou que estabelece, ali, um contrato de benfeitoria compartilhada. O patrocinador ou patrocinadora ajudará com dinheiro, ou dando diretamente o

que é necessário para o festejo, as bebidas, comidas, o dinheiro para o bolo, pode até mesmo auxiliar na compra da roupa<sup>48</sup> que vestirá a entidade. Nessa esteira, as relações se estendem, fazendo conviverem as pessoas com as entidades encantadas, para além da relação da filha e do filho de santo que recebe seus guias espirituais.

Segundo Pai Zé Pajé, em seu terreiro, os principais festejos são: 19 de janeiro — Cabocla Mariana; 23 de abril — São Jorge – Ogum; 12 de junho — Cabocla Herondina; 24 de agosto — Tranca Rua; 31 de agosto — Zé Raimundo; 27 de setembro — São Cosme e São Damião; 6 de outubro — Cabocla Ita; 7 de novembro — Zé Pelintra. Desses festejos, acompanhei o festejo para Ogum e o de Cabocla Herondina em 2019. Assim como outras ocasiões que não se enquadram nesse calendário de Pai Zé, mas se apresentaram como uma festividade por conta das obrigações, as visitas de outras pessoas, vindas de outros terreiros e cidades, e a partilha de comida.

No terreiro de Mãe Rita a situação é um pouco mais flexível. Por conta do fluxo de filhos e filhas de santo, o calendário festivo muda a depender daqueles que se recolhem na camarinha e saem, revelando seus caboclos e encantados em festas específicas. Embora existam festejos que são fixos. Assisti a quase todos os festejos realizados em 2019 em seu terreiro, com exceção daqueles que aconteceram após junho. A minha ideia era complementar o meu campo em 2020, além de assistir ao festejo do Rei Sabá, o que de fato aconteceu. Mas estacionei o campo na festividade para Rei Sabá em 2020, a minha intenção de participar mais do segundo semestre afro-amazônico da cidade foi interrompida por conta da pandemia. A respeito do calendário festivo do terreiro de Mãe Rita, trago a transcrição do que estava anotado no caderno manuseado pela Do Carmo, ogã e costureira, na época, do terreiro, mesclando escritas da Mãe Rita com a Do Carmo:

FEVEREIRO – 23 deste mês festejo da camarinha dos meus filhos de santo (Ednelson e Jerfeson); MARÇO – arriar a obrigação dos meus filhos de santo (Ednelson, Jerfeson, Douglas e Jhéssica) no dia 14 e 15 na praia; ABRIL – Dia 27 festejo da Dona Jarina e Jandira; MAIO — Dia 25 festejo da Dona Mariana e seu Zé Raimundo; Julho – dia 6 homenagem pra D’ Herondina e Joana Gunça; NOVEMBRO – Aniversário do terreiro dia 29.

---

<sup>48</sup> A roupa nova é umas das principais formas de se relacionar com o seu encantado. A cada festejo que se renova, uma roupa é acumulada. Dona Caçula, por exemplo, comenta do tanto de roupa que Mãe Rita teve que armazenar por conta dos festejos, que passam, mas as roupas ficam. As entidades só aceitam roupas *virgens* nesses rituais, em trabalho e sessões ordinárias as roupas podem ser já usadas, mas no festejo a preferência quase obrigatória é a roupa nova. Mãe Rita tem um guarda-roupa cheio com essas roupas: mesmo doando algumas para outras mães de santo e despachando, de vez em quando, algumas na praia do Rei Sabá.

Acompanharemos como algumas dessas datas foram vivenciadas. As festas e festejos são momentos ápices da vida coletiva dos terreiros, embora devamos ter em perspectiva que são acontecimentos envoltos em todo um processo de preparo e planejamento. No caso da umbanda e da mina na Amazônia, Anderson Pereira (2017) mostra o quanto a festa pública, como acontecimento, mobiliza um terreiro. Não por acaso, Pereira apresenta a etnografia da festa de Cabocla Mariana em um terreiro em Santarém. Em sua etnografia sobre o terecô em Codó, Martina Ahlert (2021) expõe, em diálogo com pais e mães de santo da região, a tese de que “ter uma tenda é ter um festejo”. Barbara Cruz (2018) também nos apresenta a centralidade do festejar em Codó e na religião do terecô. Nessa perspectiva, ato de festejar está intrínseco, é imanente à existência de um território: a tenda, o terreiro.

### 5.1 UM ANO DE CAMARINHA DE EDNELSON E JECO: FESTEJANDO ROMPE MATO E JUREMA

23 de fevereiro de 2019. Embora o foco esteja nesse dia que celebra a saída da camarinha de dois filhos de santo de Mãe Rita, destaco que a vida do terreiro foi bem movimentada até essa data. Antes da comemoração de um ano de camarinha de Ednelson e Jeco, dois novos filhos de santo chegaram para se prepararem no terreiro, um deles foi recolhido, também, para a camarinha. Aconteceram giras de *desenvolvimento*, rituais com defumação e banhos, trabalhos de cura e demanda, dentre outros.

Nesse dia, cheguei no terreiro umas 10h da manhã. O congá estava em agitação por conta do festejo. Mãe Rita andava para lá e para cá, designando tarefas para alguns filhos e filhas de santo. Quando se tem um festejo no terreiro, o portão de madeira da lateral do terreno é trancado. Essa abertura normalmente é utilizada pelos frequentadores para se adentrar ao espaço, mas também serve para acessar a casa de Dona Caçula. Portanto, nesses momentos de festividade a cancela defronte à taoca e o terreiro fica aberta, receptiva aos convidados e a vizinhança.

Logo na entrada do congá, próximo a casinha de Zé Pelintra e Tranca Rua, formou-se um alagado por conta das chuvas intensas que caíram nos últimos dias. Ali corria um igarapé que foi aterrado para as obras do conjunto Raimundo Barroso, bairro onde fica o terreiro. Conta Doça Caçula que antigamente, no fluxo desse igarapé, se recolhia a água para os banhos e *amacis*. Perto da taoca estavam várias mesas e cadeiras arrumadas. Havia folhas em todos os pontos do congá: nos espaços da jurema e da Mata, dos Boiadeiros, de Zé Raimundo e da família de Légua, nos pretos velhos, nos orixás Oxum, Iemanjá, Oxumaré e da Cabocla Jarina.



Como em quase todos os festejos que acompanhei no terreiro de Mãe Rita em 2019 e 2020, foi o jovem Paulo Barradas quem ficou responsável pela sua decoração. O seu talento é constantemente requisitado para realizar decorações, não somente nos terreiros. Passou boa parte da manhã e da tarde trabalhando: organizou as mesas de vidro onde ficaram as homenagens para Jurema e para Rompe Mato. A de Rompe Mato se ressaltou em enfeites, repleta de frutas e espumantes, além do bolo. A de Jurema estava com um bolo igualmente confeitado, uma espumante e enfeitada com uma folha larga, provavelmente de samambaia ou de bananeira.

Houve um entrave, logo resolvido, sobre a possibilidade de o festejo ser adiado. Conforme estamos acompanhando, o momento está sendo partilhado para celebrar a saída da camarinha de dois filhos de santo, Ednelson e Jeco, respectivamente, filhos de Rompe Mato e Jurema. Um familiar bem próximo de Jeco havia falecido há pouco. A família pensou em desistir, tiveram que gastar bastante com o enterro e outras questões funerárias. Entretanto, Cabocla Mariana e Mãe Rita não deixaram que o festejo fosse adiado, afinal seriam celebradas duas entidades encantadas. Além disso, o familiar falecido não era próximo o suficiente, como pais e irmãos, para atrapalhar o andamento do festejo. Após algumas elaborações rituais e negociações econômicas, foi decidido que o festejo aconteceria mesmo assim, por isso que o bolo e a mesa de Jurema estão um pouco aquém em relação ao de Rompe Mato.

Perguntei para Jeco se todos se banharam bem cedo. Dias antes Cabocla Mariana havia comentado que eles deveriam estar de pé no fim da madrugada para lavarem suas cabeças com os amacis. Já pelas 10h, estavam prestes a tomarem banho para a purificação de seus *ori* (cabeça). A mãe-de-santo lavou as cabeças das moças, que depois foram cobertas com turbantes. Os rapazes e Lara, a mãe equede da casa, usaram bonés para cobrirem a cabeça. Estão todas e todos resguardados, proibidos de terem a cabeça expostas no *tempo*. Como o festejo só acontecerá mais tarde, as horas seguintes foram utilizadas para realizar os últimos preparos, momento para conversas, brincadeiras, desentendimentos e tensão.

Jhébica, a mãe pequena, colocou uma panela fumegante com cachaça diante do ponto de Boiadeiro, Zé Raimundo e a família de Légua. Com a mistura, ela fará uma bebida para colocar dentro do pote (moringa) da Jurema. Segundo me contaram, o preparo da bebida deveria ter sido com uma antecedência maior. O ideal era ter enterrado o pote durante três dias. Por conta dos imprevistos e impossibilidades econômicas, isso não foi feito, sendo elaborada uma bebida diferente, com cachaça, pimenta, gengibre e outros ingredientes: há alguns dias o pessoal do terreiro comenta que Dona Jurema disse que derrubaria alguém com a sua bebida.

Parte do terreiro foi enfeitado com uns panos pintados pelo *Adriano Artes*: a figura de Rompe Mato, logo na porteira do congá, do lado oposto à sua mesa com frutas. Lá dentro, próximo a imagem da Jarina, colocaram um pano com a sua figura, e no ponto de Herondina, um pano semelhante com a sua imagem. Essas figuras parecem complementar as imagens das três princesas. Antes havia apenas a pintura, na parede, da Cabocla Mariana.

Enquanto isso, João, irmão de Mãe Rita, e Raiol, uns dos frequentadores do terreiro da época, faziam diversas viagens entre Pirabas e a região. De carro e moto, respectivamente, traziam pessoas e coisas que estavam faltando. Quem chegava e possuía algum veículo, passava a contribuir. O decorador da festa mandava trazer um elemento ou outro faltante, na feita que mandava encher muitos balões. As filhas e os filhos de santo dedicaram parte da tarde para enchê-los. Os balões foram colocados no interior e na fachada do congá, nas mesas para Jurema e Rompe Mato. Enquanto as pessoas conversavam e trabalhavam, uma aparelhagem com caixa de som e DVD tocava pontos de umbanda, tambor de mina e candomblé. As cervejas foram colocadas no freezer e o festejo já surgia bem desenhado para todos nós.

11h40. Os primeiros rojões anunciam o festejo. A cozinha participava do fluxo, eram encerrados os preparos para o almoço e o restante da comida para mais tarde. Parentes dos filhos e das filhas de santo auxiliavam na preparação do frango no tucupi, do porco, da macarronada e das farofas. Enquanto isso Dona Caçula comentou sobre a taoca que fica defronte ao terreiro, e como já sabemos, é utilizada para a realização das giras em tempos de festa. É uma estrutura circular, arrodada de troncos na horizontal e vertical, coberta por palha. Dona Caçula prefere que a taoca seja de alvenaria, o seu desejo é reformá-la até o final do ano: ela conta que uma taoca carrega mais força, as entidades preferem o ambiente assim, mais *rústico*, mas, se defende Dona Caçula, elas precisam entender que nessa região a palha é muito cara. Ano passado, João, o seu filho e irmão de Mãe Rita, filho de preto-velho, gastou mais de R\$ 500,00 reais para reformá-la. Não passou nem um ano ainda e a palha já está velha de novo, cedendo aos ventos e chuvas frequentes.

Por conta de ter filhos de santo recolhidos no roncó, além da necessidade de permanecer e dormir no terreiro, tanto para se preservarem para o ritual, quanto para ajudarem nos preparativos da festa, acumulam-se as histórias sobre as peripécias e avistamentos de encantados e outros seres. Alguns filhos de santo estavam comentando sobre Joãozinho<sup>49</sup>. De sexta para sábado, o erê aprontou bastante, assustou os filhos e as filhas, puxou o pé de Cafu. Esse é o apelido de um jovem que está no limiar entre ser criança e a adolescência, filho do

---

<sup>49</sup> Os erês, entidades crianças, geralmente são denominadas no tambor de mina e umbanda de Joãozinho e Mariazinha.

Laércio, um mototaxista que frequenta o terreiro e trabalha transportando as pessoas do fluxo “Pirabas” e o terreiro. A dúvida era se Joãozinho viria na cabeça de alguém. Dona Caçula comentou que Mãe Rita não o suporta, a entidade não deveria vir pois “é uma festa de gente grande e não de erê!”. A verdade é que, já na madrugada, Joãozinho desceu na cabeça de Nozinho, um filho de santo acostumado a receber Firmino Légua e outras entidades desse povo.

Dona Caçula é fundamental para o funcionamento do terreiro. Desde o dia 20 de janeiro que ela está cuidando de Jeco e Ednelson. O primeiro estava concluindo umas das fases de sua iniciação, recolhido para a sua cabocla. Ednelson esteve recolhido para reforçar o seu *ori* e agora comemorará um ano de sua saída da camarinha. Além deles, foram recolhidos por Cabocla Mariana, na *croá* de Mãe Rita, Gláucia e Cafu. Cafu, já conhecemos, Gláucia é médium e sabe disso há muito tempo, várias pessoas de sua família também o são. Na época, morava em Castanhal. Ela é filha de Pena Verde e Joana Gunça, precisou recolher primeiro para o anjo de guarda, depois da quaresma ficará recolhida para os caboclos, tendo que passar 21 dias: embora essa conta não seja exata, sendo modificada a partir das circunstâncias.

Dona Caçula, portanto, estava de folga, precisava se acalmar um pouco. Como Mãe Rita não mora no terreno do terreiro, e sim a sua mãe, ela que fica sempre pelo congá. Apesar de não ser *feita* no sentido estrito da palavra para a religião, Dona Caçula acumulou experiência e participação no terreiro de Maria Pajé, além de atuar ativamente na vida do Templo de Umbanda Oxóssi e Mamãe Oxum. Faz comida para as filhas e filhos recolhidos, os orienta e muito mais. Esse saber é expresso em seu lidar com as entidades espirituais e o manejo com as plantas (muitas delas estando no próprio terreno).

Algumas das pessoas que estão no terreiro, nesse momento, estão recolhidas para tratamento. Há uma senhora que mora na região da Boa Vista, que como já sinalizei, é uma região do município de Quatipuru. Mãe Rita possui diversas relações com esse vilarejo. A situação da senhora é a seguinte: várias partes de seu corpo estão inchadas, há uma peleja de família e um parente mandou fazer um feitiço para ela.

Segundo as consultas já realizadas com os encantados, a senhora terá que passar por um ritual de extração de um *bicho*, que é a materialização dessa feitiçaria. Essas consultas com os encantados são momentos para curar, mas também ouvir conselhos e saber a respeito dos preparos e rituais de feitura da próxima geração de filhos e filhas de santo da casa. Gabriel, uma criança, já está destinado a ser filho de Zé Raimundo. Ele é filho da mãe de santo e foi o encantado quem revelou que quer a coroação de Gabriel na Praia do Rei Sabá. Não são todos os filhos e filhas da casa que realizam esse ritual, mas quando ele é acionado, reforça a necessidade de uma ligação com o território encantado da praia. Como estamos acompanhando,

todas essas convivências com os encantados colocam em correspondência nossos corpos com os desses seres. Não é necessário passar por algum tipo de iniciação ritual ou possuir dom mediúnico para se relacionar e perceber a materialidade dos encantados. A mãe do Jeco comentou: “a gente sabe quando a cobra [Rei Sabá] está se aproximando, né? Aquele frio...”

Enredando-se nesse assunto, Dona Caçula fala que o fundamento de encantaria de Mãe Rita é da água salgada e doce, por causa de Cabocla Mariana. Por isso a mãe-de-santo teve que ser coroada na praia do Castelo e no igarapé que circunda o terreiro. Nesse ambiente impregnado da convivência entre as pessoas, orixás, encantados e entidades espirituais, os seres que descem em seus médiuns e a relação estabelecida entre esse compósito de pessoa e mais-que-humano são comentados e considerados em suas potências e características particulares.

Ao ser mencionada a força com que vêm esses seres na *croá* de Cafu, outra criança, filha de Laércio, um mototaxista que frequenta o terreiro. Cafu dá passagem a 7 Flechas, Jandira, Zé Pelintra, Jandira, dentre outras e outros. A surpresa fica no fato do *ori* dele nunca ter sido tocado, como mencionou várias vezes Cabocla Mariana e as outras pessoas do terreiro. Cafu, mesmo sem ter sido feito, portanto, sendo de *nascença*, recebe e baia com esses seres de uma maneira coordenada, executando bem os passos geralmente associados aos encantados e entidades espirituais que recebe. Não escutei nem das entidades encantadas nem das pessoas participantes do terreiro um apontamento de quais passos e gestos corporais são mais adequados para determinada entidade espiritual. Contudo, quando uma pessoa chega no terreiro, principalmente quando muito jovem e recebe seus guias de uma maneira já coordenada, rítmica e harmônica, é comum que comentem: “a fulana baia bem”, “o fulano baia bem”.

Por conta de filhas e filhos de santo estarem recolhidos na camarinha, Dona Caçula reforça que as entidades estão rondando mais ainda pelo terreiro. Elas não podem estar sempre ali, mas passam algum tempo, movimentando-se entre este terreiro e outros; perpassando várias encantarias, nas suas ou na de outrem. Assim, Toia Jarina vive mais na mata que fica defronte ao terreiro. Esse terreno não pertence a Dona Caçula, nem a Mãe Rita. Há algum tempo a árvore onde Jarina gostava de ficar, foi cortada. Como não puderam impedir, houve uma conversa com a encantada para que o corte não alterasse a relação estabelecida com a encantada central na constituição espiritual de Mãe Rita e de seu terreiro. Dona Caçula revela que vê<sup>50</sup> Dona

---

<sup>50</sup> Esse comentário de Dona Caçula revela um aspecto interessante sobre as percepções, sobretudo a visão, na encantaria e umbanda na Amazônia. Embora ter mediunidade facilite em visualizar esses seres, o não médium também pode avistá-los. Elementos geográficos e algumas plantas, como já mencionei, possuem profundas relações com determinadas entidades, possuindo de igual forma, suas agências. Ainda nesse dia, na conversa, uma senhora comentou que ganhou de presente de um curador a planta cipó pajé, também conhecido como cipó cabi, bastante utilizado, inclusive pela Dona Oneide, para rituais de cura. O pajé disse para essa senhora que ela não deveria se assustar, caso enxergasse uma cobra na planta, pois faz parte da sua própria constituição. Não se assustar

Herondina no poço do Rei Sabá. Essas encantadas e outros seres, portanto, percorrem os espaços do terreno, terreiro, o congá, além de circularem entre nossas geografias e as suas próprias. Como veremos, essa característica é umas das que possibilita que elas possam festejar conosco.

A expectativa está toda depositada em Ednelson e Jeco. Por conta de Cafu se incorporar facilmente, sugeriram para ele não *pegar* caboclo logo na gira. Quando ouvir o tambor, ele deveria deixar primeiro que se incorporassem os protagonistas da festa, junto com suas entidades. Cafu comentou com Ednelson que Zé Pelintra apareceu em seu sonho, dizendo que Cafu o receberá na festa, receberá vários caboclos, mas ele, Zé Pelintra, seria o último a baiar em sua cabeça. A preocupação, portanto, para que Cafu ou outro filho e filha de santo recebessem suas entidades antes dos festejados estava bem fundamentada.

O festejo estava marcado para 18h30, às 20h40min ainda não havia começado. Chovia bastante, dificultando o acesso ao terreiro. Era quase 21 horas quando o festejo iniciou oficialmente. Mãe Rita apresentou resumidamente a história de Ednelson e de Jeco. Aquele passou por problemas por possuir mediunidade e a sua mãe não saber. Acabou procurando médicos e recebendo medicações, que nunca resolviam a situação. Quando passou a desenvolver o seu *dom*, sua situação mudou totalmente. Nesse aspecto, Mãe Rita apontou a umbanda como libertadora. Sobre Jeco, elogiou a sua animação, tendo visto o rapaz sem ânimo apenas quando teve apendicite. Os dois são bastante jovens, entre os 19 e 21 anos na época.

Por conta da relação que Mãe Rita possui com outros terreiros, houve a visita de pais e mães de santo. Pai Roberto, de Salinas, falou logo após a introdução de Mãe Rita. Para o sacerdote, receber uma entidade é um dom divino, um privilégio. Ceder o seu corpo para ser ocupado por uma entidade é um *dom*: principalmente por essas entidades serem muito antigas. Segundo ele, Cabocla Mariana é recebida há quase 400 anos, ou mais, embora, quando recebida, surge sempre com 15 anos, a idade que se encantou. Pai Roberto complementou: “hoje, somos uma religião, antes era considerado seita. Hoje somos afro umbandistas”. Após o pai-de-santo, Dona Odete, uma mãe de santo filha de Pena Verde e que tem um terreiro em um sítio em Pirabas, falou. Contou que ela era de *nascença*, que antes não queria isso, complementando aquilo que Pai Roberto evidenciou: “ninguém aqui queria ser macumbeiro”, mas hoje ela tem sua missão e a compreende.

---

implica em não mexer com esse animal. Sugiro a leitura de Rego (1983), em sua obra *litolatria*, o médico, artista e folclorista tenta explicar as razões de ter tido experiências mediúnicas, avistando uma figura igual ao Rei Sabá, além de outras experimentações com a encantaria.

Após as falas das lideranças *afro umbandistas*, os participantes da gira a iniciaram com a oração do pai-nosso, emendado Mãe Rita puxou o hino da Umbanda: Refletiu a luz divina, com todo o seu esplendor...

Quando a gira começou, Pai Roberto e um filho de santo seu baiaram por alguns momentos, mas logo saíram, restando só as pessoas da casa. Os receios sobre Cafu ser *irradiado* antes de Ednelson e Jeco não foram infundados, rápido Cafu ficou *irradiado*, junto com o Paulinho, que nessa época era o filho de santo portador da chave da casa de Exu, responsável por zelar esse espaço. Apesar desse contratempo, logo se incorporaram Ednelson, com Rompe Mato e Jeco com Jurema. Como Ednelson já tem o título de pai de santo e está um pouco mais de tempo na missão, apesar da sua pouca idade, a entidade em sua *croá* já tem movimentos próprios e seguros. A Jurema de Jeco está aprendendo a se mover e não fala, em processo de *doutrinação*, portanto.

Toia Jarina desceu pra baiar na *croá* de Mãe Rita, seguida de Cabocla Mariana. A turca encantada levou para dentro do congá os dois incorporados. Enquanto a gira continuou, os dois foram arrumados com as roupas novas da encantada e do encantado, ocultos de nossos olhos. Saíram do congá com o pano de Oxalá em cima deles, ao som dos parabéns e dos rojões e logo, do hino da Umbanda. No ritmo de palmas e maracás, baiavam.

Cabocla Mariana puxou a música *parabéns para você*, seguido por um ponto bastante enunciado nos festejos: “Não temos nada para lhe ofertar, mas hoje é dia do seu aniversário (2x) / Eu lhe ofereço um forte abraço de Pai Oxalá”. Assim como pontos para Jurema e Rompe Mato foram puxados para que as entidades encantadas continuassem baiando.

Canoco, uns dos principais filhos de santo da casa, recebeu Cabocla Herondina. É importante, ou ao menos deixa a gira com maior força, ter pelo menos mais uma das irmãs, ou todas. Nozinho recebeu Firmino Légua, e outras filhas e filhos de santo passaram a receber seus encantados e seres espirituais, após a interdição de aguardar que os festejados viessem primeiro. Cabocla Herondina, em Canoco, baiou usando um chapéu enfeitado e uma toalhinha amarrada no corpo. Já Firmino Légua usou chapéu de coró e tomou cerveja em um copo em forma de pé de boi. O próprio Cafu, como a entidade lhe havia prometido, recebeu Zé Pelintra. Joana Gunça e outras encantadas surgiram em outras filhas de santo.

Perto de uma da manhã, Peroca parou de tocar o tambor. Jeco passou a bater tambor quando sua Jurema subiu. Ednelson baiou bastante com seu Rompe Mato e outras entidades. Mas um pouco depois de uma da manhã, quando os caboclos subiram, Ednelson passou a dar sinal de que estava passando mal, até que vomitou. Nisso, começaram comentários a respeito do fato, hipóteses foram levantadas a respeito do ato. Ednelson é um jovem que não possui o

costume de beber. Algumas pessoas cogitaram que o rapaz não pediu, corretamente, para as entidades que quando subissem, levassem tudo aquilo que consumiram. Há o comentário de que os encantados de Ednelson têm bastante força e deixam certo peso em seu cavalo. Além disso, em seu discurso de abertura da gira, Pai Roberto mencionou que seus caboclos foram doutrinados a baiar e trabalhar, dificilmente eles bebem. Ele reforçou que não acha errado o caboclo beber, mas os caboclos dele foram doutrinados assim: é possível doutriná-los para isso. No avançar da madrugada, esse assunto rendeu, havendo um debate entre o pai de santo e as entidades incorporadas nas filhas e filhos de santo. Aproximadamente 1h40min da madrugada, a gira começou a se desfazer. Mas algumas entidades permaneceram em seus cavalos.

Lá para as 2h13 da manhã, a Cabocla Mariana em Mãe Rita subiu e deu passagem para Maria Navalha. Nessa altura do festejo já não havia mais ninguém para bater o tambor, então Tereza Légua, na croa de Jhéssica, mãe pequena, disse:

— Quem vai saber cantar para ela é minha filha.

A entidade subiu e deixou que Jhéssica cantasse para Maria Navalha vários pontos. Logo Maria Navalha disse que iria subir, mas Jhéssica continuou puxando os pontos da entidade, então ela baiou mais um pouco. Nesse momento, houve uma breve virada para o povo da rua. Nozinho deu passagem para Zé Pelintra, baiando junto de Maria Navalha com seu chapéu panamá e guias vermelhas e pretas. Ainda houve uma menção para a Cabocla Herondina por conta de sua possibilidade de trabalhar em *linha virada*, isto é, embora seja uma cabocla encantada, associada à cura e vencimento de demanda, a cabocla pode virar sua *linha* e trabalhar na linha da esquerda e do feitiço.

O festejo foi encerrado quase quatro horas da manhã. João, irmão de Mãe Rita, teve que se desdobrar para levar em seu carro a mãe de santo, alguns filhos e filhas de santo e eu, para a cidade. Ainda no mesmo dia, logo mais, haveria a varrição: momento após o festejo onde os restos das comidas e bebidas são consumidas, apenas entre as pessoas da casa. Nesse momento, as entidades ainda descem, baiam, conversam e continuam festejando.

Nesse festejo, percebemos duas dimensões que se desdobram entre si. O festejar a presença do encantado e da encantada na pessoa corresponde com a feitura da própria pessoa. A comemoração de um ano de saída da camarinha de dois filhos de santo corresponde com a presença das entidades encantadas no corpo dos sujeitos. Na medida em que esse corpo se acostuma a receber a entidade encantada, passando por eventuais rituais de feitura, essa entidade é *doutrinada* para trabalhar e festejar naquela *croa*. Há o reconhecimento de que a entidade possui suas vontades e maneiras de atuar e baiar em seu filho e filha, na mesma medida,

sabe-se ser possível assujeitar essas vontades, não totalmente, mas criando um meio termo, alguma negociação.

Como acompanhamos na descrição, se é possível doutrinar uma entidade para que ela não beba nem fume, ou faça isso com uma frequência menor, há a possibilidade do filho ou filha de santo negociar alguma modificação corporal sua, embora de antemão isso já parta da negativa, como falaram as encantadas para o pai pequeno, Douglas e Jeco: se fizessem alguma tatuagem ou colocassem um brinco, a entidade viria e arrancaria essa modificação. Como viemos apresentando durante a tese, essa partilha do corpo que passa a ser encantado durante a passagem das entidades, ou pela própria filiação com essa entidade, estabelece uma série de normas alternantes e negociáveis para que o compósito filha-filho e encantada seja a combinação de uma vida que vale a pena ser vivida, que para a cosmologia da encantaria e da umbanda na Amazônia implica em estabelecer boas curas, defender-se de demandas, realizar as obrigações, festejar com beleza e intensidade essas relações com os seres e daí por diante. Nessa estética do celebrar, uma ética e pedagogia se estabelecem: o *baiar*, verbo que congrega: os passes que a filha e o filho de santo executam, ou posteriormente, a própria entidade encantada, o próprio ato de *trabalhar*, isto é, as ações rituais realizadas pelos filhos e filhas incorporadas com suas entidades, para gerar diversos efeitos. Portanto, esse *baiar* é a ponta do iceberg, apresentando corpos atravessados pela encantaria na feita que já passaram por diversas modificações, aprendizagens e negociações para que estivessem, ali, baiando da maneira mais bela e correta possível.

Festejar faz com que o próprio mundo exista, o mundo como as pessoas e os seres com quem convivi os descrevem. Não é por menos que a família de Ednelson e de Jeco, assim como eles mesmos, junto com todo o terreiro e as entidades encantadas circundantes: principalmente Cabocla Mariana, Herondina e Jarina, estavam preocupadas e dedicadas para que o festejo acontecesse da melhor forma realizável.

Não somente, esse tipo de festa enraizada numa boa relação com o encantado, com as pessoas participantes, perpassada por uma rede de partilhas de bebidas, comidas, fumos, isto é, de axé, não deixa de reverberar em uma cidade dominada religiosamente pelo catolicismo. Lembremos de como sujeitos do controle eclesiástico se incomodam da presença afro umbandista na igreja, sobretudo na missa de 19 de janeiro. Se o padre chegou a comentar com Pai Sival de que não poderia comungar pessoas que no outro dia estariam “bebendo cachaça”, essa intensidade afro-brasileira que festeja dentro do terreiro eclode, também, na igreja. O festejar é corrosivo e incômodo das estruturas estabelecidas pelo catolicismo dominante. Portanto, em diálogo com o segundo capítulo, se não há, por parte de afro umbandistas,



nenhuma contradição em ser católico e “animista”, aqui, citando o termo da maneira como foi utilizado por Lélia Gonzalez (2018) para elaborar esse argumento, complemento que por parte da igreja, essa aproximação é vivenciada como um risco e incômodo.

## 5.2 FORMAS DE FAZER FESTA COM A CABOCLA MARIANA

Logo após o festejo do Rei Sabá e um breve descanso, os pensamentos e práticas estiveram fincados no festejo para a Cabocla Mariana. Embora tenha existido outros momentos festivos antes do festejo da bela turca em maio, esse evento frequentemente era lembrado, junto aos esforços para juntar recursos, formar uma rede de solidariedade, participação e cooperação para que o festejo acontecesse. A festa da Cabocla Mariana aconteceu dividida em três etapas. Primeiro, o festejo, com a gira, a presença da encantada e outras entidades espirituais. No dia seguinte, aconteceu o carimbó para a encantada. As danças foram executadas pelas filhas e filhos de santo, em um primeiro momento, e logo as entidades espirituais desceram em seus filhos e filhas. E finalmente, a varrição.

Condensando nesse tópico elementos da vida do terreiro, mostrando os antecedentes do festejo, as articulações, os debates traçados, as reflexões a partir das práticas, esses acontecimentos surgem entrelaçados, enredados. Estão em um capítulo sobre festejar encantados por escolha de perspectiva. Por exemplo, antes do festejo da Cabocla Mariana, já em maio, aconteceram diversos rituais de retirada de demanda, de *porcaria*, com pessoas que estavam enfeitiçadas. Nesses momentos, nos intervalos entre um trabalho e outro, o festejo da Cabocla Mariana era lembrado.

Puxando o que acabamos de refletir a respeito dos festejos de saída de camarinha de Ednelson e Jeco, o festejar como correspondente ao iniciar e à feitura, também esteve presente no festejo da Cabocla Mariana. Gláucia, que já apresentamos, teve que se recolher na camarinha por 21 dias, aproximadamente. Assim como em outras ocasiões, quem presidiu e forneceu as orientações para Gláucia e seus familiares, foi Cabocla Mariana, que informou para Gláucia que ela sairia do roncó só em seu festejo: “Você sairá junto comigo, minha filha!”. Enquanto acontecia o recolhimento de Gláucia e os rituais de retirada de demanda de pessoas que também ficaram hospedadas no terreiro, as ogãs da casa, junto com Mãe Rita e todo o terreiro, se mobilizavam para conseguir as roupas novas para o festejo, tanto a roupa que seria vestida no início da festa, por cada pessoa, tanto a que vestiria a entidade encantada. Além disso, há a roupa que será usada para a festa de carimbó, que é outra. Foi decidido que para os homens seria uma camisa florida e para as mulheres, a blusa e saia rodada. Cabocla Mariana me pediu,

com bastante antecedência, que eu acompanhasse os três dias de seu festejo e participasse na dança do carimbó.

Portanto, entrei também na partição das roupas e dos ensaios de dança do carimbó. O mutirão realizado para conseguir os tecidos e depois as condições para que Do Carmo costurasse todas as roupas, foi intenso. Vários dias se passaram com as ogãs, e nessa ocasião, outra pessoa que ganhou destaque foi a Teca, chamada de Mãe Teca, que não é mãe-de-santo por ter tido suas *cordas suspensas*, ou seja, tenha passado por um ritual para interromper o fluxo de incorporações e irradiações de encantados, quando muito jovem a mando de sua mãe. Mãe Teca vinha pesquisando algumas roupas utilizadas nos festejos de Bita do Barão, afamado pai-de-santo maranhense, muito ligado ao terecô, mas também ao que se costuma chamar de mina sob a perspectiva paraense. Bita faleceu em 2019, durante o meu trabalho de campo. A Cabocla Mariana chegou a desmarcar um *chamado* (maneira como se denomina os trabalhos no terreiro) que teria no dia 18 de abril, mesma data de falecimento do pai-de-santo. A bela turca avisou para Mãe Rita que estava arrasada e em respeito ao desencarne do pai de santo que tanto cuidou de seu festejo, dando-lhe muitos presentes, suspenderia o *chamado*. Mãe Teca reforçou a sua pesquisa, das roupas utilizadas nos festejos de Bita do Barão para homenagear o falecido pai de santo e, conseqüentemente, Cabocla Mariana.

As atividades mais importantes que antecederam o festejo foram o já mencionado ensaio, os rituais de demanda, os cuidados com Gláucia e Douglas recolhidos, o *doutrinação* de filhas e filhos de santo que ainda não recebiam suas entidades com a plasticidade necessária para baiarem e *fazerem bonito* no festejo. O *doutrinar* se intensificou quando o dia do festejo estava se aproximando. Em alguns momentos, o pessoal do terreiro realizava esses rituais de manhã e de tarde.

Os *chamados* de demanda foram da retirada de ossos, um esporão, agulhas e outros objetos de uma mulher de meia idade de Boa Vista, além da retirada de alfinetes da mão de Peroca, o ogã. Passei boa parte do meu trabalho de campo com uma ferida aberta no pé, que logo foi agenciada pela comunidade como uma feitiçaria sofrida, ou algo que eu devo ter pisado. Por esta razão, retiraram do meu pé três agulhas, fazendo com que eu entrasse nas redes de cuidado do terreiro.

Quanto aos ensaios de carimbó, um deles aconteceu na taoca, no mesmo dia de retirada de demanda da mão de Peroca. Havia uma caixa de som e um aparelho de reprodução sonora que deveria ser usado via Bluetooth. Ninguém conseguiu fazer o aparelho funcionar, como havia baixado com antecedência umas músicas de carimbó e xote, que haviam me pedido, reproduzi as músicas de meu celular para a caixa. Peroca mesmo coordenou os ensaios, junto

com Dona Caçula e as pessoas de mais idade, ensinando os passes que deveriam ser executados na dança. Para a minha sorte, não fui o único desengonçado, tendo a companhia de Paulinho, o guardião da Casa de Exu, e Ednelson, embora eles tenham desenvolvido uma desenvoltura corporal e eu lamentavelmente não. Cabocla Mariana baixou na croa de Mãe Rita e se divertiu acompanhando o ensaio, rindo das pessoas mais desajeitadas. Havia um consenso de que Mãe Rita não precisava ensaiar, afinal Cabocla Mariana não deixaria a mãe-de-santo dançar, baiando o tempo todo na *croa* de Mãe Rita.

Sobre os rituais de recolhimento de Gláucia e Douglas, consistiam em estarem sempre concentrados, se alimentando apenas de comidas leves e pré-determinadas, sendo levados para se banharem algumas vezes no dia. Os rituais de doutrinação já acompanhamos no primeiro capítulo, funcionam mais ou menos da forma como já apreendemos.

Como Cabocla Mariana havia pedido mais bebida do que comida, Nozinho e Peroca fizeram uma barraquinha com quatro troncos fincados no solo, ladeado por vários bambus e coberta de palha. Ao terminarem, pintaram um ponto riscado da Cabocla Mariana e escreveram na placa: Bar da Bela Turca, e ao lado — Zé Raimundo e Sibamba, tudo em vermelho. Nesse dia, nas vésperas do festejo, Tia Caçula reforçou que as festas para os encantados não são uma obrigação e sim um dever. Os guias vivem de baiar, dançar, beber, eles precisam dessa alegria.

### 5.3 FESTEJANDO A BELA TURCA

25 de maio de 2019. Como o festejo começaria apenas 18h, cheguei no terreiro no início da tarde. As bandeirinhas enfeitavam a taoca e o terreno. A *aparelhagem* do J Som já estava sendo montada, consistindo em grandes caixas de som acopladas em seu notebook e aparelhos de mixagem. Os enfeites da aparelhagem são feitos de plástico, mencionando uma águia em suas formas. Nas festas populares de aparelhagem no Pará, é corriqueiro que a aparelhagem possua mascote. Uma das mais famosas é a Búfalo do Marajó, que possui o animal como totem, e a Auto Som Tupinambá, esta tem fortes ligações com as religiões afro-amazônicas, sendo a escolha do nome da aparelhagem influenciada diretamente pela relação com esse encantado<sup>51</sup>. A *aparelhagem* do J Som ficou no oitão da casa da Tia Caçula, já as caixas de som, ao léu. Prevendo chuva, foram cobertas com plástico. A taoca também foi abrigada com uma lona escura, para caso chovesse as pessoas se protegessem, pois há pequenos furos entre as palhas.

---

<sup>51</sup> A respeito da aparelhagem no geral, e da Auto Som Tupinambá, conferir Antonio Maurício Costa (2018).

Essa taoca deu bastante trabalho para ser levantada, conta Peroca. Por isso eles não fizeram uma nova. Reconstruir a taoca estava mesmo em debate dias antes. Mas apenas pintaram os mastros e pilares. Peroca disse que tem o sangue dele nessa taoca, pois trançar palha é muito trabalhoso, os fios são afiados. Enquanto relatava a árdua tarefa, revelou uma marca na mão.

Paulo Barradas e Teteia, outra ogã da casa, ajustavam os últimos detalhes dos enfeites da Cabocla Mariana. Rosas de plástico e EVA foram pregados defronte à taoca, assim como um tapete de tnt. O bolo de dois andares da bela turca apresenta uma base maior com glacê vermelho, simulando flores. Em cima há um bolo branco, mesclado de dourado. Completando a composição, sob a travessa, uma toalha branca e bem em frente da mesa, há uma letra M cor d'ouro; dois vasos, um em cada lado, repousam flores vermelhas e a mesa central está enfeitada com rosas de plástico. No topo desse arranjo está fincado o seu nome em letras douradas. Estendido, saindo do congá e percorrendo a taoca, um longo tapete vermelho: é por onde Cabocla Mariana passará.

Nozinho e Peroca comentaram animados a respeito de Sibamba. Tem alguns dias que Cabocla Mariana proibiu Sibamba de beber, tanto nos trabalhos, quanto em sua própria encantaria e nas demais frequentadas por ele. Sibamba é uma entidade liminar, caminha entre a encantaria e as encruzilhadas, se constituindo em uma ambiguidade entre encantado e espírito da encruzilhada. Algo parecido com o que aconteceu com Zé Pelintra na umbanda na Amazônia. Nozinho e Peroca falaram: Sibamba já está aí e vai beber tudo que não bebeu até hoje!

Quando comentaram isso, Sibamba, que geralmente desce na *croá* de Nozinho, não estava presente incorporado, a presença dele estava sugerida no ambiente, percorrendo os espaços do terreiro e arredores.

Ajudei Canoco, Nozinho e Seu Carlos – um dos patrocinadores do festejo – a triturar algumas folhas para serem jogadas sobre a esteira onde estão a mesa e o bolo de Cabocla Mariana. Forra-se com folhas o chão onde acontecerá a gira, onde estão oferendas e outros seres-objetos importantes, para auxiliar na condução do axé, as folhas propiciam a sua agregação e circulação. Além disso, causa um efeito estético, afinal, beleza e axé são forças que se atraem.

Pai Sival estava no terreiro desde cedo. Nessa altura, o pai-de-santo já estava morando em Salinópolis. Durante o dia, Pai Sival anunciou diversas informações no microfone. Foi no cair da noite que as pessoas convidadas começaram a chegar. Os filhos e filhas de santo já estavam banhados. Como de costume, filhas e filhos de santo acordaram de madrugada.

Tomaram os banhos para os preparativos da festa, feito de misturas e ervas maceradas. Também estavam devidamente enfeitados e paramentados: as mulheres de batom encarnado, unhas postiças iguais, maquiagem e sobrancelhas feitas, sobressaídas com desenhos. Os homens todos de cabelo e barba feita. Quem cortou o cabelo dos homens foi Luiz, um filho de santo que eventualmente frequenta os festejos no terreiro e é irmão adotivo de Canoco.

Mãe Rita se apresentou usando uma saia vermelha com barra dourada sobre um vestido branco. Usava um turbante vermelho: dourado e encarnado, cores que fazem parte do gosto e do fundamento de Cabocla Mariana. Peroca já arrumado, vestia-se todo de branco: blusa, bermuda e sapato. Assim como Jeco, Nozinho, Canoco, Lara, Yasmin e Preto já se encontravam paramentados. Todos esses, menos Preto, que usava uma blusa brilhosa azul e calça branca, exibia roupas harmônicas. Os homens com blusas vermelhas brilhosas, estilo bata, com calças brancas. As mulheres invertiam as cores, em cima branco, as saias, vermelhas. Apenas Lara estava de turbante, conforme Cabocla Mariana havia exigido nas *sessões* e *chamados* anteriores. As demais estavam com tiaras enfeitadas de flores brancas e vermelhas.

Mãe Rita aguardava a chegada de mais algumas convidadas, a saber Mãe Odete e seus dois abatazeiros, que enviaram dois tambores, menores e mais finos do que o de carimbó utilizado no terreiro. Apenas o tambor utilizado usualmente no terreiro, não daria conta para mobilizar toda a gira no festejo, por ser maior e ecoar em um espaço aberto, a taoca. Como já mencionei, Pai Sival já está no terreiro desde cedo. O pai-de-santo, além de auxiliar na locução da festa, trabalhou na edição das imagens dos convites. Foram enviados com certa antecedência, divididos em festejo e carimbó – algumas convidadas do carimbó não foram para o festejo e vice-versa.

Um pouco antes das 21h, Mãe Rita chamou todos para a taoca. A gira estava para começar. No microfone, Pai Sival proferiu algumas palavras, passando o microfone para Mãe Rita. A mãe-de-santo explicou: por conta do som alto até mais tarde poder incomodar a vizinhança e por causa do festejo ter convidado um público maior do que nas outras festas, essa será a primeira vez em que o festejo acontecerá em dois dias, a pedido da Cabocla Mariana. Mãe Rita agradeceu a todas as pessoas colaboradoras do festejo. Trago parte da sua fala em discurso indireto livre:

*Para Mãe Rita não é possível fazer uma festa dessa sozinha. É necessário o apoio de várias pessoas. Cabocla Mariana é guia de luz, gostaria de dar muito mais ainda para ela, pois ela merece muito mais. Agradeceu à uma professora de Pirabas presente, foi ela quem ofereceu o bolo para a Cabocla Mariana. Mencionou as ogãs da casa, Seu Carlos e outras pessoas que doaram. É grata à sua própria mãe e a todos. Ao seu abatazeiro e Edmilson,*

*abatazeiro de um pai de santo lá no Cuiarana. Ontem, sentiu muita dor nas costas, quase não consegue se levantar.*

Finalizando:

Mãe Rita — Ser umbandista, né? Como no popular, macumbeiro, é pra fazer um evento desse... Criticar é muito bom, mas venha pro terreiro, ou pro congá, como se chama, pra ver a dedicação, porque não é só vir aqui, receber uma entidade e ir embora. Para receber uma entidade você precisa ter fé naquilo e principalmente, o respeito, porque eu tenho muito respeito pelo meu terreiro, por todos que estão aqui, principalmente pelos guias, que eles não vêm aqui para brincar. Como Moranguinho [apelido de Pai Sival] acabou de falar, né, Cabocla Mariana é uma cabocla muito brincalhona, mas é com muito gosto que eu faço essa homenagem a ela, vamos iniciar nossa gira, eu tenho dois filhos recolhidos, tenho o pai pequeno da casa, tenho a minha outra filha, Gláucia, que antes de começar a nossa gira eu vou tirar ela, viu? Não digo fazer o santo, né? O santo já nasce feito, simplesmente estão lá pegando forças, né? E eu sempre digo, eu aprendo com quem sabe mais e ensino aquele que sabe menos. Todo dia eu aprendo. Aprendo com eles, com o que me ensinam (os guias), aprendo com meus filhos, com a minha mãe, tem um irmão que me ajuda muito, o Nego (João), digo que ele é o pai mais velho da casa.

Ainda comentou do almoço, explicando como funcionará. No mesmo dia do carimbó, a refeição será entre os que apresentarem convites. Ao findar do almoço, os portões serão abertos novamente. Alertou que o almoço e o carimbó começariam 11 horas e encerrariam ao anoitecer. Cabocla Mariana não exigiu muita comida, mas bebida sim. Mãe Rita aproveitou o momento para explicar a razão do microfone: Cabocla Mariana exigiu o equipamento. Foram as ogãs e equedes que avisaram para Mãe Rita, pois ela é uma médium inconsciente: se ninguém a informar sobre o que aconteceu enquanto esteve incorporada, ela fica sem saber do ocorrido. Finalmente, Mãe Rita agradeceu a Paulo Barradas, quem há dois anos ajuda na decoração dos festejos.

Pai Sival voltou ao microfone e chamou os abatazeiros para os tambores, anunciando o início à homenagem para a bela turca. Os três tambores e o triângulo preencheram o espaço de território e intensidade encantada. Luiz, bastante elogiado pela sua voz e conhecimento de pontos e doutrinas, abriu a gira.

A gira foi iniciada com a reza do pai-nosso seguida pela ave-maria. Depois vieram cânticos variados para caboclos e encantados puxados por Luiz. Mãe Rita esperou este cantar algumas doutrinas para puxar o seu cântico usualmente acionado em seus *chamados*: “Eu abro nossa gira com Deus e Nossa Senhora (2x)/ Vou abrir minha Ruanda, Vou abrir meu Juremá / Com a licença da Mamãe Oxum e nosso Pai Oxalá (2x)”. Como é comum em giras festivas,

quando estão presentes vários representantes de outros terreiros, Mãe Rita fez coro para que fosse cantado o hino da Umbanda.

Enquanto isso as equedes e ogãs foram buscar Gláucia e Douglas. Saíram cobertos pela espada de Oxalá [assim como Jeco e Ednelson na saída do ronco anteriormente descrita], sustentada de um lado por Teca e por outro, Paulo Barradas, vestidos de branco. Teca com um vestido até os joelhos e Paulo Barradas em estilo marinho, blusa branca e calças alvas. Usava sapatos, junto com Peroca, uns dos poucos calçados.

Logo vieram cânticos para Ogum. “Eu tenho sete espadas para me defender/ eu tenho Ogum em minha companhia/ E Ogum é meu pai/ Ogum é meu guia/ E Ogum é São Jorge/ Filho de Deus e da Virgem Maria”; “Foi lá na porta da romaria eu vi um cavaleiro de ronda”; “Pisa na linha de umbanda que eu quero Ogum Sete Rondas/ Pisa na linha de ronda que eu quero Ogum Beira Mar/ Pisa na linha de umbanda Ogum iara/ Ogum megê”. Da mesma forma, vieram os pontos para Oxóssi, orixá de cabeça de Mãe Rita.

Não demorou muito para Cabocla Mariana baixar na *croá* da mãe-de-santo. Estava muito feliz, conversando com todas as pessoas, agradecendo a presença delas e a quem cooperou para que o festejo acontecesse. Me convidou para beber com ela, oferecendo a sua taça. Durante quase toda a festa, a bela turca ficou acompanhada de Paulo Barradas, sendo um anfitrião da festa a convite da cabocla encantada.

Logo, todas as filhas e os filhos que incorporam, receberam suas entidades encantadas; a maior parte delas, mais de uma. A encantada Juliana baixou na *croá* de uma filha de santo. Joana Gunça veio em Gláucia, que logo me ofereceu cerveja. Todas as encantadas estavam bem-vestidas, com suas roupas *virgens* para o festejo, usando chapéis enfeitados para essa ocasião. Pai Sival recebeu Surrupira. Deram-lhe um chapéu e lhe amarraram um lenço no rosto. Como Pai Sival estava na locução do festejo e não é fácil vê-lo incorporado, acredito que ele não esperava passar por essa experiência nesse dia. Durante todas as giras na Maria Pajé, no dia 19 de janeiro que acompanhei, ele não esteve incorporado nenhuma vez, justificando que preferia estar sóbrio para ajudar na coordenação das atividades.

Os tambores, junto aos cânticos e as descidas e subidas das mais variadas entidades espirituais: principalmente as princesas, Cabocla Mariana, Herondina, que logo veio em Canoco, junto com as encantadas turcas Juliana e Joana Gunça. Zé Raimundo baixou na *croá* de Douglas.

Um das atrações do festejo era justamente o doutrinamento de Zé Raimundo na cabeça do pai pequeno. Antes disso, Tia Caçula levou Douglas para uma porteira – a entrada de algum curral ou fazenda. Como contam os cânticos e o fundamento das pessoas do terreiro,

Zé Raimundo tem como uns dos seus principais territórios, além das beiradas de mangue e algumas matas, porteiras e currais. Após esse ritual e várias lavagens de cabeça com o *amaci*, Zé Raimundo veio preparado para baiar na *croa* do pai pequeno. Dançou rápido, mas bonito. Separaram uma sandália de couro para presenteá-lo, mas como já se suspeitava, assim que o encantado veio em Douglas, atirou as chinelas para o alto, preferindo o toque direto do chão.

Sibamba baixou na *croa* de Nozinho. Não cambaleou, dançou sem estar *porre* (embriagado), como havia pedido Cabocla Mariana. Mas logo se esbaldou na bebida e passou a dançar com os passes tradicionalmente associados aos movimentos da entidade. Da linha de Légua e Codó, também esteve presente Tereza Légua, na *croa* de Jhéssica, exaltando suas mandigas, seus movimentos ligados ao laçar e ao gado, junto com a sua fama de gostar de beber: “Dá cachaça pra Tereza que ela hoje não bebeu”, é uns dos pontos cantados por ela.

Os seres encantados começaram a deixar as *croas* de suas filhas e filhos umas duas horas da manhã. Foi quando Cabocla Mariana passou a se despedir. Tereza Légua como já é esperado por conta de seu fundamento e maneira de agir, não queria subir. Demorou um pouquinho para obedecer a regra. Enquanto isso, a festa se esticou, indo até umas três horas, agora já guiada pelo DJ da aparelhagem, com muita dança, bebida e animação. A agitação, dessa vez, acontecia por parte da *matéria*, isto é, as pessoas. Cabocla Mariana liberou as filhas e os filhos de santo para se divertirem um pouco, antes de terem que descansar para continuarem os preparativos para o carimbó. Mãe Rita teve algum trabalho para convencer a todos a irem logo se deitarem e dormirem. Avisou: 4h da manhã já estaria novamente no terreiro, levantando todos para os banhos preparativos das filhas e dos filhos de santo e a organização do carimbó.

Voltei para a minha quitinete, mais uma vez de carona com João, acompanhado das ogãs Cláudia e Bina, além de Paulo Barradas e muitos outros e outras. A sorte é que o carro de João tem uma carroçaria aberta, cabendo várias pessoas, na medida do possível, para transitar no fluxo quase inexistente da madrugada pirabense.

Quanto ao carimbó, não vou me estender em sua descrição. O procedimento foi parecido com o do festejo, contudo o evento mesclou a gira com o carimbó. Se as rodas de carimbó e outras atividades da cultura popular paraense são descritas como atividades folclóricas, aqui ressalto sua reconhecida raiz afroindígena, no sentido de que é uma experiência compartilhada de culturas negras e ribeirinhas, as ditas caboclas e as que fazem parte de várias nações indígenas.

Para o festejo, foi contratado um grupo de carimbó de Salinas, que chegou em um ônibus fretado com os instrumentos e os integrantes. Dos instrumentos musicais, destaco os dois tambores que se toca sentado, com o músico em cima dele. A banda formada por homens



se apresenta com seus integrantes utilizando camisas de estampas floridas, assim como o tecido utilizado pelas filhas e filhos de santo, junto com outras pessoas convidadas por Cabocla Mariana para o seu carimbó.

Enquanto o festejo foi mais noturno, o carimbó foi solar, embora tenha varado a noite. A taoca, que antes recebeu a gira de entidades encantadas, suporta agora a dança de carimbó. Ainda há o resquício das folhas picotadas para o festejo.

A dança tentou seguir o ensaio. Os casais, que haviam sido sorteados por Cabocla Mariana, dançaram mergulhados na performance da banda. Dependendo da música que sugestionava a modificação na roda do carimbó, os casais trocavam de pares. Em outros momentos executavam passes específicos: o serrote, quando os casais se entrecruzavam, o peru, quando uma pessoa, geralmente um homem, imitava um peru e puxava para dançar o par de outrem. Esses papéis de gênero estabelecidos pela dança não eram seguidos à risca, acontecendo danças entre homens, mulheres, trios, quartetos. Após a primeira execução do previamente ensaiado, a roda passou a acontecer com maior maleabilidade.

No dia seguinte, da varrição, Peroca contou que parecia que Zé Raimundo estava perto dele. Pois bastava ele passar perto de alguém na dança que essa pessoa recebia seu caboclo ou cabocla. Peroca estava dançando também, afinal, com a banda contratada. Finalmente ficou livre de tocar tambor, além disso, foi protagonista e ensaiou junto da Cabocla Mariana. Ensinou, também, aos inexperientes. Cabocla Mariana escolheu Peroca para liderar o ensaio porque ela própria desejava aprender a dançar o carimbó na croa de Mãe Rita. Peroca chegou a comentar que seria fácil para a encantada, pois a maneira como ela baia na gira já seria próxima dos passos de carimbó. Entendi, nesse momento, a preocupação dos ensaios: era a própria Cabocla Mariana que estava aprendendo a dançar o carimbó, mas na *croa* de Mãe Rita, pois Mãe Rita, em si, sabia dançar com maestria, mas a encantada em sua *croa*, não. Após os ensaios, no dia do carimbó de fato, Cabocla Mariana conseguiu dançar junto de Peroca.

Voltando ao comentário de Peroca sobre a aproximação das pessoas e a subsequente incorporação delas, registrei que isso aconteceu com Douglas, que ficou irradiado por Zé Raimundo, Jhéssica, que recebeu Tereza Légua, Nozinho, com Sibamba, Canoco com Cabocla Herondina. Esse é o limite de meu diário, acredito que houve outras incorporações e presença de encantados na dança. Quem não recebeu nenhuma entidade, dançou até cansar. Quando alguma pessoa se sentava exausta, Cabocla Mariana, mas também Tereza Légua, clamava para que o sujeito se levantasse e continuasse a festejar.

Em algum momento, Sibamba, na cabeça de Nozinho, sentou em um tronco preparado especialmente para ele. Pintado de branco, apresentava desenhos simples e minimalistas de uma

garrafa de cachaça com um número 51, mencionando a marca e o nome da entidade. Enquanto isso, o público, que havia chegado também para o almoço, ficou sobre cadeiras e mesas dispostas ao redor da taoca e por outras áreas do terreiro. Havia bastante cerveja a ser distribuída, comida, menos. A bebida durou boa parte da manhã e da tarde, pois como vimos, um bar foi construído com madeira e coberto com palha para abrigar os freezers que as manteriam geladas.

Cabocla Mariana, além de dançar algumas vezes, especialmente quando a banda tocava a música que ficou famosa pela voz e execução de Mestre Pinduca, “Chegou Dona Mariana”, passou boa parte desse dia sentada em uma cadeira, diante a entrada do terreiro, acompanhada de Dona Caçula. Fumava e bebia, comentando alegre a dança e a continuação da festa. A festa esticou até o fim da tarde, e no outro dia, a varrição foi uma extensão da festa, mas reservada aos mais íntimos do terreiro. Continua a bebida, algumas entidades que descem, mas no geral, as filhas e os filhos de santo estão liberados para beberem e finalmente viverem o espírito festivo do momento.

\*\*\*

Uma encantada ter o desejo de aprender a dançar carimbó, para, conseqüentemente, ela mesma festejar e executar a dança feita em sua homenagem, parece sugerir mais uma dimensão da vida compartilhada com seres encantados. Mãe Rita sabe dançar carimbó, porém, Cabocla Mariana, na *croá* de Mãe Rita, não. Até ter passado pelo ensinamento de Peroca. Se executou perfeitamente os passos, pouco importa. O interessante nesse processo de aprendizagem é o desejo e a conexão entre aprender e festejar.

Os festejos não precisam, necessariamente, assumir a configuração que acompanhamos aqui, de filhas e filhos de santo saindo de suas camarinhas para festejar seus encantados de cabeça. Entretanto, a maneira como esses festejos foram apresentados, evidencia a articulação entre os processos de fortificação de uma filha e filho de santo: o recolhimento, os banhos com amacis e outros preparos, o jejum e dieta específicas, o arriamento de obrigações, o firmamento de pontos e orações, iluminados por velas e o contato com os seres encantados e outros guias; e o próprio festejar. Afinal, um corpo precisa estar fortificado e pronto para festejar junto aos seus guias e encantados. Junto ao aprendizado de Cabocla Mariana, destaco outro momento, o do Zé Raimundo na *croá* do pai pequeno, Douglas. Nas duas situações acompanhamos o aprendizado envolvendo mãe de santo e pai pequeno junto de suas entidades, para que um festejo fosse possível, não da forma mínima, mas de uma maneira

bonita e que valesse a pena de ser vivida. Essa maneira de festejar, conforme acompanharemos adiante, implica em saber viver, além de compreender que beleza não exclui, necessariamente, a simplicidade. Tampouco, apresentar um festejo e uma relação com encantados pautada em determinados luxos, não é um agrado automático da entidade, assim como não impede que o agrado exista.

#### 5.4 SABER O QUE É O BOM, O QUE É O BONITO, O QUE É O CERTO

Dia 23 é dia de Jorge, é o que diz uma música popular brasileira, logo evocando Ogum junto ao santo católico. Em Pirabas não é diferente. Se possível, o toque para Ogum é feito no dia 23 de abril mesmo, que foi o caso desse toque que presenciei no terreiro de Pai Zé. Mãe Rita também realizou um toque para Ogum, mas acompanhei menos festejos e trabalhos no Templo de Umbanda Ogum Beira Mar e Zé Pelintra, por isso optei por acompanhá-lo.

Esses toques fazem parte do calendário afro umbandista da cidade e celebram o orixá: Ogum e entidades ligadas a ele recebem oferendas; o orixá é mencionado em rezas, doutrinas e pontos cantados. No caso de Pai Zé, e nesse toque assistido, quem baia são os caboclos, encantados e o povo da rua, embora Pai Zé receba alguns seres ligados a Ogum.

Cheguei ao terreiro umas 19h05. Todas as cadeiras já estavam ocupadas, em torno de dez. Pai Zé Pajé estava com uma bata estampada com cores amareladas e calças vermelhas. Realizou o ritual de limpeza que fundamenta o seu terreiro: passou cachaça nas guias (os fios de contas), nas suas e do seu filho de santo, Lucas. Também aspergiu cachaça na assistência e na entrada do terreiro. Repetiu o processo com ervas cheirosas e perfumes.

Assistindo ao toque, temos umas dez pessoas. Destaco uma família que foi ao terreiro especialmente para assistir ao toque para Ogum. São quatro irmãos, sendo que um se encontra sobre uma cadeira de rodas. Segundo conta Pai Zé Pajé, ele está sofrendo efeitos de um feitiço muito pesado e já antigo que fizeram para ele.

O caqueiro (incensário) foi usado por Pai Zé para defumar e incensar o ambiente, eivando de fumaça o terreiro. Lucas está vestido com uma blusa vermelha e uma calça branca fosca. Os vários pontos firmados do terreiro estão com oferendas. Nas três princesas, há dois alguidares de louça branca com velas amarelas e azuis. Na falange de Ogum e São Jorge, vários copos de vinho, velas e cigarros. No povo da rua, nas pombagiras e os exus, encontra-se vinho, cerveja e cachaça, assim como um alguidar com uma oferenda de vinho: de baixo do alguidar há o retrato de uma pessoa.

O toque começou às 19h23 com Pai Zé saudando a todos, assim como aos *povos das encantarias* e São Jorge e Ogum. O abatazeiro ficou sentado em um banco alto, com as pernas apoiadas em tijolos. A abertura foi feita com habituais preces de Pai Zé: com o pai-nosso, ave-maria e uma reza evocando diversos santos, uma espécie de ladainha onde o pai de santo fala rapidamente o nome de várias santidades.

Após as preces, iniciaram-se os pontos para Ogum com Pai Zé batendo cabeça (inclinando e abaixar o corpo, tocando a cabeça no chão) para o ponto da falange de Ogum: são várias imagens de São Jorge, de tamanho médio, uma do lado da outra.

Após quase meia hora, Zé Pajé recebeu Ogum Beira-Mar, curvando-se, pondo as mãos para trás e cantarolando um cântico com a língua pesada, característica de algumas entidades e caboclos. Após baiar e proferir essas rezas, Ogum Beira-Mar deixou o corpo de Pai Zé. A força da entidade fez com que Pai Zé se curvasse para trás, sendo amparado por Lucas. Poucos segundos passaram até que Cabocla Iracema veio baiar na cabeça de Zé Pajé. A encantada recebeu uma faixa azul que estava na mão da imagem de umas das três princesas turcas.

Assim que desceu na *croa* do pai de santo, Cabocla Iracema tornou o corpo do pai de santo menos enrijecido, deixando seus passos mais leves e flexíveis. Puxou os seus cânticos de apresentação, baiou, cumprimentou a assistência. Também puxou vários cânticos para Jurema e povo da mata, aproximando São Jorge, Rei Sebastião e a Jurema:

Salve São Jorge guerreiro  
Salve o Rei Sebastião  
Salve as folhas da Jurema  
Que nos dão a proteção<sup>52</sup>

Cabocla Iracema pediu pito (cigarro) e bebeu cerveja. Também mandou que servissem água doce para o povo (refrigerante).

— Não tem nenhuma água doce para molhar o garganteiro do povo?

Depois de interagir com as pessoas, cantar, fumar e beber, a cabocla puxou seu cântico de despedida, mencionando que a sua casa fica longe. Ao subir, deixou Zé Pajé naquele limiar entre a consciência e a próxima incorporação. Pouco tempo depois, era Zé Raimundo que estava na *croa* do pai de santo.

---

<sup>52</sup> Esse ponto se apresenta de uma maneira interessante em Pirabas. Já escutei, em outros lugares, o ponto que referencia Jurema e geralmente é tocado em terreiros de umbanda. Entretanto, nessas versões se fala de São Sebastião e não Rei Sebastião, maneira como o canto geralmente é executado nos terreiros de Pirabas.

Chegou dando aboios. O encantado logo recebeu chapéu de couro e um pano amarelo estampado. Zé Raimundo puxou seus cânticos, enfatizando Codó, os codoenses e Légua Boji Buá. Uns dos cânticos entoados dizia que Zé Raimundo é filho de Légua Boji: já escutei narrativas de que ele é adotivo da família de Légua, pois primeiramente foi turco, e como turco, é da linhagem das águas salgadas.

Lucas, o filho de santo, que já havia batido cabeça para a Cabocla Iracema, fez o mesmo com Zé Raimundo.

O caboclo passou pela assistência, cumprimentando a família que trouxe um rapaz que está enfeitado.

Zé Raimundo — Fizeram um feitiço pesado e antigo para ele. Só não pegou em uma das irmãs porque ela tem um negócio (uma entidade) muito forte que a protege.

A irmã perguntou se o trabalho foi feito para ela ou para o irmão. Zé Raimundo revelou ter sido para o irmão mesmo, em uma discussão. Então Zé Raimundo falou que subiria para Zé Pelintra fazer uma magia. Se o homem aguentar e colocar tudo que ele tem de ruim, ele escapa e não morre. Antes de partir, Zé Raimundo veio falar comigo, fez o seu cumprimento de caboclo e depois me abraçou, perguntando se eu lembrava dele.

— Sim, é seu Zé Raimundo?

— Sim, sou eu. O senhor estava lá no aniversário do Rei Sebastião?

Confirmei. Lembrei que ele havia me dado um gole de pinga.

— Obrigado por vir em minha casa.

Depois Zé Raimundo ficou diante dos pontos do povo da rua, onde estavam as oferendas e a foto de um rapaz (provavelmente o enfeitado). Retirou a fotografia e a pousou de baixo do tambor. Puxou seus cânticos de subida e deu passagem para Zé Pelintra. O mestre encantado chegou gargalhando e saudando São Jorge, todos os Orixás, a malandragem e a rua. Puxou os seus cânticos. Um deles, ao contrário do que afirma outro ponto que dizia que o próprio Zé Pelintra teria matado “pai e mãe”, afirmava que o mesmo não tinha “pai nem mãe”, fora criado por Ogum Beira Mar.

Zé Pelintra baiou, recebeu um chapéu aveludado vermelho e uma espada de cor vermelha. A entidade conversou com todo mundo, focando-se na família demandante do trabalho. Mandou os três irmãos ficarem ali, perto dos exus e mentalizando o amor que um teria pelo outro, pedindo pelo bem do irmão enfeitado, pois estava faltando mais amor entre eles. Segundo Zé Pelintra, umas das irmãs do enfermo conhece macumba e malandragem, já teria “enfiado ela em cada uma, mas sempre a tira de lá”. Indagou se ela queria um gole de sua bebida, mas ela preferiu não aceitar: se tomasse iria querer cada vez mais. Zé Pelintra disse

saber muito bem disso, por isso estava oferecendo apenas um gole. Então a senhora aceitou. Foi dito, ainda, que o rapaz é casado e possui um comércio em vias de falência, mostrando que a *coisa antiga* que fizeram para ele atingiu tanto a sua saúde física, quanto situação financeira.

Após essa conversa, Zé Pelintra mandou que levassem a família para a cozinha e que fosse servido o babujo, maneira como ele e outras entidades chamam a comida que é servida no terreiro. Como na cozinha não cabe todos de uma vez, essa foi a estratégia adotada pela entidade para acomodar seus visitantes. Enquanto a família comia, Zé Pelintra aproveitou para puxar assunto comigo, sentando-se em um banquinho diante o ponto dos exus.

— Eu conversei com o senhor na cabeça de outro filho meu, né? — perguntou oferecendo-me um gole de cachaça.

Aceitei e disse que receberia o axé.

— Quem estuda macumba tem que pegar as coisas boas. Aceita um pito?

Recebi o cigarro que ele estava fumando, dei uma tragada e o devolvi.

Fomos convidados para irmos na sala, *babujar*. Nos foi servido arroz com galinha em pratinhos descartáveis, como bebida, refrigerantes.

Perto das 22h horas, chegaram Jhéssica, mãe pequena do terreiro de Mãe Rita, e Luiz, filho de santo que conheci no tambor de aleluia, realizado no Templo de Umbanda Oxóssi e Mamãe Oxum. O tambor de aleluia é uma atividade destinada ao castigo e correção empreendidos pelas entidades encantadas para com seus filhos e filhas de santo. Jhéssica falou comigo, comentando da gira que estava acontecendo no terreiro de Mãe Rita. Logo bateram cabeça para Zé Pelintra.

Luiz e Jhéssica fumavam, inquietos, quando Zé Pelintra, de maneira repentina, indagou para Jhéssica se ela não queria falar com ele.

— Tem que ser agora.

— É em particular.

Entraram para a sala.

Resumindo a atuação de Zé Pelintra nesse dia, a entidade ressaltou a importância da sabedoria, de saber distinguir o certo do errado, de aproveitar o que se tem de bom na vida e na macumba. Aproveitou para comentar sobre o seu cavalo: ele não deve nada a ninguém, “só a mim e aos guias dele”. Afinal, “foi eu quem trouxe meu filho aqui para Pirabas”.

Perto das 23 horas, Zé Pelintra se preparou para subir, deixando algumas mensagens para as pessoas presentes. Trago uma tentativa de transcrição da sua fala, por conta da chuva intermitente, os ruídos de algumas pessoas conversando, embora na maior parte do tempo todo mundo tenha se calado para ouvir o espírito, a gravação ficou debilitada. Além disso, há a forma

característica de falar da entidade, uma fala “para dentro”, com a língua levemente enrolada, expressando e demarcando que estamos no campo de enunciação de uma entidade.

*Ogum iê, Ogum iê. Hoje é... dia de hoje, de São Jorge Guerreiro, Ogum Beira-Mar, Ogum de Ronda, Ogum Xoroquê, Ogum Marinata, hoje, que gira nessa casa, que gira em outros terreiros, que já tão nesse mundo... a todos que bateram, saravá, acredito, hoje é dia de acreditar, que cada [...] gira [...] mas aqueles que olham, que tombam, aqueles que observam o que é certo, o que não é. Aqueles que tem fé, aqueles que acreditam e aqueles que não acreditam. Porque cada cabeça, na gira, é um jogo. [...] Eu Zé Pelintra era um homem [...] Eu sou Zé Pelintra mas cada cabeça que eu abaixo, pai-de-santo, filho-de-santo, eu sou... mas eu demonstro que eu sou eu. Porque hoje em dia certos Zé Pelintras por aí fumam maconha, cheira aquele negócio branco, né? [...] Não, não sou malandro desse tipo. Não quer dizer que eu não goste de malandro, é só que eu sou malandro, Zé Pelintra, [...] porque eu sou malandro, porque eu sou um bom jogador, sou um bom girador, eu sou um bom... ajudar, a levantar, a não deixar cair. Eu sou um bom Zé Pelintra porque Pelintra é aquele que [...] toca uma boa viola, que bate com um pandeiro, né? Que bebe uma boa marafo, uma boa espumosa, um bom sangue de Cristo, né? E só [...] O Pelintra é isso. Quem sabe, quem conhece, quem é Pelintra é aquele malandro que sempre gosta de [...] Ser bom... Você sabe o que é intelectual? Quem me diz, quem sabe o que é ser intelectual? O senhor pode me responder, hé, hé, hé!*

Como Zé Pelintra se direcionava para mim, arrisquei:

— Ter humildade. Observar.

*O intelectual é aquele que sabe ter humildade, sabe o que conhecer, sabe aonde chegar, sabe respeitar, sabe [...] a todos, àquele que não conhece, aquele que não enxerga, aquele que tá enxergando e não sabe o que é. Não é verdade? Portanto o intelectual... esse que tem a palavra do dedo ou na ponta da língua, num olhar, no observar o que é certo. Eu não vou dizer que eu sou um malandro intelectual, que eu tenho [...] Mas o intelectual é, àquelas pessoas que estão presentes com vocês, para saberem olharem, para saberem observarem, para saberem acreditarem o que é o certo na vida, na gira, no jogo, na umbanda, na mina, na macumba, no candomblé, do jeje, do ketu, aonde vocês acharem que vocês conhecem e vocês respeitam. Porque o intelectual é aquele que respeita, aquele que quer saber o que é o bom, o que é o bonito, o que é o certo. Mas cada um que... o que contar, o que chegar, o que pegar, o que tá certo. [...] Então eu vou dizer uma coisa para vocês dentro dessa casa. Eu, Zé Pelintra, eu, quando vinha, quando chego na magia, a coroa desce, nessa pessoa que tá aqui presente. Eu fui o único, como eu, me montava a esse corpo, ao meu espírito, a minha gira na terra grande... Moço, sabe o que faziam? "Você pode passar qualquer caboco na sua coroa, mas*

*esse espírito, esse egum ele não é santo. E você não entra por aqui. E eu Zé Pelintra, que era eu Zé Pelintra. Mas hoje em dia eu abaixo em qualquer coroa, hoje eu sou um dos maiores. Então eu digo assim pra vocês [...] porque eu cresci, [...] por que vocês que são seres humanos, são guerreiro, por que vocês não podem conseguir, por que vocês não podem vencer? Não é verdade? Então tem todo o pecador, todo que é o espírito, quem tem alma, quem tem coração, pode vencer, pode conseguir. Porque o guia, [...] basta ter fé, ter segurança no que tem. É só não abaixar a cabeça.*

*Vocês tão me entendendo? Então a intelectualidade, a vida intelectual, tem que saber o que tá fazendo, quem tá observando, quem tá olhando, [...] porque não adianta, não adianta, não adianta a gente bater cabeça [...] Sem saber o que é o certo. Não tem nada melhor [...] pra ser intelectual tem que saber o que tá fazendo [...] pra mostrar o que ele tem. Tá me entendendo, seu moço? Então eu digo assim pra vocês, eu Zé Pelintra do Morro [...] Sou egum, sou espírito, mas "ah porque o espírito, o Zé Pelintra, porque o egum". Ah! Quem dera vocês saber quem sou eu, quem dera vocês conhecessem quem sou eu, o que eu sou, o que eu faço, o que eu devo fazer. Quem dera. Aquele lá de cima, que Oxalá... os orixás abençoem a todos que tão aqui presente, que sejam umas pessoas fortes, que sejam umas pessoas batalhadoras, lutadoras e acredite no que digo, no que olham, onde vocês pisam, ao que vocês pedem, ao que vocês [...]*

*axé!*

Zé Pelintra emendou essa fala com seus cânticos de subida, enquanto encarava os olhos de cada participante, interagindo, fazendo o ponto cantado girar uma última vez, antes da gira se desfazer, engendrando as mensagens do ponto-cantado com cada pessoa participante da gira. Em alguns cânticos, Zé Pelintra iniciava e era correspondido pelo filho de santo e a assistência.

*Ó, Senhor, eu vim deixar o meu endereço  
eu vim deixar é com muita atenção  
senhor, vim deixar meu endereço  
eu vou deixar, preste muita atenção  
Mas eu moro na porta da saudade, olhando o barco da solidão  
mas eu moro na rua da saudade no bairro da solidão  
ora senhor  
senhor, vai deixar seu endereço  
ele vai deixar preste muita atenção  
senhor vai deixar seu endereço  
ele vai deixar preste muita atenção  
mas ele mora na rua da saudade  
no bairro da solidão  
mas ele mora na rua da saudade  
no bairro da solidão  
ora senhor eu vim deixar o meu endereço  
eu vou deixar, preste muita atenção*



olha senhor, vou deixar o meu endereço  
 eu vou deixar, preste muita atenção  
 mas eu moro é na rua da saudade...

Esses pontos eram acompanhados pelo toque de tambor cadenciado, parecendo diminuir a intensidade da gira, que antes trazia toques mais acelerados. Em outros momentos, Zé Pelintra parecia declamar versos, com a resposta direta do filho de santo.

Se a malandragem é malandragem mesmo  
 segura esse malandro que eu não tenho medo  
 Se a malandragem é malandragem mesmo  
 segura esse malandro que ele não tem medo  
 [...]  
 Olha  
 Agora eu quero ver, quem é malandro não pode correr.

Um pouco antes de deixar o corpo de Pai Zé Pajé, Zé Pelintra cantou os versos, alternando com o filho de santo:

Oh na beira do caminho  
 no portão tem segurança  
 é na porteira deixo um vigia  
 na meia noite um galo canta  
 se na beirada do caminho  
 no portão tem segurança  
 na meia noite tem um vigia  
 meia noite o galo canta  
 ói na beira do caminho  
 esse portão tem segurança  
 oh na porteira tem um vigia  
 a meia noite um galo canta  
 se na beirada do caminho  
 esse portão tem segurança  
 Na porteira deixei um vigia  
 Na meia noite um galo canta

Após o ponto de proteção, Zé Pelintra emite alguns urros, gritos e risadas, deixando o corpo de Pai Zé, que logo demonstra cansaço. Ele pergunta se já terminou. Então, como começou a gira, termina, perguntando “Quem pode mais do que Deus”, emendando com orações e evocando Ogum, todos os orixás e os santos, especialmente São Jorge.

A gira encerrou aproximadamente às 23 horas. Chovia. A família com o irmão enfermo agradeceu a gira. A esposa do rapaz enfeitado perguntou se Pai Zé vende garrafada. Cansado, respondeu:

— Deixa eu respirar um pouquinho, mulher, volte amanhã por favor.

Desesperados por uma melhoria do familiar, umas das irmãs perguntou por um remédio. Pai Zé fez o cálculo e respondeu que ficaria R\$ 15,00 cada. As irmãs aproveitaram para encomendar cinco recipientes com o remédio. Voltariam ainda nessa semana. Para Pai Zé, teria que ser feito assim: marcar um trabalho para enfermo, tirar o que está feito e mandar de volta, pois não adianta deixar a “coisa” ruim, que fez isso, viva. A irmã brincou, dizendo: o Pai Zé Pajé sabe matar os outros com feitiço. O pai-de-santo se defendeu: não gosta de matar ninguém não. Então a irmã do rapaz concluiu: “o senhor não gosta, mas seus guias gostam”. Seu Zé riu, se benzeu e pediu perdão a Deus pelos comentários, em um tom mesclado de brincadeira e seriedade. Finalmente, a família partiu. Pai Zé, ao descobrir que Jhébica não havia comido ainda, convidou-a para entrar.

Me despedi e voltei para a quitinete mergulhado na noite e na chuva.

\*\*\*

Zé Pelintra, como acompanhamos em sua fala transcrita acima, inicia saudando São Jorge e as versões de Ogum. Aqui não é o espaço para discutir a respeito da especificidade de entidades como Ogum Beira Mar e Ogum Xoroquê, se eles são orixás ou entidades independentes, ou transformações de Ogum. No Templo de Umbanda Ogum Beira Mar e Zé Pelintra, como o nome sugere, Ogum Beira Mar é um ser importante, descendo na croa de Pai Zé. Além disso, a falange de Ogum é ostentada com muitas imagens dentro do terreiro. Não comentarei toda a potencialidade da fala de Zé Pelintra. Por exemplo, há alguma mensagem pautada em uma moral, que espera certa ética que a suporte, apontando que para a entidade (Zé Pelintra) não interessa ser confundida com o tipo de malandro que consome drogas excessivamente – isto é, as drogas que são proibidas pela sociedade envolvente – enquanto que a potência, a mobilizadora de alegria, é a cachaça (marafó), a cerveja (espumosa), o vinho (Sangue de Cristo), o cigarro, assim como a música: a viola, o pandeiro.

Na mensagem de Zé Pelintra, ser malandro é ser um bom jogador, além disso *cada cabeça, na gira, é um jogo*. A categoria jogar aqui não é simplesmente para descrever uma atividade lúdica envolvendo apostas, perdas e ganhos. A malandragem jogadora, enquanto característica positivada, é um modo de vida engajado com boas relações, mas em alerta e atenta, prestando atenção aos riscos da vida, das ruas, da violência, da vulnerabilidade social para quem tem que lidar com a dinâmica da vida e das relações de poder nas favelas, comunidades, baixadas e morros. Mas também nos sertões e nas encruzilhadas. Nesse aspecto, evoco uma passagem do ensaio de Acauam Oliveira (2018) sobre o grupo musical Racionais

MC's, especialmente sobre o disco *Sobrevivendo no inferno*. Devido ao religioso elaborado pelo grupo passar muito mais pelo cristianismo, sobretudo o neopentecostal, Acauam forja a noção de “pastor-marginal” (OLIVEIRA, 2018, p. 31) para pensar a figura do narrador no disco comentado. Esse personagem instaura “novas formas de sobrevivência aos sujeitos periféricos, posicionando-se ao lado do bandido (sem se confundir com ele), ao mesmo tempo que se define enquanto marginal, ou seja, um sujeito destinado a morrer pelas mãos do Estado, mas que consegue sobreviver no inferno” (OLIVEIRA, 2018, p. 36). Podemos traçar uma analogia entre a relação entre bandido-marginal e a malandragem de Zé Pelintra, que não julga os diversos atos transgressores e ilícitos que fazem parte de seu universo de existência, ao mesmo tempo em que esses atos não o capturam em essência<sup>53</sup>.

Ser bom jogador implica em ser um bom girador – no sentido de gira: a gira é o principal ritual da mina e das umbandas amazônicas, mas também de diversas religiões de matriz africana. Girar bem é executar movimentos corporais conectado com o toque dos tambores, invocando a presença de entidades encantadas, ou outras mais-que-humanas. Para tal, como vimos no início deste capítulo, é preciso que haja um aprendizado conjunto entre pessoa e guia, para que esse compósito possa baiar bem.

Bom girador é aquele que trabalha na gira, resolve demanda e ajuda as pessoas. O ajudar aqui é amplo e complexo, como veremos adiante. Ser um bom jogador, mostra Zé Pelintra, está relacionado a ser intelectual. Como era de se esperar, essa concepção não está amparada em uma oposição entre corpo e espírito, jogo mental e jogo físico. O jogo é movimento, deslocamento simultâneo no espaço, nos tempos físicos e subjetivos. Como quem toca uma viola movendo os dedos e as mãos para ritmar o som e o tempo, ou quem bate o pandeiro. Corpo, nessa perspectiva, se movimenta junto com a produção de um outro tempo. A música aparece na metáfora acionada de Zé Pelintra: o tempo da música aqui é o tempo do jogo e da conexão do corpo com o som e o ritmo. No final da próxima seção, evoco a noção de antifonia mobilizada por Paul Gilroy (2012) para caracterizar a música negra forjada nas relações do atlântico negro. A antifonia, ou o chamado e resposta, está presente na maneira como Zé Pelintra cantou junto do filho de santo de Pai Zé, também em diálogo com a assistência. Essa performance acontece, frequentemente, nas interações entre guias, seres encantados e as pessoas presentes nas giras e festejos.

---

<sup>53</sup> Agradeço a Emerson Giumbelli por ter sugerido essa relação entre a malandragem de Zé Pelintra e a análise de Acauam de Oliveira (2018).

## 5.5 HOJE TEM ALEGRIA NO TERREIRO DE MEU PAI / SARAVÁ DONA HERONDINA, ELA É DONA DO CONGÁ

O festejo para Cabocla Herondina no Templo de Umbanda Ogum Beira Mar e Zé Pelintra que assisti aconteceu no dia 15 de junho de 2019. O terreiro estava todo enfeitado com balões vermelhos, brancos e verdes. O chão estava coberto por folhas picotadas. A assistência também estava lotada, para os limites do lugar, com todas as cadeiras ocupadas. Veio um pai de santo de Salinópolis, Pai Mauro, assistir e participar do festejo. A gira começou aproximadamente 20h e foi até um pouco depois da meia noite.

Pai Zé chamou um abatazeiro para bater o tambor, mas o xique-xique ficou calado. Em determinada altura da gira, Cabocla Mariana, ou alguma outra entidade irradiada em Pai Mauro perguntou se não havia “ninguém para balançar isso [o instrumento], ao menos pra fazer barulho?”. Alguém da plateia complementou: “pois é, pra mim parece um arroz sem feijão”. Se já é amplamente discutida a importância dos tambores e de outros instrumentos para que as entidades venham ao terreiro, acompanhamos nessa necessidade um componente estético e orgânico: o tambor, sem o chiado do xique-xique, parece tocar uma falta.

A ordem dos pontos cantados e das doutrinas seguiu de acordo com a encantada homenageada, que baiou na cabeça de Pai Zé Pajé. Como de costume, Pai Zé, após os rituais de limpeza e defumação, iniciou com uma saudação:

*Salve Deus. Salve Rosário de Maria. Salve o povo das encantarias. Quem pode mais do que Deus?* [obtendo a resposta: ninguém].

Essa saudação foi seguida pelas orações do pai-nosso e ave-maria. Após essa primeira entrada, Pai Zé profere uma reza muito rápida, juntando orações para o anjo de guarda, a oração de São Jorge e pedindo que Ogum Beira Mar livre a todos *da feitiçaria, da bruxaria e da demanda*. Com o início das doutrinas acompanhadas de tambor, a abertura foi com Verequete, com várias doutrinas para o encantado, seguindo para Ogum. Na sequência, uma virada para encantados e caboclos, com menções a Cabocla Jurema, até que, finalmente, Cabocla Herondina desceu em Zé Pajé, depois de mais ou menos meia hora de tambor.

Ao som do atabaque, Cabocla Herondina se fez presente em seu festejo.

— Louvado seja Deus — nos diz a encantada, seguindo fazendo a indagação que já nos acostumamos a ouvir nos terreiros de Pirabas, perguntando quem pode mais do que Deus e tendo a resposta participativa de todas as pessoas: ninguém.

A encantada se faz carne no corpo de Zé Pajé e faz do espaço do congá o seu território existencial. O primeiro ponto cantado foi:

Ô não me toque, ô não me bula!  
 Eu danço na ponta da agulha  
 (ô Herondina)  
 Ô não me toque, ô não me bula  
 eu danço na ponta da agulha  
 (ô Herondina)  
 Muitos trabalhos eu tenho feito  
 (ô Herondina)  
 (trecho inaudível)  
 ô eu mandei fazer uma flecha  
 (ô Herondina)  
 com a pena de um gavião  
 (ô Herondina)  
 pra flechar meus inimigos  
 (ô Herondina)  
 ôi na veia do coração  
 (ô Herondina)

Esse ponto, além de ser o de abertura cantado pela Cabocla Herondina, desenha uma configuração específica entre corpo, território e tempo. Coloca em relação o movimento do corpo enquanto constituinte de um território (a ponta da agulha). O corpo que dança, da encantada, também apresenta a sua política, exigindo uma distância segurança (não me toque, não me bula), afinal, a encantada tem a sua flecha pronta para interromper uma vida. Essa encantada que dança reflete na vida de suas filhas e filhos de santo. Alocada em suas *croas*, Herondina ensina que baiar implica em respeito a ela, mas também em saber-se protegida e protegido por uma encantada responsável por *trabalhar e vencer demanda e desmanchar feitiçaria*, muito embora, como nos mostram e contam em Pirabas, a Cabocla Herondina possa trabalhar de *linha virada* e ela mesma causar a feitiçaria, assim como desfazê-la.

O festejar Herondina também pode ligar o Pará ao Maranhão. Como sabemos, Herondina, Mariana e Jarina, além de Rei Sebastião e outras e outros encantados, são seres muito queridos e vivenciados nos dois estados. Alguns dos pontos entoados nesse dia, territorializam o Maranhão no Pará, às vezes, Codó em Pirabas.

Maranhão, Maranhão, Maranhão  
 ôi Maranhão  
 terra em que meu pai andou  
 Maranhão, Maranhão, Maranhão  
 ôi Maranhão  
 terra em que meu pai andou  
 ai ele veio de muito longe  
 ôi Maranhão  
 terra em que meu pai andou

Nesse ponto, mas também em diversos outros, a encantaria e as religiões de matriz africana positivam o estado vizinho do Maranhão. Ao contrário da perspectiva de uma elite branca, que acaba por se difundir em espectros ideológicos por todo o Pará a ideia de que o Maranhão é um estado pobre e miserável, repleto de gente negra, em uma perspectiva racista – não é incomum ouvimos que uma pessoa é do Maranhão por ser retinta. Por outro lado, como estamos acompanhando, para as religiões de matriz africana e a encantaria, ser do Maranhão é bom, pois, como diz um ponto, “Maranhão é terra boa / terra boa pra preto morar”. Muitos pontos reforçam isso, assim como as pessoas valorizam terreiros do Maranhão, as nações existentes por lá, considerando de “raiz”. A própria Cabocla Mariana, na *croá* de Mãe Rita, não deixou de expressar a sua admiração pelo Maranhão, a mina, Codó e o terecô. Conheci outras pessoas em Pirabas que também expressam esse apreço, que geralmente não deixa de ser lembrado quando o assunto é a encantaria de Rei Sebastião e outras entidades participantes dela<sup>54</sup>.

Além disso, como o festejo de Herondina é a comemoração da manifestação da encantada na *croá* de Pai Zé, canta-se os parabéns para você para esse casamento entre pai de santo e encantada.

Um cântico que repercute, geralmente, quando umas das três princesas encantadas estão manifestadas, foi entoado, mas modificado pela cabocla Herondina na *croá* de Pai Zé Pajé, de acordo com a situação. A Cabocla Mariana estava prestes a vir na *croá* de Pai Mauro: *Somos três irmãs das língua ferinas/ É a Mariana, papai, eu sou Herondina, a outra é uma rosa chamada Tóia Jarina.*

Logo após essa doutrina, Cabocla Mariana se encarnou em Pai Mauro e Herondina e Cabocla Mariana baixaram juntas. Em determinada altura da gira, um filho de santo incorporou o caboclo 7 Flechas. Nesse momento, estava sendo entoadas uma sequência de doutrinas para a Cabocla Mariana. Ora por ela, ora pelas filhas e filhos de santo. Uma delas começou um ponto, quando foi interrompida pela Cabocla Mariana. O diálogo a seguir é sobre se o 7 Flechas está no terreiro e não ter cantado ainda a sua doutrina.

Cabocla Mariana — Deixe dar os cortejo (?) dele.

---

<sup>54</sup> Essas distintas percepções sobre o Maranhão estão fincadas na histórica relação entre o Pará e o Maranhão. Segundo um artigo de Rogério Almeida e Lilian Campelo (2013), mais de 90% dos maranhenses residentes no Pará se autodeclararam pretos ou pardos. No bairro da Terra Firme, em Belém, há uma rua denominada de Rua dos Pretos. Essa rua se constitui em uma comunidade periférica, sendo um importante território de expressão e resistência negra em Belém. Entre seus moradores, muitos relatam terem vindo do Maranhão, ou possuem laços estreitos com o estado vizinho (NAZARÉ; GOMES; AMARAL, 2020). Por outro lado, no próprio Pará, segundo o próprio censo do IBGE de 2010, o Pará é um estado onde a maioria da população se considera preta (7,2%) ou parda (69,5%). Esses dados se refletem na complexidade das relações étnico-raciais estabelecidas dentro do estado e na sua relação com os demais, principalmente o Maranhão.

Cabocla Herondina — Deixe o caboclo... Saudar a casa, saudar o terreiro, saudar todos que estão aqui presentes.

Cabocla Mariana - Saravá.

Na feita que 7 Flechas passou a entoar o seu ponto, famoso por ser o cântico de apresentação da entidade. Com um tipo, parecido com um aboio, começou:

iê, iê, iê  
 ê ê ê iê iê iá  
 Caboclo Sete Flecha no Congá  
 Eu sou rei!  
 [Sendo respondido pela gira participante]:  
 iê, iê, iê  
 ê ê ê iê iê iá  
 Caboclo Sete Flechas no Congá  
 Saravá seu Sete Flechas  
 Ele é o rei das matas  
 Sua bodoque atira  
 Sua flecha mata

A gira persistiu com Sete Flechas entoando outras doutrinas de sua atuação. Esse diálogo põe em cena algo que vi acontecer muitas vezes em Pirabas. Caboclos, encantados e guias, quando estão nas *croas* de suas filhas e filhos de santo, acabam por assumir a liderança do ritual. Embora ele tenha uma sequência pré-estabelecida, geralmente seguida, encantados e guias acabam por modificar essa estrutura de acordo com as circunstâncias. Não somente: em correspondência aos outros seres que estão presentes. O aniversário, sendo de Herondina, não ficou focado apenas em seu nome e suas doutrinas. Veio Cabocla Mariana, sua irmã, acostumada a baiar junto dela e de Jarina, mas também 7 Flechas, na *croa* de outro filho de santo. O chamado de Herondina para que 7 Flechas saúde o terreiro, assim como a interrupção de Cabocla Mariana para que ele fizesse seu *cortejo*, evidenciam as relações estabelecidas não apenas entre pessoas e seres encantados, como expressa as relações entre esses próprios seres. Relação, essa, pautada em saudações, respeito e distribuição do axé: o próprio 7 Flechas traz o seu axé e força para Herondina, e conseqüentemente, para o terreiro de Pai Zé, para ele mesmo e toda a comunidade presente. Ora, conforme estamos acompanhando, festejar também é, em certa medida, o comungar do axé.

Após 7 Flechas se apresentar e cantar as suas doutrinas, Cabocla Mariana, atuando enquanto convidada e animadora do festejo, comentou algumas vezes: “Tá muito bonito, tá muito bonito”. Para o festejo seguir em seu propósito de ser um momento de alegria, de axé e expressão de beleza, a espumosa das encantadas e caboclos era servida. Como o filho de santo de Pai Zé Pajé, responsável por servir as entidades, estava já a serviço de Herondina, ela mesma

interrompeu quando o filho estava se ocupando com Cabocla Mariana. Elegeu uma outra pessoa, provavelmente do terreiro de Pai Mauro, para servi-la.

Cabocla Herondina — Eu dou permissão para o senhor servir essa cabocla maravilhosa, essa minha irmã, nesse meu querabetã.

Cabocla Mariana — Muito *brigado*, meu filho!

Cabocla Herondina — Que é a primeira vez nessa casa, então o senhor tá com as minhas ordens, o senhor que vai lá e pega a espumosa.

Nesse ritmo, a gira seguiu, com a participação de Dona Herondina, Cabocla Mariana e 7 Flechas, com as filhas e os filhos de santo cantando ao som do atabaque e do xique-xique, junto com as palmas da assistência. Nessa composição, o ambiente estava propício para a manifestação de Joana Gunça, que veio na croa de um filho de santo, apresentando-se apenas depois de, mais uma vez, Cabocla Mariana solicitar que a entidade encantada cantasse seus “cortejo”.

Estava em meu castelo  
Pra que foram me chamar  
Sou eu Joana Gunça  
Sou eu a flor do mar  
Sou eu a Joana Gunça  
Sou eu a flor do mar  
Ela estava em seu castelo  
Pra que foram lhe chamar  
É ela Joana Gunça  
A flor do mar

O filho de santo que recebeu Joana Gunça estava sem a roupa da encantada. Cabocla Mariana perguntou: cadê os ropeiro, meu filho? Mas Joana Gunça, ainda assim, ampliou a encantaria presente no festejo e acabou baiando sem uma roupa adequada. Joana Gunça, sendo encantada da água, apresenta nelas o seu fundamento. Mais encantadas virão ao longo da gira. Antes disso, as encantadas apresentaram seus agradecimentos e debateram mais uma vez sobre o festejo, que Dona Herondina chamou de homenagem.

Cabocla Mariana — Posso falar um bocadinho?

Cabocla Herondina — Pode!

Cabocla Mariana — Minha assembleia muito obrigado por esse festejo maravilhoso. Esse meu cavalo está muito feliz por estar aqui. Esse meu cavalo veio lá da cidade grande. Pra tá aqui no festejo das minha irmã. Meu cavalo não vinha porque foi convidado pra outro festejeiro muito bonito, mas meu cavalo não gosta de frescurita, esse meu cavalo gosta das humildade. Aonde tá as pobreza, onde tá as pessoas humildes.



Cabocla Herondina — Quem é pobre? Escuta quem é pobre!

Cabocla Mariana — Pobre somos nós dois, somos lascadas. Hahai!

Cabocla Herondina — Somos nós as fodidas...

Cabocla Mariana — Mas eu estou aqui, em cima desse cavalo.

Cabocla Herondina — Quem tem cavalo é o cão!

Joana Gunça — É teu filho, né, Herondina?

Cabocla Herondina — [Falando para a encantada Joana Gunça] A gente se entende!

Ao final desse diálogo, encontramos a tensão entre os elementos: beleza / humildade; pobreza / riqueza. Como vimos no primeiro capítulo, a Cabocla Mariana na croa de Mãe Rita ressaltou que embora goste de ouro e de objetos de valor e qualidade, ela prefere ter uma filha ou filho humilde, que em sua simplicidade lhe ofereça uma homenagem, um festejo, ou o que for. A riqueza deve ser ofertada por quem a possui, mas ela não é um valor exclusivo que garante a expressão da dedicação dessa filha ou filho de santo.

Apesar de Cabocla Herondina ter tocado o comentário de Cabocla Mariana de que seu filho de santo gosta de estar “onde está a pobreza”, com humor, houve uma tensão entre as irmãs. A simplicidade, ao que se parece, não deveria ser reconhecida enquanto pobreza e sim em sua beleza: na organização da homenagem, na existência das bebidas, da distribuição da comida para participantes e na presença de entidades encantadas e caboclas. Para complementar o discurso de Cabocla Mariana, sua irmã e patrona do festejo, que ela mesma chamou de homenagem, comentou:

Cabocla Herondina — Mas eu vou dizer uma coisa. Primeiramente a Oxalá, a segurança, o carinho que esse moço tem por mim [Pai Zé]. Porque ele fez tudo, o possível e o impossível. Em fazer essa festa, essa homenagem pra mim. Isso aqui não é um festejo, é uma homenagem que ele tá fazendo pra mim. Viu? Mas o que esse coração, que ele tem, espírito bondoso, essa alma maravilhosa, o que você possa sentir, e eu agradeço muito a turca trazer teu filho pra tá aqui presente nesse querebentã. A Joana Gunça... Eu agradeço a minha filha [...] Eu agradeço muito, essas pessoas, esses espírito que tão aqui presente. São poucos, mas tão aqui comigo.

Cabocla Mariana — Tá muito bonito, muito bonito. Uma salva de palma pra dona Herondina!

Cabocla Herondina — Eu agradeço muito, muito, essa bondade, esse carinho que vocês tão tendo comigo. Essa homenagem, esse carinho todo. Que Oxalá abençoe a todos. Que Oxóssi dê muito, não deixe faltar nada pra vocês. Que Ogum defenda de todos os males, todos

os inimigos, todas as falsidade. Que essa casa sempre tá aberta pra todos que vêm com boas intenções, com bom coração, com bom firmamento.

A encantada homenageada deixou explícito o esforço de seu filho, Pai Zé Pajé, que mesmo encontrando dificuldades para a realização dessa homenagem, conseguiu, não sem ajuda, realizar um ato que ainda pode ser considerado um festejo. Além de agradecer o apoio das pessoas que se esforçaram para que o evento acontecesse, Cabocla Herondina reforça a importância da presença da sua irmã, Cabocla Mariana, na cabeça de um pai de santo que está ali pela primeira vez, além de agradecer o caboclo 7 Flechas e a encantada Joana Gunça. A participação de filhos e filhas de guias espirituais agrega ao festejo, sendo bem quista a presença de encantadas, caboclos, encantados e caboclas no festejo. Essa multiplicidade de entidades mais-que-humanas reflete o ato de filhas, filhos, pais e mães de santo visitarem vários terreiros e participarem de festejos que não os presididos em suas casas.

Ainda a respeito do diálogo entre Cabocla Herondina e Cabocla Mariana, realço um aspecto dessa comunicação. A primeira elogia a humildade e simplicidade, usando mesmo a palavra “pobreza”, do festejo. De prontidão, Herondina responde que ali não há pobreza, reforçando sim, a humildade da homenagem, portanto, não seria bem um festejo. Assim, ressalta a simplicidade enquanto valor. A beleza não deixa de ser ressaltada, entretanto, por Cabocla Mariana. Mesmo antes e depois de ter causado um pequeno mal-entendido, a fala da Cabocla Mariana realçou, sempre, que o momento estava muito bonito. Dando vivas e saudando a Cabocla Herondina. É um jogo com as noções de humildade, simplicidade e riqueza, sabendo que a beleza pode aparecer em qualquer um desses valores. Pode estar relacionado a até mesmo como a filha ou filho de santo se apresenta diante a entidade encantada, um brinco, ou até mesmo uma tatuagem, pode ser interpretado pelo guia encantado como um luxo fútil, ou uma oposição à simplicidade sem fundamento.

Lembremos do relato sobre a encantada que arrancaria a tatuagem ou qualquer acessório do corpo de seu cavalo, se ele insistisse em fazer uma tatuagem ou colocar um brinco. Esse tipo de narrativa<sup>55</sup>, geralmente, é associada aos encantados mais antigos, também referente aos *antigos*, experientes da encantaria, pajelança e mina, antes da popularização da umbanda e do candomblé no Pará. Acompanhando esse embate entre as duas encantadas, mas também na

---

<sup>55</sup> Martina Ahlert (2021) nos apresenta relatos parecidos com os aqui expostos. Há mesmo até uma defesa do chão batido para o reforço das forças da encantaria, como Cabocla Mariana e Tóia Jarina nos contam no segundo capítulo. Contudo, como em Ahlert, entre minhas interlocutoras e interlocutores, as modificações que transformaram a simplicidade de alguns momentos rituais, não necessariamente exclui o fundamento e a força dos envolvidos. Relembrar, por exemplo, a situação da taoca, que Dona Caçula anseia em ver transformada em alvenaria, por motivos de economia.

escuta da Cabocla Mariana e Tóia Jarina na *croá* de Mãe Rita, nos parece que os valores da simplicidade, humildade e a capacidade de ser discreto, às vezes, se confrontam com a exuberância das roupas novas para entidades encantadas, junto com seus festejos mais coloridos e sonoros. Mas como muito das relações estabelecidas nesse contexto, não há oposições simples e definitivas. É como a Cabocla Mariana disse, já, nessa tese: não interessa, em verdade, o ouro e o brilho da filha e do filho de santo, se ele não se dedicar para a sua missão e os seus guias. Caso ele o faça, e ainda acrescente uma beleza suntuosa na sua ritualística, isso será considerado como um bônus. Porém, a beleza se apresenta tanto na simplicidade de uma homenagem, quanto na festividade de uma gira seguida de um carimbó.

## 5.6 ENCERRAMENTO: FESTEJAR NUNCA É UMA COISA SÓ

Acompanhamos diversas giras e festejos. Entre as quais, destaquei alguns pontos cantados onde entidade encantada e/ou guia, apresentava o seu chamado e recebia, como resposta, o cântico da plateia e de outras entidades, filhas e filhos de santo. Para Paul Gilroy (2012), a antifonia (chamado e resposta) é o princípio formal da música negra. A maneira como os pontos são cantados nas giras nos faz corresponder à noção de antifonia elaborada por Gilroy em seu ensaio sobre a música composta a partir da diáspora africana. Para ele, a antifonia borra as fronteiras entre o “eu” e o “outro”, onde “formas de prazer são criadas em decorrência dos encontros e das conversas que são estabelecidos entre um eu racial fraturado, incompleto e inacabado e os outros” (GILROY, 2012). A encantaria e as religiões afro-brasileiras nos permitem estender esse encontro, chegando em entidades, orixás, voduns e guias espirituais.

A questão em cena, como venho trazendo ao longo do capítulo, traz primeiramente o chamado de entidades caboclas e encantadas, respondidas pela assistência, formada pelas pessoas interessadas na gira, ou diretamente relacionadas a ela. Correspondida, ainda, pelos filhos e filhas de santo que estão participando da gira, sem esquecermos das próprias entidades que já se encontram no *congá*.

Esse princípio parece estar encarnado na comunicação entre entidades durante a gira, em suas conversas e interações, eivadas de ironia, brincadeira e até conflitos; em preces e votos para que os participantes das giras encontrem bons encontros e forças em suas vidas. Além dessas características, os chamados<sup>56</sup> de guias e encantados durante as giras, carregam críticas,

---

<sup>56</sup> Vale ressaltar, aqui, que chamado é também a maneira como Mãe Rita e Cabocla Mariana designam o ritual cujo propósito consiste em realizar uma gira, para a realização de algum trabalho, junto com o chamado propriamente dito de alguma entidade, que virá para realizar os trabalhos e trazer aconselhamentos.

castigos verbais e exposições de determinada falha de alguma filha, filho de santo ou participante. Essas chamadas de atenção não modificam, acredito, essas “formas de prazer”, para continuarmos com o vocabulário de Gilroy (2012), que atravessam grande parte da gira, principalmente as que são formadas em festejos e homenagens. Para além do discurso verbal dessas entidades e dos discursos das doutrinas, fragmentados se extrairmos as letras dos pontos cantados de sua circularidade da gira, há uma comunicação criativa e improvisada – no sentido de imprevisível. Podemos senti-las na execução da gira, das performances das pessoas de santo e das entidades encantadas. E sobre esse espírito evocativo que encerro os comentários a respeito da gira. Embora já tenha apresentado um pouco dessa ideia (VERAS, 2021), encontramos ao largo dos festejos apresentados um festejar e brincar juntos, engajado com entidades encantadas, guias e caboclas. Performada no ritual, essa relação é encarnada para além do discurso ordinário, racional e verbal, desembocando em uma “comunicação para além do insignificante poder das palavras” (GILROY, 2012, p. 164).

Aprendi nesses giras que festejar com guias e encantados é, em larga medida, apurar e afinar o corpo para receber um guia ou encantado, para quem possui esse dom. Essa aprendizagem é estendida para outras pessoas que não necessariamente receberão esses guias em suas *croas*, mas que patrocinaram, primeiramente, os custos de alimentação de uma pessoa na camarinha: as comidas leves, com pouco tempero e que não desagradem os encantados. Patrocinarão, posteriormente, a saída dessa pessoa da camarinha, ou os festejos que comemoram essas entidades, sendo necessário recursos para bebida, comida e a roupa nova, pelo menos. Também em um sentido cosmológico, o festejar implica em configurar uma relação distinta de corporalidade, espaço e tempo. Não só o tempo da festa é outro, como ele aciona outras temporalidades e territorialidades, como viemos acompanhando, com a presença dos territórios das encantarias, dos cruzamentos de espaços (Pará-Maranhão, por exemplo, mas não só) e do desdobramento do corpo da filha e do filho de santo ao receber o encantado, seja ele o festejado, ou quem festeja. Como homenageado, ou homenageador. O festejo não implica em apenas que as entidades fumem, bebem, baiem, embora todos esses atos sejam importantes para se construir uma vida digna com os encantados.

Festa, como relembra Muniz Sodré (2002), é renovar força. Os terreiros, territórios existenciais, festejam para serem terreiros. Não é uma tautologia, mas uma constatação óbvia de que a circularidade, que envolve toda a constituição da vida dos terreiros, não é apenas percorrida nas giras. Um ser encantado ou guia desce na *croa* de quem se torna, eventualmente, pai ou mãe de santo, como nos momentos que aqui acompanhamos, Pai Zé Pajé e Mãe Rita. Essa entidade marca profundamente a trajetória dessa pessoa, agora filha. Por esta razão, é

comemorada, festejada, na *croá* dessa pessoa. Geralmente essa comemoração é anual, portanto, a cada ano, no dia, ou perto dele, em que desceu pela primeira vez na *croá* de seu cavalo, a entidade vai baiar e festejar. Como não se faz nada sozinho, esse festejar será sempre coletivo, recebendo o patrocínio de amigas e amigos do filho e filha de santo, juntando-se em uma extensa rede de pertencimento e cooperação, conectando a liderança religiosa, pais e mães pequenos, equedes, e todas as entidades participantes desse circuito. Nesse aspecto, não surpreende que seja no festejo, com o ritual da gira, quando seres estão baiando, ou seja, dançando, que se possa vivenciar uns dos momentos mais bonitos das vidas dos terreiros. Para Muniz, “Nas danças, [...] reatualizam-se e revivem-se os saberes do culto. A dança, rito e ritmo, territorializa sacralmente o corpo do indivíduo, realimentando-lhe a força cósmica, isto é, o poder de pertencimento a uma totalidade integrada” (SODRÉ, 2002, p. 136). O que temos aprendido em Pirabas é que não apenas o corpo do “indivíduo” está presente nessa equação, como encantados e guias se fazem corpo. Ora o corpo se encantando, ora o encantado se encarnando. O circuito de aprendizado, portanto, insere todo o território existencial da comunidade do terreiro, com as pessoas, os guias e encantados.

Construir esse tipo de socialidade em um ambiente dominado, pelo menos discursivamente, pelo catolicismo e o protestantismo, parece ser um desafio, mas amplamente manuseado pelos terreiros. Tenho enfatizado a bebida aqui, como um índice do próprio festejar. Sem marafo (cachaça) e espumosa (cerveja), assim como, em determinada medida, sem o pito (o cigarro), o terreiro, e principalmente o festejo, não funciona, ou opera com uma potencialidade bastante aquém. Como já venho comentando ao longo da tese, acompanhamos o quanto o gosto pela bebida, a dança, o fumo é entendido, pelo cristianismo dominante, como uma maneira menos digna e cristã de se vivenciar o mundo. Parece que festejar, em Pirabas, é também afrontar essa moral dominante. Assim como o Belzebu dentro do terreiro de Pai Zé e a estética de alguns exus e entidades que operam na linha virada, o tom é mais de afronta do que de subversão de símbolos cristãos<sup>57</sup>.

Diante todos esses festejos, vimos que os preparativos com roupas novas para seres encantados, ou também para a filha e o filho de santo fazer bonito enquanto ainda não está encarnando uma entidade encantada, assim como as bebidas, a alimentação, a decoração do

---

<sup>57</sup> Não me parece ser sem conexões que a maneira como os festejos que acompanhei acontecem, desde os para Rei Sabá, passando para os toques para Exu, Ogum, as saídas de camarinha e os festejos para guias e encantados, encontram a figura de um, ou mais, patrocinadores. Bem próxima daquela encontrada por Eduardo Galvão (1955) em Gurupá. Ao descrever a religião do chamado, por ele, caboclo amazônico, Galvão mostrou como as relações entre as pessoas e os seres espirituais, incluindo-se aí, os do catolicismo, se dava de uma maneira mais direta e física. Fato constantemente controlado pelas figuras do catolicismo dominante.

ambiente, o arriamento das obrigações e oferendas, criam um ambiente de beleza, que se potencializa no festejar. Humilde, mas ainda assim, homenagem, ou mais suntuoso, o importante é que as pessoas comunguem e estejam engajadas, acompanhando e trilhando os percursos de suas entidades encantadas, renovando-se nos festejos e estendendo suas vidas para além dele.

## 5.7 CADERNO DE IMAGENS 4

Ilustração 29 - Terreiro enfeitado para um ano de camarinha de Ednelson e Jeco, em 2019.



Fonte: Acervo do autor.

Ilustração 30 - Pote de Jurema em 2019.



Fonte: Acervo do autor.



Ilustração 31 - Bar montado para a comemoração do festejo de Cabocla Mariana, em 2019.



Fonte: Acervo do autor.

Ilustração 32 - Cabocla Mariana na gira em sua homenagem em maio de 2019.



Fonte: Acervo do autor.



Ilustração 33 - Carimbó para Cabocla Mariana, em maio de 2019.



Fonte: Acervo do autor.

Ilustração 34 - Sibamba na croa de Nozinho, ao lado de Jeco no Carimbó da Dona Mariana, em 2019.



Fonte: Acervo do autor.

Figura 35 - Zé Raimundo na croa de Pai Zé na homenagem para Ogum em 2019.

Ilustração 36 - Zé Raimundo na croa de Pai Zé na homenagem para Ogum, em 2019.



Fonte: Acervo do autor.

Ilustração 37 - Templo de Umbanda Ogum Beira-Mar e Zé Pelintra.



Fonte: Acervo do autor.



Ilustração 38 - Festejo para Cabocla Herondina no Templo de Umbanda Ogum Beira-Mar e Zé Pelintra.



Fonte: Acervo do autor.

## 6 CONCLUSÃO

Ser atravessado pela encantaria é uma possibilidade que ronda as dinâmicas da vida em Pirabas. Pelo menos entre as pessoas com as quais convivi. A encantaria faz parte da vida de muitas maneiras, mas acompanhamos que a sua presença se dá conectada com a experiência de um território encantado, que se faz encantado no encontro entre as pessoas, os seres e o próprio território.

A Ilha da Fortaleza, primeiramente, mas vários outros territórios, como Igarapés, matas e cursos das águas, quando percebidos como encantados, são cuidados e protegidos. Acompanhamos vários exemplos que apontam a necessidade desse cuidado. As interdições são muitas. O cruzamento de determinados territórios sem se pedir licença, a prática de excessos nocivos ao ambiente e a dinâmica das relações estabelecidas entre pessoas e encantados, entre estes e os seres animais, vegetais e daí por diante. Para quem desrespeita esses interditos, há a iminência de ser flechado por encantados, malinados por eles, contrair determinadas doenças que só poderão passar com a intervenção de uma pessoa pajé, ou que minimamente saiba mobilizar esta cura.

A iminência de se ser encantado está mais pautada na imprevisibilidade. Convivendo com as pessoas em Pirabas, logo me deparei com as recomendações sobre respeito e convivência, geralmente ligadas ao transitar entre determinados lugares. Na teoria, nada aconteceria se as pessoas, especialmente as mais frágeis, como as crianças, não quebrassem as regras de relação com os territórios encantados, cometendo os erros de entrar e/ou sair sem nenhum pedido, estar no *tempo* em horários propícios para a encantaria, a 6h da manhã e do final da tarde, assim como o ignorar de outros interditos. Mas se a pessoa possuir alguma ligação com a encantaria, um *dom*, uma *sina*, uma *herança* ou outro *mistério*, ela poderá ser encantada, ou levada para a encantaria, caso consuma alguma bebida ou comida no *encantei*. Aprendemos que Dona Oneide foi para a encantaria do fundo. Porém, como não quebrou nenhuma regra nesse momento, recusando ingerir qualquer bebida e comida neste território, retornou, mas já com suas correntes e *dom* estabelecidos.

Em Pirabas, Rei Sabá assume um protagonismo. Essa importância não impede que outros seres possuam seus territórios encantados, *pontos de força*, altares, congás e assentamentos. Entretanto, Rei Sabá e a sua encantaria é sempre uma possibilidade pela proximidade de seu território encantado, a mitologia que envolve sua convivência e relação com outros seres, especialmente Cabocla Mariana, Tóia Jarina e Cabocla Herondina,

encantadas bastante participativas em terreiros da região. A centralidade de Rei Sabá parece ser análoga com a cultura e a técnica pesqueira em Pirabas. Ao menos na maneira como aparecem nessa tese.

Embora Pirabas seja uma cidade conhecida pela sua tradição e economia pesqueiras e tenhamos transitado entre ilhas, os protagonistas da tese foram pessoas ligadas a esse mundo por se relacionar com ele, não necessariamente por terem a expertise da navegação e da pesca. Entretanto, aprendemos algumas passagens entre as técnicas da pesca e da encantaria. O cipó *cunambi* é uma técnica afroindígena de pesca, ao mesmo tempo que é utilizado, em um preparo, para a remoção e interdição de feitiços e/ou doenças. Os *embiaras* são encantados do fundo que se apresentam como botos, peixes e outros animais aquáticos, ao mesmo tempo que *embiara* é uma palavra de raiz tupi que descreve uma presa apanhada na caça e na pesca. Essa analogia sugere uma possibilidade de comunicação entre esses mundos. A iminência dos encantados, a possibilidade deles se fazerem presentes nas vidas das pessoas e até mesmo levá-las para seus territórios encantados, foi interpretada por Jerônimo Silva (2018) como uma “predação cosmológica”. O conceito é útil para descrever as relações entre pessoas, encantados, animais e territórios em sua lógica de capturas, a depender da perspectiva em jogo. De minha parte, acrescento a iminência do encantamento e da presença de seres encantados como aquilo que sustenta as dinâmicas da vida em Pirabas. Ao menos, das Pirabas que percorremos.

Os percursos da encantaria encontram nessa iminência o conhecimento necessário para o transitar e o movimento entre as *passagens*. Se a encantaria de Rei Sabá se apresenta tão presente, aprendemos que o povo da rua, exus, pombagiras, Zé Pelintra, a própria Cabocla Herondina quando em *linha virada* e outros, são responsáveis por essas comunicações, *passagens* e encruzilhadas que fazem desse mundo em Pirabas um mundo repleto de vida e seres. Esse conhecimento opera por uma lógica parecida com a apresentada por Pai Sival, mas também outras pessoas interlocutoras, a respeito do *sincretismo* como uma forma de fazer e de se entrar em relação. O que nos leva para a afirmação dos terreiros e territórios encantados como lócus de expressão étnico-racial. Esse reconhecimento está palpável na maneira como alguns afroreligiosos se identificam como *afro umbandistas* e na própria obviedade dos terreiros e da encantaria como uma experiência afro-brasileira, indígena e afroindígena. Essa afirmação se dá na obviedade da ancestralidade étnico-racial desses cuidados, dos ritos, dos modos de fazer e preparar.

Embora essa obviedade, talvez, não se apresente de uma maneira tão imediata em toda a cidade, podemos afirmar que São João de Pirabas é uma cidade *afro umbandista* e encantada. Território da pena e maracá, da umbanda, da mina, do candomblé e outras experiências, tem

em seu próprio calendário oficial, a partir do esforço das lideranças afrorreligiosas, a homenagem e o festejo a um encantado, o Rei Sabá, que em sua multiplicidade, aciona São Sebastião, Oxóssi, Dom e Rei Sebastião. Apesar de não ser uma característica única de Pirabas, a umbanda dos terreiros que percorremos se relaciona com a encantaria de Rei Sabá e a sua centralidade, além de vivenciar outros territórios e seres encantados. Essa afirmação reconhece a existência de outras umbandas na Amazônia, mas reforça o protagonismo da umbanda *afro* dos seres encantados que tem a importância ancestral da pena e maracá: como afirmou Cabocla Mariana na *croá* de Mãe Rita, todo mundo já pisou em um chão de terra batida.

Diante a iminência de se encantar, de presenciar encantarias e seres encantados, há o festejo. Festejar é também relacionar, fazer política cósmica. Festeja o corpo, a *croá* onde dança, bebe e fuma o encantado, que em tempos ordinários, surge para curar e dar conselhos. Se a iminência cria modos de agir, preceitos, regras e condutas rituais, a existência dos seres encantados apresenta uma estética do cuidado, da humildade e da dosagem, entre o luxo e a beleza, para que os seres homenageados e festejados se agradem e permaneçam produzindo boas relações. A existência dos festejos e festividades cíclicas para Rei Sabá, Cabocla Mariana, Cabocla Herondina, Tóia Jarina, Zé Pelintra e outros seres encantados, não somente cria uma convivência entre esses seres e as pessoas, como requisita a participação tanto de pessoas do terreiro, como parentes, amigos e familiares, como a de seres encantados que não são, necessariamente, o foco do festejo. Essas atividades nos ensinaram que é na convivência que a festa se faz possível e acontece. O preparo e a afinação do corpo para receber um ser encantado, apesar de primordial, não é o único procedimento para que esses momentos sejam festejos. Há o enfeitar do terreiro, as modificações em sua estrutura, quando possível, os bingos e outros procedimentos para a arrecadação de dinheiro com o intuito de comprar as roupas novas para os encantados, as comidas, as bebidas e tudo o mais que é necessário para determinado festejo. As promessas e relações que as pessoas estabelecem com os encantados que se apresentam em cada filha e filho de santo também criam a possibilidade do festejo. Quando o terreiro e encantados entram em festa, parece que a cidade inteira é um corpo coletivo que se alegra e aprende, por um lado, mas comunica e apresenta suas armas, nas flechas e punhais de Cabocla Herondina, nas flechas de Oxóssi e de caboclos da mata, nas lâminas de Ogum e na navalha de Zé Pelintra. Festejar é sempre algo a mais aqui, basta participar, escutar, enxergar e sentir cada festejo.

## REFERÊNCIAS

- AHLERT, Martina. **Cidade Relicário**: uma etnografia sobre terecô, precisão e Encantaria em Codó (Maranhão). Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, 2013.
- AHLERT, Martina. **Encantoria**: uma etnografia de pessoas e encantados. São Luís; Curitiba: EDUFMA; Kotter, 2021.
- ALMEIDA, Rogério; CAMPELO, Lilian. Rua dos Pretos: o Maranhão dentro de Belém. **Carta Maior**, [online], Julho, 2013. Disponível em: <[http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia\\_id=22276](http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=22276)>. Acesso em: 27 sept. 2022.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- ANJOS, Jean Souza dos. **Amor, festa, devoção**: a Rainha Pombagira Sete Encruzilhadas. Dissertação (Mestrado em Antropologia) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Ceará; Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Redenção, 2019.
- ASAD, Talal. (org.). **Anthropology and the Colonial Encounter**. New York: Humanities Press, 1973.
- ASSUNÇÃO, Luiz de. **O reino dos mestres**: a tradição da jurema na umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- ASSUNÇÃO, Luiz de. A transgressão no religioso: exus e mestres nos rituais da umbanda. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, v. 21, n. 1, p. 157 - 183, 2010.
- AUGRAS, Monique. "De Yjá Mi a Pomba Gira: transformações e símbolos da libido" In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (org.). **Meu sinal está no teu corpo**: escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo, Edicon; Edusp, 1989.
- AUGRAS, Monique. Zé Pelintra, patrono da malandragem. **Revista do Patrimônio**, n. 25, p. 43 - 50, 1997.
- BARBOSA NETO, Edgar. **A máquina do mundo**: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia (rito nagô)**. São Paulo: Nacional. 1961.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1983.
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**: rito Nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BASTIDE, Roger. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BESSELAAR, José van den. **O sebastianismo**: história sumária. Lisboa: ICLP; Ministério da Educação e Cultura, 1987.

BOYER, Veronique. Le don et l'initiation: De l'impact de la littérature sur les cultes de possession au Brésil. **L'Homme**, v. 138, p. 07 - 24, 1996.

BRASIL. Justiça Federal de Primeiro Grau no Pará. Segunda Vara da Subseção de Santarém. Sentença dos Processos: 2010.39.02.000249-0 e 2091-80.2010.4.01.3902 (ações civis públicas). 1º Autor: Ministério Público Federal. 2º Autor: Associação Intercomunitária de Trabalhadores Agroextrativistas de Prainha e Vista Alegre do Rio Maró e outros. Réus: Fundação Nacional do Índio e União. Juiz: José Airton de Aguiar Portela. Santarém, 26 nov. 2014. Disponível em: [http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2015/arquivos/entenca\\_TI\\_Maro.pdf](http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2015/arquivos/entenca_TI_Maro.pdf). Acesso em: 27 jul. 2016.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA); Instituto Nacional Colonização e Reforma Agrária (INCRA). **Perfil Territorial/MDA/MMA**. Brasília: [s.n.], 2015.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Alimento, direito sagrado**: pesquisa socioeconômica e cultural dos povos e comunidades tradicionais de terreiros. Brasília, DF: MDS; Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2011.

BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: **UMBANDA & Política**. Rio de Janeiro: ISER e Marco Zero, 1987. (Cadernos do ISER, 18).

CAMARGO, Cândido Procópio. **Kardecismo e umbanda**. São Paulo: Pioneira, 1961.

CAMPELO, Marilu Márcia. Os candomblés de Belém: história, origens, conflitos intra religiosos. In: LEITÃO, Wilma Marques; MAUÉS, Raymundo Herald. (eds.). **Nortes antropológicos**: trajetos, trajetórias. Belém: EDUFPA, 2008a. p. 29 - 40.

CAMPELO, Marilu Márcia. Recontando uma história: a formação e a expansão do candomblé paraense. In: MAUÉS, Raymundo Herald; VILLACORTA, Gisela Macambira. (eds.). **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008b. p. 259 - 272.

CAMPELO, Marilu Marcia. Agô Ilê, babá, agô yá: candomblé e afoxé, afirmando identidades, afirmando negritude, um estudo de caso em Belém, PA. In: CAMPELO, Marilu Marcia; JESUS, Raimundo Jorge Nascimento de; DEUS, Zelia Amador de (orgs.). **Entre os rios e as florestas da Amazônia**: perspectivas, memórias e narrativas de negros em movimento. Belém: GTR Gráfica & Editora, 2014. p. 273 - 282.

CAMURÇA, Marcelo. A teoria do “continuum mediúnico” de Cândido Procópio Camargo nos anos 1960-1970: atualizações e transformações contemporâneas. **Religare**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, v. 14, n. 1, p. 05 - 27, 2017.

CARDOSO, Vânia Zikán. Marias: a individuação biográfica e o poder das estórias. In: GONÇALVES, Marco Antonio; MARQUES, Roberto; CARDOSO, Vânia Z. (orgs.). **Etnobiografia**: subjetivação e etnografia. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012. p. 43 - 62,



CARDOSO FILHO, João Simões. **Uma rosa à Iemanjá**: uma análise antropológica da Associação dos Amigos de Iemanjá – Belém-Pará. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia) — Programa de Pós-Graduação de Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém, 1999.

CARDOSO FILHO, João Simões. **“Dançando pra Iemanjá”**: retornando ao festival de Iemanjá, 1995 a 2013, dinâmicas sociais, políticas e religiosas numa perspectiva antropológica e um olhar hermenêutico. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém, 2015.

CARVALHO, José Jorge. Um espaço público encantado: pluralidade religiosa e modernidade no Brasil. **Série Antropologia**, v. 249, n. 1, p. 02 - 22, 1999.

CARVALHO, Moacyr Ribeiro de. **Dicionário tupi (antigo) português**. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia, 1987.

CASCUDO, Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.

CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita**: a etnografia nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2010.

CAVALCANTE, Patricia Carvalho. **De “nascença” ou de “simpatia”**: iniciação, hierarquia e atribuições dos mestres na pajelança marajoara. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **O mundo invisível**: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 1983.

COMEMORAÇÃO Rei Sabá, São João de Pirabás – PA. Reportagem de Diego Lyns para a TV Liberal. Vídeo, color., 2m 14s, YouTube, 23 jan. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3WZMvEvWx1I>. Acesso em: 13 jun. 2020.

COSTA, Antonio Maurício Dias da. O caboclo forte tupinambá: aparelhagem sonora, agência e religião em Belém do Pará. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 34, p. 01 - 19, 2018.

CRUZ, Beatriz Pimentel da Silva. **Confluências e transfluências no terecô, religião de matriz africana de Codó, Maranhão**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

CUNHA, Euclides da. **Os sertões**. São Paulo: Três, 1984.

CUNHA, Marlene. **Em busca de um espaço**: a linguagem gestual no candomblé de Angola. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1986.

DE LA CADENA, Marisol. Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond “Politics”. **Cultural Anthropology**, v. 25, n. 2, p. 334 - 370, 2010.

DEUS, Zélia Amador de. **Os herdeiros de Ananse**: movimento negro, ações afirmativas, cotas para negros na Universidade. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

DI PAOLO, Pasquale. **Umbanda e integração social**: uma investigação sociológica na Amazônia. Belém: Boitempo, 1979.

DOS ANJOS, José Carlos Gomes dos. Brasil: uma nação contra as suas minorias. **Revista de Psicanálise da Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre**, v. 26, n. 3, p. 507 - x522, 2019.

DOS ANJOS, José Carlos Gomes dos. Comentários à mesa redonda “Mestiçagens e (contra) mestiçagens ameríndias e afro-americanas”. **R@U: revista de antropologia social dos alunos do PPGAS-UFSCar**, v. 9, p. 213 - 217, 2017.

DOS ANJOS, José Carlos Gomes dos. O corpo nos rituais de iniciação do batuque. In: LEAL, Ondina Fachel (org.). **Corpo e significado**. Porto Alegre: EDUFRGS, 1995. p. 139 - 153.

FERNANDES, Rubem César. **Os cavaleiros do bom Jesus**: uma introdução às religiões populares. São Paulo: Brasiliense, 1982.

FERRETTI, Mundicarmo. Rei da Turquia, o ferrabrás de Alexandria? A importância de um livro na Mitologia do Tambor de Mina. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (org.). **Meu sinal está no teu corpo**: escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Edicon & EDUSP, 1989. p. 202 - 218.

FERRETTI, Mundicarmo. **Desceu na guma**: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís, a Casa Fanti-Ashanti. São Luís: EDUFMA, 2000.

FERRETTI, Mundicarmo. Pajelança e cultos afro-brasileiros em terreiros maranhenses. **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 08, p. 91 - 105, 2011.

FERRETTI, Sérgio. **Querebentã de Zomadônu**: etnografia da Casa das Minas do Maranhão. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

FERRETTI, Sérgio. Encantaria maranhense de Dom Sebastião. **Revista Lusófona de Estudos Culturais**, v. 1, n. 1, p. 262 - 285, 2013a.

FERRETTI, Sérgio. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: EDUSP; Arché Editora, 2013b.

FIGUEIREDO, Napoleão. Todas as divindades se encontram nas "encantarias" de Belém. **Ciência & Trópico**, v. 9, n. 1, p. 51 - 66, 1981.

FIGUEIREDO, Napoleão; VERGOLINO, Anaíza. **A presença africana na Amazônia colonial**: uma notícia histórica. Belém: Arquivo Público do Pará. 1990.

FLAKSMAN, Clara. **Narrativas, relações e emaranhados**: os enredos do candomblé no terreiro do Gantois, Salvador, Bahia. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014.

FREITAS, Thayanne Tavares; VERAS, Hermes de Sousa. O santo visita o rei: festividade afrorreligiosa em São João de Pirabas e o complexo da encantaria na Amazônia oriental. **Amazônica**: revista de antropologia, v. 12, n. 1, p. 491 - 504, 2020.

FURUYA, Yoshiaki. Umbandização dos cultos populares na Amazônia: a integração ao Brasil? In: NAKAMAKI, Hirochika; PELLEGRINI FILHO, Américo. (orgs.). **Possessão e procissão**: religiosidade popular no Brasil. Osaka: National Museum of Ethnology, 1994. p. 11 - 60.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens**: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas. São Paulo: Editora Nacional, 1955.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo, Rio de Janeiro: Editora 34; Universidade Candido Mendes, 2012.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Caminhos da alma**: memória afro-brasileira. São Paulo: Summus, 2002. p. 183 - 217.

GIUMBELLI, Emerson. Presença na recusa: a África dos pioneiros umbandistas. **Esboços**: Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFSC, n. 17 - 23, p.107 - 117, 2010.

GIUMBELLI, Emerson. Monumentos religiosos como um novo tipo de objeto: genealogia e atualidade de uma forma de presença católica no espaço público. **GIS - Gesto, Imagem e Som**: Revista De Antropologia da USP, v. 5, n. 1, p. 208 - 230, 2020.

GOLDMAN, Marcio. Apresentação. In: GOLDMAN, Marcio. (org.). **Outras histórias**: ensaios sobre a composição de mundos na América e na África. Rio de Janeiro: 7 letras, 2021. p. 09 - 14.

GOLDMAN, Marcio. O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. **Mana**, v. 18, n. 2, p. 269 - 288, 2012.

GOLDMAN, Marcio. Quinhentos anos de contato: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. **Mana**, v. 21, n. 3, p. 641 - 659, 2015.

GOLDMAN, Márcio. Contradiscursos afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem: estudos etnográficos. **R@U**: Revista de Antropologia da UFSCar, v. 9, n. 2, p. 11 - 28, 2017.

GOLDMAN, Marcio. (org.). **Outras histórias**: ensaios sobre a composição de mundos na América e na África. Rio de Janeiro: 7 letras, 2021.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras**. São Paulo: Diáspora Africana, 2018.

HERMANN, Jacqueline. **No reino do desejo**: a construção do sebastianismo em Portugal dos séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

HERZFELD, Michael. Sentidos. In: HERZFELD, Michael. **Antropologia: prática teórica na cultura e na sociedade**. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 295 - 311.

INGOLD, Tim. **Antropologia e/como educação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, v. 18, n. 37, p. 25 - 44, 2012.

LAGROU, Els. Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances kaxinawa. **Revista de Antropologia**, v. 49, n. 1, p. 55 - 90, 2006.

LEACOCK, Seth; LEACOCK, Ruth. **Spirits of the Deep: A study of an Afro-Brazilian Cult**. New York: Anchor Books, 1975.

LIMA, Conceição de Maria Teixeira. **Pagamento de tambor: conexões e visitas no terecô em Codó (Maranhão)**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) — Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2019.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. São Paulo: Selo Negro, 2011. *E-book*.

LUCA, Taissa Tavernard de. O Tambor de Mina no Pará: histórias de um panteão mestiço. In: Congresso da ANPTECRE, 4., 2013, Recife. **Anais [...]**. São Paulo: ANPTECRE, 2013. p. 1831 - 1853.

LUCA, Taissa Tavernard de. **Tem branco na guma: a nobreza europeia montou corte na encataria mineira**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém, 2010.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Encantados e pajelança na crença cabocla. **Enfoque Amazônico**, n. 5, p. 44 - 45, 1987.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores**. Belém: NAEA/UFPA, 1990.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesial, um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia**. Belém: CEJUP, 1995.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. **Estudos Avançados**, v. 19, n. 53, p. 259 - 274, 2005.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

MELO NETO, João Cabral de. **A educação pela pedra e outros poemas**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis**. São Paulo: Ed. Nacional; Ed. da Universidade de São Paulo, 1979.

MEYER, Marlyse. **Maria Padilha e toda a sua quadrilha**: de amante de um rei de Castela a Pomba-Gira de Umbanda. São Paulo: Livraria Duas Cidades; EBC Nordeste, 1993.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. Um Confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. (dir.). **História geral da civilização brasileira**. Rio de Janeiro: DIFEL, 1977. (Tomo III, v. 2.).

MOURA, Beatriz Martins. **“Aqui a gente tem folha”**: terreiros de religião de matriz africana como espaços de articulação de saberes. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NAVEGANTES, Aline de Souza. **O CEDENPA e a luta pela implementação das políticas de cotas étnico-raciais na Universidade Federal do Pará (UFPA)**. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

NJANU, Ma. **Gosto muito de pedras**: poemas. Fortaleza: Edição da Autora, 2022.

NAZARÉ, Mailson Lima; GOMES, Raiane Pompeu; AMARAL, Assunção José Pureza. A rua dos pretos: identidade, cultura e resistência da juventude negra em Belém do Pará. **PRACS**: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP, v. 13, n. 4, p. 201 - 212, 2020.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. **Tempo Social**, v. 5, n. 1 - 2, p. 113 - 122, 1993.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Revisitando o messianismo no Brasil e profetizando seu futuro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 16, p. 119 - 129, 2001.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Pólen, 2020.

OLIVEIRA, Acauam Silvério. O evangelho marginal dos Racionais MC's. In: RACIONAIS MC'S. (orgs.). **Sobrevivendo no Inferno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 19 – 47.

ORO, Ari Pedro. **Na Amazônia um messias de índios e brancos**: traços para uma antropologia do messianismo. Petrópolis, RJ; Porto Alegre: Vozes; EDPUCRS, 1989.

ORO, Ari Pedro; ANJOS, José Carlos Gomes dos. **Festa de Nossa Senhora dos Navegantes**: sincretismo entre Maria e Iemanjá. Porto Alegre: Editora da Cidade, 2009.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**: umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes. Petrópolis: Vozes, 1978.

PACHECO, Agenor Sarraf. **Cosmologias afroindígenas na Amazônia marajoara**: projeto História. n. 44, p. 197 - 226, 2012.

PANTOJA DA SILVA, Joel. **Patrimônios, narrativas e encantaria no Marajó**. Tese (Doutorado em Antropologia) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, 2019.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2018.

PENNA, Domingos Soares Ferreira. Breve notícia sobre os sambaquis do Pará. **Archivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro**, v. 1, p. 85 - 99, 1876.

PEREIRA, Nunes. **A casa das Minas: contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos Voduns, do Panteão daomeano, no Estado do Maranhão, Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979.

PEREIRA, Madian de Jesus Frazão. "Filhos do Rei Sebastião", "Filhos da Lua": construções simbólicas sobre os nativos da Ilha dos Lençóis. **Cadernos de Campo**, v. 14, n. 13, p. 61 - 74, 2005.

PEREIRA, Anderson Lucas da Costa. **A cabocla Mariana e a sua corte ajuremada: modos de pensar e fazer festa em um terreiro de umbanda em Santarém, Pará**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) — Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

PRANDI, Reginaldo. Nas pegadas dos voduns. **Afro-Asia**, n.19 - 20, p. 109 - 133, 1997.

PRANDI, Reginaldo; SOUZA, Patrícia Ricardo de. Encantaria de mina em São Paulo. In: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 216 - 280.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império**. Bauru: EDUSC, 1999.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O messianismo: no Brasil e no mundo**. São Paulo: Dominus/EDUSP, 1965.

QUINTAS, Gianni Gonçalves. **Entre maracás, curimbas e tambores: pajelanças nas religiões afro-brasileiras**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) — Universidade Federal do Pará, Belém, 2007.

RABELO, Miriam Cristina Marcilio. **Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé**. Salvador: EDUFBA, 2014.

RABELO, Miriam Cristina Marcilio. Obrigações e a construção de vínculos no candomblé. **Mana**, v. 26, n. 1, p. 01 - 31, 2020.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro: etnografia religiosa**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

REGO, José de Moraes. **Litolatria: culto das pedras no Estado do Pará**. Belém: Edição do Autor, 1983.

RIBEIRO, Carmen. Religiosidade do índio brasileiro no candomblé da Bahia: influências africana e europeia. **Afro-Ásia**, v. 14, p. 60 - 80, 1983.

RIBEIRO, René. O episódio da Serra do Rodeador (1817-20): um movimento milenar e sebastianista. **Revista de Antropologia**, v. 8, n. 2, p. 133 - 144, 1960.

RODRIGUES, Carmem Izabel. O bairro do Jurunas, a beira do rio Guamá. **Mosaico**, v. 1, p. 143 - 156, 2008.

RODRIGUES, Carmem Izabel. **Vem do bairro do Jurunas: sociabilidade e construção de identidades entre ribeirinhos em Belém-PA**. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

SALLES, Vicente. Cachaça, pena e maracá. **Brasil Açucareiro**, n. 2, p. 46 - 55, 1969.

SALLES, Vicente. **Memorial da cabanagem: esboço do pensamento político-revolucionário no Grão-Pará**. Belém: CEJUP, 1992.

SANSI, Roger. The Hidden Life of Stones: Historicity, Materiality and the Value of Candomblé Objects in Bahia. **Journal of Material Culture**, v. 10, n. 2, p. 139 – 156, 2005.

SANTOS, Antônio (Nego) Bispo dos. **Colonização, quilombos: modos e significados**. Brasília: INCTI, 2015.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagó e a morte**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

SANTOS JUNIOR, Clédisson. **Território encantado: o devir quilombola e a cosmopolítica afro-indígena brasileira**. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) — Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019.

SANTOS E SILVA, Gerson. **Encantados da “Fortaleza” insular: d. Sebastião, natureza em uma história cultural na Amazônia**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) — Universidade Federal do Pará, Belém, 2007.

SEGATO, Rita. **Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SHAPANAN, Francelino de. Entre caboclos e encantados. In: PRANDI, Reginaldo. (org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006a. p. 318 - 330.

SHAPANAN, Francelino de. O Tambor de Mina de encantaria em São Paulo e suas relações com a Umbanda e o Candomblé. In: MAUÉS, Raymundo Herald; VILLACORTA, Gisela Macambira. (eds.). **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2006b. p. 247 - 258.

SILVA, Jerônimo da Silva e. **Cartografia de afetos na encantaria: narrativas de mestres na Amazônia bragantina**. Tese (Doutorado em Antropologia) — Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

SILVA, Jerônimo da Silva e; PACHECO, Agenor Sarraf. Diásporas de encantados na Amazônia bragantina. **Horizontes Antropológicos**, v. 21, n. 43, p. 129 - 156, 2015.

SILVA, Jerônimo da Silva e. Encantaria na Amazônia oriental. In: ALBUQUERQUE, Gilberto; PACHECO, Antônio. (eds.). **Uwa'Kürü: dicionário analítico**. Rio Branco: Nepan Editora, 2018a. p. 56 - 75.

SILVA, Jerônimo da Silva e. Tarrafa, anzol e flecha: tecnologia xamânica de predação entre humanos e encantados no nordeste paraense. **Revista Antropológicas**, v. 29, n. 1, p. 28 - 57, 2018b.

SILVA, Jerônimo da Silva e. A cobra na cosmologia das rezadeiras amazônicas. **Ciências Sociais e Religião**, v. 01, p. 01 - 22, 2020a.

SILVA, Jerônimo da Silva e. Entre a centelha e a queimada: racismo, COVID-19 e neoliberalismo no sudeste do Pará. **Revista de Estudos sobre o Jesus Histórico e sua Recepção**, v. 24, p. 131 - 152, 2020b.

SILVA, Lucielma Lobato. **A cura que vem dos rios e das matas: um estudo sobre a curandeirianas ilhas de Abaetetuba-Pará**. Tese (Doutorado em Antropologia) — Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, 2002.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

STENGERS, Isabelle. Including Nonhumans in Political Theory: Opening Pandora's Box? In: BRAUN, Bruno; WHATMORE, Sean J. (orgs.). **Political Matter: Technoscience, Democracy, and Public Life**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010. p. 03 - 34.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 442 - 464, 2018.

STRATHERN, Marilyn. Sobre o espaço e a profundidade. **Cadernos de Campo**, n. 20, p. 241 - 258, 2011.

TÁVORA, Vladimir de Araújo; FERNANDES, Antônio Carlos Sequeira; FERREIRA, Cândido Simões. Ilha de Fortaleza - PA. In: SCHOBENHAUS, Carlos *et al.* (eds.). **Sítios geológicos e paleontológicos do Brasil**. Brasília: SIGEP, 1999. p. 15 - 18.

TÁVORA, Vladimir; SANTOS, André Augusto; ARAÚJO NETO, Raphael. Localidades fossilíferas da formação Pirabas (mioceno inferior). **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Ciências Naturais**, v. 5, n. 2, p. 207 - 224, 2010.

TAVERNARD DE LUCA, Taíssa. A viagem fantástica de Rei Sebastião: de Alcacer Quibir ao Terreiro de Mina. **Observatório da Religião**, v. 1, n. 1, p. 242 - 275, 2014.



VALLE, Camila do. **Cartografia social dos afrorreligiosos em Belém do Pará**: religiões afro-brasileiras e ameríndias da Amazônia, afirmando identidades na adversidade. Rio de Janeiro: IPHAN, 2012.

VASCONCELOS, Kauã Favilla da Silva. **Nas margens de lá**: entre caboclos e caruanas na encantaria marajoara. Dissertação (Mestrado em Antropologia) — Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. **Pajés, benzedores, puxadores e parteiras**. Santarém: UFOPA, 2016.

VENANCIO, Sariza Oliveira Caetano. **Encantados na umbanda no norte do Tocantins**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2019.

VERAS, Hermes de Sousa. **O sacerdote e o aprendiz**: etnografia, experiência e ritual em um terreiro de Mina Nagô na Amazônia. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2015.

VERAS, Hermes de Sousa. Apreensão cosmológica de livros em religiões de matriz africana no Pará: alguns elementos etnográficos. **Escritas**: Revista do Curso de História de Araguaína, v. 9, p. 116 - 135, 2017.

VERAS, Hermes de Sousa. Repensando o sincretismo. **Religião & Sociedade**, v. 38, n. 2, p. 327 - 331, 2018.

VERAS, Hermes de Sousa. **O sacerdote e o aprendiz**: antropologia de um terreiro amazônico. Belo Horizonte: Letramento, 2021.

VERGOLINO-HENRY, Anaíza. **O tambor das flores**: uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Pará. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) — Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1976.

VERGOLINO-HENRY, Anaíza. Um encontro na encantaria: notas sobre a inauguração do “Monumental Místico Rei Sabá”. In: MAUÉS, Raymundo Herald; VILLACORTA, Gisela Macambira (orgs.). **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008.

VILLACORTA, Gisela Macambira. **As mulheres do pássaro da noite**: pajelança e feitiçaria na região do salgado [nordeste do Pará]. Dissertação (Mestrado em Antropologia) — Universidade Federal do Pará, Belém, 2000.

WAFER, Jim. **The Taste of Blood**: Spirit Possession in Brazilian Candomblé. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.

WAGNER, Roy. Automodelagem: o lugar da invenção. **Revista de Antropologia**, v. 54, n. 2, p. 921 - 953, 2011.