

REVISTA ENTERIROS

Revista do Programa de
Pós-Graduação em Antropologia da
Universidade Federal do Piauí

*Conviver com
orixás, entidades
espirituais e
seres encantados:
Etnografias junto a
religiões de matrizes
africanas, indígenas
e encantadas*

*Hermes de Sousa Veras
Jerônimo da Silva e Silva
(Orgs.)*

Hermes de Sousa Veras
Jerônimo da Silva e Silva
(Orgs.)



REVISTA
ENTERIROS

Programa de Pós-Graduação em
Antropologia da Universidade
Federal do Piauí

EntreRios – Revista do PPGANT – UFPI
Vol. 7, n. 1

ISSN: 2595-3753
Teresina, 2024



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ – UFPI
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS – CCHL
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – DCIES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA – PPGANT
Campos Universitário Ministro Petrônio Portela, Bairro Ininga, Teresina, Piauí.
CEP 64049-550 – Tel.: (86) 3237-2152



Reitora

Nadir do Nascimento Nogueira

Vice-Reitor

Edmilson Miranda de Moura

Comissão Editorial (PPGANT – UFPI)

Alejandro Raul González Labale

Carlos Roberto Filadelfo de Aquino

Carmen Lúcia Silva Lima

Celso de Brito

Márcia Leila de Castro Pereira

Maria Lídia Medeiros de Noronha Pessoa

Mônica da Silva Araujo

Raimundo Nonato Ferreira do Nascimento

Conselho Editorial

Andréa Luisa Zhouri Laschefske – Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Alejandro Frigerio – Universidad Católica Argentina / CONICET

Christen Anne Smith – University of Texas at Austin (UT Austin)

Daniel Granada – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Gabriel Maria Sala – Università Degli Studi di Verona

Joana Bahia – Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UFRJ)

Laura Selene Mateos Cortez – Universidad Veracruzana – Xalapa – México (UV)

Leila Sollberger Jeolás – Universidade Estadual de Londrina (UEL)

Lorenzo Macagno – Universidade Federal do Paraná (UFPR)

Luis Roberto Cardoso de Oliveira – Universidade de Brasília (UNB)

Rosa Elisabeth Acevedo Marin – Universidade Federal do Pará (UFPA)

Editores Chefes

Celso de Brito

Raimundo Nonato Ferreira do Nascimento

Revisão

Hermes de Sousa Veras e

Jerônimo da Silva e Silva

Capa

Claudia Duarte | Avellar e Duarte

Diagramação

Claudia Duarte | Avellar e Duarte

EntreRios – Revista do PPGANT – UFPI

Vol. 7, n. 1

ISSN: 2595-3753

Teresina, 2024

SUMÁRIO

Apresentação:

Hermes de Sousa Veras (UECE) | Jerônimo da Silva e Silva (UNIFESSPA) 5

ARTIGOS

Orixás, entidades e cotidiano: uma travessia etnográfica pelo candomblé

Orishas, entities, and everyday life: an ethnographic journey through candomblé

Joyce Costa Barbosa 9

Na Encruzilhada com Mekarõ: entidades afro-brasileiras e indígenas na aldeia Amtáti Kìyikatêjê, sudeste do Pará

At the Crossroads with Mekarõ: Afro-Brazilian and indigenous entities in the village Amtáti Kìyikatêjê, southeast of Pará

Celeste Cacau Mulato Gavião, Daniele Nascimento de Freitas
e Jerônimo da Silva e Silva 29

Cidade e territórios sociais afro-religiosos: povos de terreiros em face da urbanização na zona Norte de Teresina – PI, o caso Praça dos Orixás

City and Afro-religious social territories: people of terreiros facing urbanization in the North zone of Teresina – PI, the case of Praça dos Orixás

Victor Israel Sousa e Silva e Anna Karina Borges de Alencar 58

Encantados em memórias: As histórias de seu Milito do Caruaru em Mosqueiro, Belém-PA

Enchanted in memories: The stories of Mr. Milito from Caruaru in Mosqueiro, Belém-PA

Renato Vieira de Souza 88

Uma árvore não faz a floresta: a noção de pessoa na antropologia das religiões de matriz africana no Brasil

One single tree does not make the forest: the notion of person in the anthropology of African-based religions in Brazil

Priscilla Mello 112

ENTREVISTA

VERAS, Hermes de Sousa. *A umbanda é um livro que se folheia: uma conversa com a Cabocla Mariana na croa de Mãe Rita de Oxóssi*

Com Cabocla Mariana 135

RESENHA

VERAS, Hermes de Sousa. *O sacerdote e o aprendiz*: antropologia de um terreiro amazônico. Belo Horizonte: Letramento, 2021

Moacir Marcos de Souza Filho 152

Apresentação

Hermes de Sousa Veras (UECE)

Doutor em Antropologia Social, Professor substituto na Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Jerônimo da Silva e Silva (UNIFESSPA)

Doutor em Antropologia,
Professor Adjunto na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará

A chamada do nosso dossiê “Conviver com orixás, entidades espirituais e seres encantados: etnografias junto a religiões de matrizes africanas, indígenas e encantadas”, pretendia reunir pesquisas antropológicas que trouxessem, em sua análise e condução, a centralidade da convivência junto a seres “mais-que-humanos”, ou pelo menos, não humanos, mas que se apresentam e se relacionam com as pessoas, e evidentemente, com a vida social de comunidades tradicionais de terreiro, afro-brasileiras e indígenas. Como antropologia, não é exagero relembrar que estamos interessados por nossa condição humana necessariamente em abertura para com nossas fronteiras, seja da pele, seja do pensamento. Tais relações ou interações cosmológicas que orientaram a chamada revelam situações de contatos culturais, imbricadas pelas noções de território, oralidades e saberes, formando um mosaico no qual os termos próprios do pensamento situado de entidades potencialmente convergem, em determinadas circunstâncias, com as interações sociais, conflitos e mediações situadas historicamente.

Este dossiê, ao convocar a ampla e diversa convivência com ontologias de diversos mundos, também sucumbe a convocação das variadas mãos autorais no interior das inúmeras “linhas” do mundo das antropologias,

bem como suas afinidades interdisciplinares (e transdisciplinares), de tal modo que nos detemos na noção de convivência ou do que essas tantas mãos entendem sobre o conviver para sublinhar o fio da meada que passa por tantas camadas dispersas em cada reflexão esboçada. Dito isso, passaremos a apresentar os artigos participantes.

Se o ato de conviver significa a disposição temporal de um contato e o reconhecimento das relações de alteridade, a pesquisadora Joyce Costa Barbosa em “Orixás, entidades e cotidiano: uma travessia etnográfica pelo candomblé” amplia este arco analítico ao refletir sobre a noção de “travessia no candomblé”, postulando determinados aspectos das interações no candomblé desde os distintos espaços, particularmente aqueles externos ao dito “ambiente tradicional”. trata-se de uma auto-ethnografia multisituada que expressa as dinâmicas das relações entre divindades e entidades a partir da cosmopercepção no cotidiano, este atravessado e mobilizado também pelos rituais. A convivência com orixás e outros seres espirituais, para além da ritualidade dos terreiros, é apresentada pela cosmopercepção de Joyce Barbosa ao nos revelar o seu cotidiano entrelaçado com a dinâmica do candomblé, impregnando e interrelacionado com seres dificilmente percebidos por uma metafísica ocidental que separa, radicalmente, natureza e cultura, visível e invisível.

Na Terra Indígena Mãe Maria, aldeia *Amtáti Kÿikatêjê*, na margem direita do rio Tocantins, estado do Pará, caçadores *Kÿikatêjê*, ao apresentarem encontros na mata com os *Mekarõ* (espíritos) ou entidades protetoras da mata, denominadas também de *Kupêpuxititi* (Pai da Mata), esboçam que a busca de proteção e cura pode se conectar eventualmente com consultas e orientação de entidades afro-brasileiras em terreiros de umbanda. A referida etnografia intitulada “Na Encruzilhada com *Mekarõ*: entidades afro-brasileiras e indígenas na aldeia *Amtáti Kÿikatêjê*, sudeste do Pará”, de Celeste Cacau Mulato Gavião, Daniele Nascimento de Freitas e Jerônimo da Silva e Silva analisam as intercorrências e sobreposições dos predicados cosmológicos do *Mekarõ* com os encantados, se esquivando das noções de contato cultural baseadas na abrupta oposição étnica e investindo nas formas próprias de elaboração cultural dos narradores e as suas formulações a respeito do que se entende por “mudança cultural” ou “interculturalidade”.

O artigo “Cidade e territórios sociais afro-religiosos: povos de terreiros em face da urbanização na zona Norte de Teresina – PI, o caso Praça dos Orixás” de autoria de Victor Israel Sousa e Silva e Anna Karina Borges de Alencar, analisa a constituição do cenário urbano da cidade de Teresina e suas problemáticas no que concerne ao

silenciamento e apagamento da cidade praticada pelas vivências dos povos de terreiro. Para Anna Karina e Victor, as memórias não apenas conformam a cultura religiosa afro-teresinense em sua dimensão identitária e territorial, mas também sublinham que os próprios processos de produção, manutenção e transmissão das memórias seriam uma forma de resistência da “história oficial” de Teresina. A Praça dos Orixás, tomada como referência para se pensar os aspectos supracitados, representaria a expressão das formas próprias de viver os territórios, bem como o enlaçamento de uma maneira, igualmente própria, para se pensar a história acerca da experiência religiosa umbandista e candomblecista nesta paisagem urbana.

A Ilha de Mosqueiro, localizada próxima da cidade de Belém do Pará, é um dos tantos lugares amazônicos caracterizado pelo seu potencial turístico, bem como lugar repleto de encantarias, locais de morada dos seres encantados que jazem nos fundos dos rios, no interior das matas, elaboração paisagística compósita de inúmeras entidades que povoam a região e as memórias de moradores. Nesse cenário, Renato Vieira de Souza em “Encantados em memórias: As histórias de seu Milito do Caruaru em Mosqueiro, Belém-PA” nos apresenta a partir das memórias e histórias de vida de seu Humberto Carvalho de Araújo, o “seu Milito”, elementos que permitem compreender as inúmeras facetas dos encantados a partir de suas manifestações no espaço amazônico e principalmente o lugar dos encantados no labirinto da memória do narrador, o desdobramento encantatório envolto no ato de lembrar e esquecer que caracterizam os sentidos coletivos e identitários neste território insular amazônico.

A nossa proposta de apresentar etnografias das convivências implica, necessariamente, em um esforço de imaginação antropológica, e uns dos conceitos mais potentes para esse exercício é o de pessoa, já tão amplamente debatido na antropologia, inclusive na especialidade das religiões de matriz africana. Apostando que a noção de pessoa afro-brasileira ainda tem ainda tem algo a nos dizer, Priscilla Mello em seu ensaio “Uma árvore não faz a floresta: a noção de pessoa na antropologia das religiões de matriz africana no Brasil” nos relembra que é na noção de pessoa que encontramos uma base primordial da convivência entre pessoa e orixá. Ora, a pessoa só encontra a sua potência, dentro dessa cosmologia, quando feita para orixá, e como deixa bem elucidada a revisão da literatura empreendida por Mello, esse compósito carrega na multiplicidade de seres a própria elaboração da pessoa. A sua reflexão tensiona as categorias cansadas de indivíduo/sujeito e sociedade, pensando junto com as religiões de matriz africana um aprofundamento alternante sempre necessário.

É nessa seara de descentralizar velhas dicotomias cansadas, que Moacir Filho em sua resenha de “O sacerdote e o aprendiz: antropologia de um terreiro amazônico” (2021), apresenta e reflete com o livro de Hermes Veras publicado em 2021, mas fruto de sua dissertação de mestrado defendida em 2015 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGA-UFPA). Escritor e pesquisador da literatura, Moacir Filho lê a antropologia e a etnografia junto ao Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo, fundado e liderado pelo Pai Álvaro Pizarro, como uma possibilidade contra-colonial para a nossa imaginação de mundos outros e ainda possíveis.

Para contribuir com o dossiê, Hermes de Sousa Veras apresenta em “A umbanda é um livro que se folheia: uma conversa com a Cabocla Mariana na *croa* de Mãe Rita de Oxóssi” o diálogo que teve com a encantada Cabocla Mariana, recebida por sua amiga e afrorreligiosa, Mãe Rita de Oxóssi. Essa conversa destaca um trecho da tese de doutorado do autor, embora seja apresentada para o dossiê de uma maneira focada nos dizeres da encantada.

Engajamento, diferença e imaginação modulam muito bem a proposta do presente dossiê que temos o prazer de apresentar ao público, assim como são elementos presentes nos textos que corresponderam e formam o presente número.

Orixás, entidades e cotidiano: uma travessia etnográfica pelo candomblé

*Orishas, entities, and everyday life:
an ethnographic journey through candomblé*

Joyce Costa Barbosa

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro¹

Resumo

Este artigo reflete sobre as implicações metodológicas e onto-epistemológicas da autora numa travessia etnográfica pelo candomblé, em que se investigam as interações dos adeptos com os diversos ambientes fora dos espaços tradicionais de culto, a partir de suas cosmologias e práticas religiosas. A pesquisa autoetnográfica foi conduzida no contexto do meu cotidiano como candomblecista, incluindo terreiros na Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo, além de ambientes domésticos e sociais não-religiosos. O artigo demonstra como a inserção da pesquisadora na cultura do candomblé e a compreensão da cosmopercepção são fundamentais, mas exigem uma abertura para ser influenciada pelas divindades e entidades daquele cosmos. A interação com esses seres, em rituais e na vida cotidiana, revela seu papel como agentes transformadores e ferramentas de interpretação da realidade, contribuindo para uma antropologia que valoriza essas experiências.

Palavras-chave: Candomblé; Autoetnografia; Ethos candomblecista; Cosmopercepção; Afeto.

¹ O trabalho aqui apresentado é parte da pesquisa de doutorado intitulada “Natureza e candomblé: um ebó de ideias para adiar o fim do mundo.” Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa de pesquisa oferecida.

Contato: caramujoyce@gmail.com

Abstract

This article reflects on the methodological and onto-epistemological implications of the author's ethnographic journey through candomblé, investigating the interactions of practitioners with various environments outside traditional worship spaces, based on their cosmologies and religious practices. The autoethnographic research was conducted within the context of my daily life as a candomblé practitioner, including terreiros in Bahia, Rio de Janeiro, and São Paulo, as well as domestic and non-religious social environments. The article demonstrates how the researcher's immersion in candomblé culture and the understanding of cosmoperception are fundamental but require na openness to be influenced by the deities and entities of that cosmos. Interaction with these beings, in rituals and everyday life, reveals their role as transformative agents and tools for interpreting reality, contributing to na anthropology that values these experiences.

Keywords: *Candomblé; Autoethnography; Candomblecist ethos; Cosmoperception; Affection.*

Introdução

O presente artigo é parte da minha pesquisa de doutorado, que tem como objetivo compreender de que forma os adeptos do candomblé se relacionam com os diferentes ambientes fora das casas tradicionais de culto a partir das cosmologias e práticas da tradição religiosa. A pesquisa foi desenvolvida nos contextos cotidianos da minha própria vida pessoal e religiosa, uma vez que também sou candomblecista e, portanto, parte do universo estudado. Trata-se de uma autoetnografia conduzida entre o terreiro ao que pertenço e tanto outros em que transitei, nos estados da Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo. Sobretudo, nos espaços além-muros desses terreiros, especialmente os ambientes domésticos e de socialização não-religiosa.

O candomblé, como religião de matriz africana, traz consigo uma complexa rede de significados, práticas e interações que vão muito além dos rituais litúrgicos realizados nos terreiros. Inserir-se neste universo religioso como pesquisadora candomblecista apresenta desafios únicos, especialmente quando se trata de conduzir uma autoetnografia. O envolvimento íntimo com o objeto de estudo não só desafia as fronteiras tradicionais da pesquisa antropológica, como também exige uma reflexão profunda sobre as implicações epistemológicas e metodológicas dessa proximidade.

Ao investigar a vida cotidiana dos adeptos do candomblé e as formas como suas cosmologias e práticas influenciam suas relações com o ambiente natural, destaco a importância das divindades e entidades cultuadas na dinâmica social das comunidades

que com eles convivem. Argumento que, enquanto pesquisadora, ainda que com uma vasta experiência com povos e comunidades tradicionais, esse reconhecimento não se fez de forma óbvia, mas a partir de um processo de inserção numa matriz cosmológica – e, por que não dizer, onto-epistemológica? – que torna imprescindível à pesquisadora ser “de axé”, pertencer ao ethos candomblecista e operar em regime de uma cosmopercepção. Esse processo, que nomeio “travessia etnográfica”, é feito a partir de um deslocamento ontológico provocado pela travessia de “nossa” território existencial – aqueles a que pertencem os antropólogos – para o do “outro”. E, quando este “outro” também é o próprio pesquisador, não há como não se deixar afetar pelos muitos sentidos da experiência religiosa.

Além da afetação, os afetos – entendidos aqui como sentimentos de afeição – também desempenham um papel fundamental na construção da etnografia. A comunhão afetiva entre a pesquisadora e seus interlocutores, incluindo as divindades e entidades do candomblé, enriquece a pesquisa e possibilita uma compreensão mais completa das formas de relação com o mundo que caracterizam os adeptos da religião. A interação com essas entidades, seja em manifestações durante rituais ou em contextos cotidianos, ilustra como elas operam como agentes modificadores do mundo e como dispositivos de interação e interpretação da realidade.

Este artigo pretende contribuir para o debate proposto pelo dossiê, ao demonstrar como as cosmologias e práticas do candomblé conformam as relações dos adeptos com os diversos ambientes da vida cotidiana e os elementos que o compõem. Ao adotar uma abordagem autoetnográfica e reconhecer a importância dos processos de afetação e dos afetos, busca-se explorar as dimensões cognitivas e sensibilidades que compõem a cosmopercepção dos candomblecistas. Assim, pretende-se oferecer uma perspectiva que valorize as formas de conhecimento e as experiências dos adeptos do candomblé, contribuindo para a construção de uma antropologia que leva a sério as realidades e as agências desses seres.

Das especificidades de uma autoetnografia no candomblé

Em certa ocasião, eu visitava um amigo de turma do doutorado e, enquanto conversávamos na cozinha, um de seus colegas com quem dividia a casa entrou para pegar qualquer coisa. Observei uma pequena insígnia de Ossain tatuada em sua pele e comentei minha simpatia por aquele orixá. Foi a senha para que começássemos

espontaneamente uma longa conversa sobre nossas experiências no candomblé. Meu amigo nos observava admirado, afinal, ele sequer sabia que seu colega de habitação era candomblecista. Ademais, nossos ânimos se alteraram repentinamente, usávamos palavras e expressões próprias da linguagem dos terreiros e um tom de afetividade marcava nossas falas, de forma que, em poucos minutos de conversa, duas pessoas que haviam acabado de se conhecer pareciam velhas amigas. De fato, candomblecistas possuem modos de vida que particularizam sua experiência cotidiana para além dos limites dos terreiros, o que possibilita sua identificação aos olhares familiarizados de outros adeptos. No episódio descrito, como em inúmeros outros que vivi, bastou que uma mínima evidência da ligação da pessoa com o candomblé – uma peça de roupa, uma jóia, uma tatuagem, um gesto – para que ocorresse uma identificação espontânea entre adeptos da religião.

Essa situação é um exemplo de algo constante no universo de uma pessoa candomblecista: ainda que fora da experiência litúrgica ou longe de meu círculo social permeado de adeptos do candomblé, é rotineiro reconhecer e ser reconhecida por outras pessoas como adepta. Ainda que em detalhes mínimos, parece que saltam aos olhos as evidências que sinalizam nossos vínculos com o candomblé. Assim, durante a pesquisa me percebi não apenas imersa numa complexa rede de relações sociais e religiosas entre candomblecistas e suas comunidades; simplesmente já não havia mais a possibilidade de “estar fora” desta rede. Em suma, o olhar sensibilizado ao “ethos candomblecista”, tanto meu, quanto das outras pessoas do meu círculo social, já não me permitiam desvincular minha pesquisa da experiência cotidiana da vida. Decorre disso que minha incursão etnográfica, antes de tudo, é uma autoetnografia.

Ora, se o objetivo principal da pesquisa é a investigação das formas de relação dos adeptos do candomblé com os diversos ambientes a partir das cosmologias e práticas da religião, parecia-me que eu estava munida das condições ideais para a prática da observação participante: longa convivência com a cultura estudada, amplo acesso e aceitação entre os interlocutores, reconhecimento e identificação dos personagens com a pesquisadora, conhecimento razoável dos símbolos, significados, linguagem, códigos de conduta, etc. Ao compartilhar de um vasto repertório de conformações e subjetividades com meus amigos, a autoetnografia pode ser, portanto, um poderoso recurso metodológico.

Com relação à participação de pesquisadores no universo das religiões afro-brasileiras, especialmente como adeptos, uma questão destacada por Silva (2015)

é o desafio de se produzir o estranhamento necessário à elaboração da etnografia. A familiaridade com o código de comportamento do grupo estudado sem dúvida me favorece no contato e convívio no ambiente da pesquisa. Mas, não sendo possível a dissociação deste ambiente de minha própria vida pessoal, a metodologia empregada me exige atenção para que a pesquisa não se limite à casualidade de meus trânsitos e relações ligados à minha própria experiência religiosa. Assim, um dos desafios por mim enfrentados é o de tentar não confundir a autoetnografia com minha autobiografia, mas refletir a partir desta para compreender os elementos que me aproximam e me separam dos grupos e interlocutores que me propus a observar. Como argumenta Marilyn Strathern(2014), essa abordagem carece de cuidados quanto a possíveis visões distorcidas devido às minhas subjetividades e perspectivas culturais sustentadas pelo universo do candomblé. Strathern alerta para que a autoantropologia não seja uma forma de «etnocentrismo invertido», onde os antropólogos projetam suas próprias noções culturais na cultura que estão estudando.

Assim, inspirada na experiência de Silva (2015), procuro percorrer um tráfego constante entre o “distanciamento” e a “aproximação”, para que possa produzir o estranhamento daquilo que fazem e do que falam meus interlocutores, que também são meus amigos, de quem conheço outros aspectos íntimos e subjetivos de suas vidas. Tal como ocorrido com Silva, que conduziu uma longa etnografia num universo religioso do qual era íntimo devido à sua inserção como adepto, é preciso constantemente “me distanciar’ para estranhá-los e me estranhar em busca de uma visão exterior, do ‘ponto de vista’ antropológico.” (SILVA, 2015, p. 71).

Por fim, cabe dizer que, embora tenha sido concedida certa liberdade no diálogo com meus interlocutores – minha iyálorixá, irmãos de santo e amigos de outros terreiros –, a etnografia que me propus construir privilegiou a observação do cotidiano dos personagens ao longo dos últimos 14 anos, sem a utilização de roteiros ou entrevistas agendadas. Tal escolha tem seus motivos: primeiro, porque em minha experiência antropológica no campo profissional, sempre obtive melhores resultados nos diálogos espontâneos, mais do que naqueles provocados por questionários. Assim, nesta pesquisa, os longos períodos de convivência que pude usufruir junto aos meus interlocutores permitiram-me aprofundar na riqueza de detalhes de nossas experiências e conversas. Segundo, porque no subtendido código de conduta do universo do candomblé, “fazer perguntas demais” pode significar falta de respeito ou arrogância. Sem saber, portanto, os limites até onde uma pesquisadora-

candomblecista pode fazer perguntas, optei por privilegiar as observações das cenas e as declarações espontâneas. Assim, os episódios aqui narrados, apresentados como alegorias etnográficas² e as falas transcritas dos personagens são inteiramente espontâneas.

Ser de *axé*, ethos candomblecista e cosmopercepção

Fazer parte do universo estudado não se restringe a aprender a “língua do santo”, isto é, a capacidade de traduzir as categorias “nativas” para as da antropologia. Em verdade, embora me seja possível, não é meu objetivo realizar esta tradução (interessa-me, sobretudo, apreender as categorias analíticas dos próprios “nativos” e conferir-lhes estatuto epistemológico simetricamente ao da antropologia). O que quero destacar, tal como discutido por Silva (2015), é que a familiaridade da pesquisadora com o repertório cosmológico e de valores dos interlocutores possui desdobramentos significativos no tratamento das subjetividades dos envolvidos no diálogo etnográfico (incluindo a própria pesquisadora).

Silva (2015) chama-nos a atenção ao fato de que, tal como em outros grupos estudados pela antropologia, no universo das religiões afro-brasileiras os pesquisadores também são observados e classificados pelos “de dentro”. Não é incomum que a presença de um “de fora” provoque reações – curiosidade, desconfiança, simpatia, repúdio, etc –, exigindo que o “observador-pesquisador”³ leve esse fato em consideração nas suas estratégias de contato com os interlocutores e na apreensão dos dados de campo. Por outro lado, ser um sujeito socialmente reconhecido pelo grupo estudado, isto é, uma pessoa “de dentro”, tem repercussões significativas. E, por “de dentro” não me refiro apenas de uma família ou comunidade de *axé* em específico, mas simplesmente ser “de *axé*”.

Uma breve passagem da pesquisa de campo pode ilustrar essa questão. Morávamos juntos, eu e Marcelo, um jovem pai de santo, amigo de alguns anos. Em uma manhã de feriado, acordei e vi que estava sendo improvisado um churrasco em nossa casa. Os convidados eram todos de sua família de santo, mas muitos deles ainda não me conheciam. Quando adentrei o quintal os convidados contiveram sua animação e ficaram um pouco inibidos com a minha presença. O que poderia ser devido

² Sobre o recurso da alegoria etnográfica, ver Clifford, 2014.

³ Para distinguir do “observador-nativo”.

ao fato de ainda não conhecerem a moradora mais antiga da casa, mas algo curioso aconteceu após Marcelo me apresentar de um modo especial: “Ó gente, ela também é *de axé, viu!*”. Imediatamente a inibição dos convidados se desfez e, neste dia, da manhã até tarde da noite, entre piadas, conversas sérias, brincadeiras e brigas, não houve um só minuto que o candomblé não fosse mote dos diálogos que eu tenha observado ou participado. Também em determinado momento nosso churrasco foi “visitado” pelos exus e pombagiras de alguns dos convidados, isto é, algumas pessoas incorporaram suas entidades, que também queriam participar da animada festividade. Nesse dia compreendi algo que parecia um padrão: das conversas mais despretensiosas às manifestações das entidades, como em tantas outras ocasiões em grupo que testemunhei, tudo o que se passara ali dizia respeito ao candomblé; e isso ocorre essencialmente quando todos as pessoas presentes (ou a maioria) são *de axé*.

Importante salientar que não me refiro somente à possibilidade de desfrutar da liberdade de expressão de uma religiosidade marginalizada num círculo social livre de preconceitos (algo raro e muito caro aos candomblecistas), tampouco a afinidades ideológicas ou outras formas de identificação social (o que não significa ausência de distanciamentos e conflitos). Refiro-me, sobretudo, ao compartilhamento de um “ethos candomblecista” na experiência da interação com seus pares. Dito de outro modo: estar em um ambiente fora dos terreiros onde todos se identificam e compartilham de uma percepção de mundo ancorada em uma religiosidade afro-brasileira comum está ligado a acontecimentos, comportamentos, formas de expressão e interação – sobre religião ou qualquer outro tema – que não costumo observar entre meus interlocutores em outras circunstâncias, quando em minoria numérica. Assim, ser um sujeito socialmente reconhecido neste ethos – ainda que não livre de limitações – tem se mostrado um fator crucial em minha experiência etnográfica.

Como discutido por Silva (2015), para os adeptos do candomblé, há certo consenso de que a religião dificilmente será “revelada” para aqueles que não participam dela. Sob a ótica dos adeptos, “o antropólogo deverá ‘experimentar’ a religião se quiser absorver seus significados, preceitos e ‘fundamentos’.” (SILVA, 2015, p.89). Essa disposição dos adeptos para com os pesquisadores, nitidamente observada em minha etnografia, torna-se ainda mais relevante quando a pesquisa se faz no ambiente da vida pessoal dos personagens. Arrisco ir um pouco mais a fundo sobre isto que Silva (2015) discute em relação ao pesquisador “experimentar a religião”, pois o que minha pesquisa tem mostrado é que, para observar as formas de relações dos

adeptos com o mundo à sua volta, “experimentar a religião” é experimentar suas formas de percepção desse cosmos. Significa impregnar-se dos sentidos da experiência religiosa e deixar-se afetar por eles.

Há algum tempo, voltando sozinha de um passeio na cachoeira do Horto⁴, deparei-me com um tatu que cruzou meu caminho e parou à minha frente. Imediatamente parei e gritei “Okê Arô!”, saudando o orixá Oxóssi. Momentos depois pensei que se aquele encontro com o tatu tivesse acontecido antes de meu contato com o candomblé, eu apenas teria apreciado o belo animal e ficado ansiosa para contar sobre o episódio aos meus colegas biólogos que estudam os mamíferos do Parque Nacional da Floresta da Tijuca. Mas naquele instante em que saudei Oxóssi, como um reflexo automático, não pensei no que estava fazendo, sequer me recordava (como ainda não me recordo) onde, como ou quando eu havia aprendido que tatus são animais associados a Oxóssi. Apenas gritei de imediato sua saudação e me emocionei profundamente com a presença do animal, precisando de alguns instantes para me restabelecer e continuar a caminhada. Como bióloga⁵, topar com um animal silvestre em seu habitat natural estava longe de ser uma novidade. Em outros lugares do país, já havia tido o privilégio de observar de perto onças, veados, caititus, tamanduás-bandeira, cobras, emas, maracajás, botos, etc. Mas aquele encontro com o tatu, num momento em que eu já estava totalmente impregnada da percepção de mundo do candomblé, foi sentido por mim como a presença do próprio orixá. Naquela ocasião, tal como os personagens de minha etnografia, me percebi totalmente impregnada das noções e valores que o candomblé confere às experiências da vida.

Como me aconteceu no encontro com o tatu, de modo semelhante, para Pai Guto, a aparição de uma cobra na porta do quarto de santo⁶ logo após a entrega de nossa oferenda era uma resposta do orixá que havia recebido a oferta e iria atender nossos pedidos. Para André, o cheiro forte que sentia em sua casa não era apenas um problema da captação do esgoto, mas um sinal de desequilíbrio das forças místicas que regem sua vida. Para Gabriel, a ida à feira era a oportunidade ideal para conversar com Exu e pedir-lhe a intervenção em um problema que não conseguia resolver. Para Solange, o copo que caíra no momento em que alguém pronunciou o nome de determi-

⁴ Localizada no Parque Nacional da Tijuca, na cidade do Rio de Janeiro (RJ).

⁵ Minha primeira formação foi a graduação em Ciências Biológicas e em seguida, mestrado em Ecologia.

⁶ Cômodo da casa de axé onde ficam os assentamentos das divindades e onde são realizados certos rituais, como oferendas, rezas, sacrifícios, entre outros.

nada pessoa confirmava algo que uma pombogira havia lhe dito dias antes. Para mim, a aparição de um galo próximo de minha casa era um sinal de que meu Exu precisava comer⁷, confirmando aquilo que eu vira meses antes num sonho.

De fato, a pesquisa que tenho desenvolvido indica que não há uma só dimensão da vida dos candomblecistas que não seja permeada de sentidos, valores e noções apreendidos das cosmologias e práticas da experiência religiosa. Além disso, de forma transversal a todas essas dimensões, observamos que é a partir da experiência religiosa que os adeptos desenvolvem outras dimensões cognitivas – talvez a partir daquilo que Gregory Bateson (1987 [1972]) cunhou como dêutero-aprendizagem⁸ – e as manifestam em suas experiências cotidianas. Estamos nos referindo ao que os adeptos identificam como intuição, sonhos, pressentimentos, sinais, que conferem significados específicos aos acontecimentos da vida e operam, sobretudo, como chaves de interpretação e interação com o mundo. Assim, um sonho com elementos específicos ou a aparição inesperada de determinado animal são carregados de significados e podem ser determinantes na conduta de uma pessoa frente a uma situação. É através dessas dimensões cognitivas, juntamente com outros dispositivos de interação com o mundo e interpretação da realidade⁹, que se estabelece toda uma gama de formas de comunicação entre humanos e não-humanos e de interação com um mundo, que permeiam involuntariamente a vida, ou são acionadas de forma intencional pelos adeptos do candomblé.

Por isso, ao me referir às poéticas de existência dos povos de terreiro e seus modos de apreensão da realidade, objeto central de minha pesquisa, seja mais apropriado utilizar a noção de *cosmopercepção*, desenvolvida pela socióloga nigeriana Oyèronké Oyèwúmi (1997), que trata da extração do sentido da “cosmovisão” e considera outras dimensões

⁷ Ao dizer que orixás e outras divindades “comem”, referimo-nos ao ritual de ofertar comidas e sacrifícios aos seus assentamentos com o propósito, sobretudo, de potencializar o axé ali contido e recebê-lo de volta. Os assentamentos podem ser recipientes ritualisticamente preparados, elementos ou sítios naturais (uma árvore, rochedo, leito de rio, etc) ou a própria cabeça da pessoa devota. Para um aprofundamento dos sentidos de “comer” no candomblé, ver Lody (1979).

⁸ Penso que o conceito de dêutero-aprendizagem de Gregory Bateson (1987[1972]) pode ser uma possibilidade para pensar o desenvolvimento cognitivo a partir da experiência do candomblé. Não será possível me deter sobre isso aqui mas, resumidamente, o conceito de dêutero-aprendizagem diz respeito à forma como a pessoa aprende, simultaneamente, o conteúdo proposto e o contexto e o modo de apreensão desse conteúdo. Isto é, como se “aprende a aprender”. Assim, a dêutero-aprendizagem participa do processo de formação da personalidade do sujeito, à medida que conforma a sua maneira de interpretar e participar na interação com os demais.

⁹ Me refiro aos oráculos (jogos de búzios, de obi, etc), a manifestação das divindades sobre os corpos das pessoas, o diálogo com entidades (exus, erês, caboclos, pretos-velhos, etc), entre outras formas de interação.

cognitivas e sensibilidades como odores, sonoridades, tatos, sonhos, visões, intuições, etc, na apreensão e interação com o mundo. Para os candomblecistas, a experiência material da tradição religiosa conjuga-se a essas sensibilidades – ou dimensões cognitivas – na composição de sua “visão de mundo”, ou melhor, de sua cosmopercepção. Esta, conjugada àquilo que nos referimos anteriormente como repertório cosmológico e de valores, compõe o que chamo “ethos candomblecista”¹⁰.

Deixar-se afetar na travessia

Ao afirmar que esse ethos tem sido crucial na prática etnográfica, não me refiro apenas a um razoável grau de inserção e aceitação social numa vasta rede de comunidades e adeptos do candomblé, ao conhecimento da linguagem, dos códigos e valores, etc. Mas ao compartilhamento desta cosmopercepção, sobretudo na maneira como as sensibilidades do candomblé me *afetam* e sobre como isso é percebido pelos meus interlocutores. Para que se possa prosseguir com o argumento, é necessário nos deter brevemente sobre a noção de *afeto*, no sentido atribuído por Jeanne Favret-Saada (2005 [1990]), como resultado de um processo de *afetação*, que extrapola os limites das crenças e representações¹¹.

De modo sumário, a partir de uma pesquisa sobre feitiçaria em áreas rurais da França nas décadas de 1960 e 70, a antropóloga Favret-Saada recusa a suposta premissa da “aculturação” do etnólogo (o que seria um artifício para proteção de qualquer contaminação por seu objeto) e questiona o tratamento que a antropologia tradicionalmente conferia aos afetos – ou processos de afetação – no trabalho etnográfico. Ao ser reconhecida como tendo sido “pega” pela feitiçaria que tentava estudar, ora como enfeitiçada, ora como feiticeira, Favret-Saada passa a ser finalmente levada a sério por seus interlocutores, até então reticentes sobre seu interesse. Com isso, torna-se, de certa forma, habilitada a adentrar neste universo e a estabelecer outro tipo de interlocução com os participantes. Ao se perceber afetada pelas mesmas forças que afetam os demais, um tipo de relação específica se estabelecia; relação esta que reconhece certa opacidade constitutiva da comunicação humana e admite formas de

¹⁰ Certamente outros autores poderão identificar outros elementos que constituem esse ethos candomblecista, e não é minha intenção esgotar esta reflexão que, tamanha complexidade, comporia uma outra tese de doutorado. Por isso, me detenho àqueles que pude identificar com maior grau de expressão especificamente nesta pesquisa.

¹¹ Embora nas traduções do trabalho de Favret-Saada tenha sido cunhado o termo *afeto*, optei por substituí-lo por *afetação*, a fim de demarcar propositalmente a distinção de afeto enquanto emoção empática.

comunicação não verbal, não intencional e involuntária, à medida em que os envolvidos experimentam os mesmos processos de afetação com relação àquele universo.

No entanto, não deixemos confundir essa forma de comunicação não verbal com o viés interpretativo de bases relativistas das “estruturas de significação” que apreendemos pela observação participante para “determinar sua base social e importância” em meio a uma “multiplicidade de estruturas conceptuais complexas”, tal como as “piscadelas” de que fala Geertz em sua clássica obra “Interpretação das culturas” (2008 [1973], p. 7). A afetação como forma de compreensão do saber “nativo” difere substancialmente dos princípios da observação participante que, como destaca Marcio Goldman (2006), parte de uma concepção psicológica e racionalista da “participação”, associada à “identificação” ou “compreensão” dos interlocutores para “descrevê-los”, “explicá-los” a partir de “nossas” categorias. E que produz, tradicionalmente, a “desqualificação da palavra indígena” em benefício da “promoção da etnografia”, endossando a ideia clássica de que fazer etnografia significa “explorar as trevas com uma filosofia das Luzes” (FAVRET-SAADA, 1981 *apud* GOLDMAN, 2005). Favret-Saada, ao contrário, ao se perceber afetada e, dessa forma, abrir-se a outras vias de comunicação com seus interlocutores, decide por conceder estatuto epistemológico a essas situações de comunicação involuntária e não intencional. Com isso, a autora argumenta em favor de uma verdadeira participação dos etnógrafos, que extrapole a mera empatia ou comunhão afetiva com os “nativos” e habilite a “velha sensibilidade” dos pesquisadores como forma de superar a insuficiência da observação, reposicionando a noção de afetação como dispositivo metodológico central do trabalho de campo.

De modo semelhante, é dessa forma que *ser afetada* no candomblé, na acepção de Favret-Saada, passa a ser uma dimensão central do meu trabalho. Pois é o que, em grande medida, promove essa forma de comunicação específica, muito mais complexa que a interlocução verbal da observação participante que, para Favret-Saada, “constitui uma das mais pobres variedades da comunicação humana” (2005, p.160). Ademais, como pondera Goldman (2006), ser afetado talvez seja a condição para que outras formas de relação e canais de comunicação mais discursivos e conscientes também se estabeleçam.

Um dos tantos episódios de afetação que sofri no contato com o candomblé – na forma de sonhos, sensações desestabilizadoras, visões, odores, etc – foi o das vozes das Iyabás que ouvi na casa de André. Resumidamente, era mês de

dezembro e, a convite de André, um jovem pai de santo, decidimos fazer um pequeno ritual em homenagem às Iyabás¹², na forma de um oferecimento de comidas para cada uma das orixás femininas. Erámos quatro amigos reunidos na casa onde André vivia e passamos o dia cozinhando; à noite, fizemos o oferecimento em um altar improvisado no quarto de hóspedes. Em dado momento, André incorporou Maria Mulambo, uma pombogira que possui relação (ou *enredo*, como se costuma dizer) com Oxum. Mulambo, como é carinhosamente chamada por seus devotos, conduziu então parte do pequeno ritual e permaneceu conosco por muitas horas. A manhã já despontava quando André despertou do transe de incorporação e finalmente fomos descansar; Ele e seu companheiro, no quarto; eu, no mesmo quarto onde as oferendas haviam sido *arriadas* (depositadas).

Contudo, não consegui dormir. A cada vez que pegava no sono, vozes femininas me despertavam, como se houvesse um falatório animado perto dali que eu não conseguia compreender. Também a imagem de Maria Mulambo me invadia a mente e me fazia acordar a cada aparição. Mas não como a imagem de André incorporado pelo espírito da pombogira, e sim de uma mulher propriamente dita, mas que eu não conseguia ver o rosto. Eu estava exausta, mas não conseguia dormir sem que as vozes e a imagem da pombogira me despertassem. Pensei estar sofrendo um misto de cansaço com a impressão das cenas que eu tinha testemunhado à noite, ou talvez ouvindo o crepitante das velas ou o vento correndo pela fresta da porta. Depois de duas outras três horas, enfim, desisti de tentar dormir. Levantei e fui até a sala, onde André permanecia igualmente insone. Contei-lhe o motivo de eu estar acordada, ao que ele respondeu dizendo que nem tentara dormir porque, mesmo não tendo visto ou ouvido nada incomum, sentia que “a casa ainda estava muito movimentada”. Chegamos à conclusão de que as vozes que eu ouvira eram as orixás homenageadas que estavam ali “comendo” o que nós havíamos oferecido. Disso seguiu-se uma longa conversa, em que falamos sobre algumas histórias bastante íntimas que André me confessou e sobre algumas dificuldades que viveu em relação ao candomblé. Algum tempo depois as outras pessoas acordaram, nossa conversa findou e eu saí para comprar pão. Na volta, a pombogira de André me aguardava na esquina próxima à casa – desta vez não como uma visão minha, mas novamente incorporada em

¹² Em muitos terreiros de candomblé realizam-se rituais e festividades nos dias de Santa Bárbara, 4 de dezembro, em homenagem a Iansã, e no dia de Nossa Senhora da Conceição, 8 de dezembro, em homenagem a Oxum. As demais Iyabás do panteão do candomblé são Nanã, Iemanjá, Obá e Ewá, que podem ser homenageadas juntas a Oxum e Iansã ou em festividades específicas, conforme a tradição de cada terreiro.

seu “cavalo” – pois queria conversar privadamente comigo e agradecer pelas palavras que eu havia dito a André na conversa que tivemos mais cedo.

Tradicionalmente, o episódio acima narrado poderia ser lido como uma passagem algo romântica, “no sentido que é sempre charmoso um antropólogo capaz de experimentar coisas místicas” (GOLDMAN, 2006, p. 18), mas dispensável da etnografia, pois revelaria uma indesejável “contaminação” da pesquisadora por seu objeto (FAVRET-SAADA, 2005). Por outro lado, a contribuição que Favret-Saada traz à antropologia é justamente a possibilidade de utilizar essa afetação como ponte para fazer a travessia aos territórios existenciais dos “nativos” que pretendemos estudar. Territórios que se sobrepõem aos “nossos”, mas abarcam outros elementos e regimes de atenção (orixás, pombogiras, comida, visões, sons, sensações), enfim, formas particulares de percepção e interação com o mundo. Que, do “lado de cá”, com nossas ferramentas racionalistas e psicologizantes próprias da observação participante, não conseguimos adentrar.

É aí que se estabelece a relação da afetação com meu objetivo de pesquisa, isto é, sobre compreender de que modos as cosmologias e práticas do candomblé conformam as relações das pessoas com o mundo à sua volta. Se o candomblé conforma o território existencial dessas pessoas, onde se dão essas formas de relação, este só poderá ser visitado se nos deixarmos afetar por ele. No episódio das vozes que escutei, quando me deitei para dormir, eu julgara ter abandonado o território das lyabás que acabara de visitar e retornado ao “meu”. No entanto, como André bem observou, em seus termos, os diferentes territórios que habitamos não se separam; ao contrário, se sobrepõem para formar uma experiência global. Assim, para que eu pudesse observar a relação de André com o mundo à sua volta e ouvir seus segredos (o “meu” mundo), precisei ver a pombogira e ouvir as lyabás que habitavam a casa junto conosco (o “seu” mundo).

Assim, penso que essa afetação, isto é, a capacidade de se afetar pelos mesmos seres e forças, é elemento fundamental daquele ethos candomblecista, que compreende formas de se relacionar com outras pessoas em que a comunicação opera em outros termos para além do verbal. Percebo, sobretudo, a afetação como um dos traços mais marcantes na constituição das relações entre os adeptos do candomblé e, dessa forma, na minha relação com os membros de minha família de axé, de outros terreiros, com meus amigos, enfim, com meus interlocutores. Em minha prática etnográfica (assim como nas relações de amizade), essa afetação é, em grande medida, chave de acesso a situações e dimensões do imponderável – sensibilidades, emoções,

percepções, intimidades, subjetividades – que não seriam acessadas de outros modos, e que são tão importantes para a compreensão das formas de percepção e de relação dos adeptos com o mundo à nossa volta.

Mas, cabe ressaltar, dificilmente o antropólogo passa incólume por esses episódios de afetação, como se fossem mera ferramenta metodológica que se pode abandonar ao retornar do trabalho de campo. Silva (2015) nos chama a atenção para o fato que, nas pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras, o envolvimento subjetivo dos antropólogos é, com frequência, um elemento marcante e especialmente mobilizador no trabalho de campo, o que pode levar os pesquisadores a experimentar sensações incomuns e, por vezes, extremamente perturbadoras. O contato que o antropólogo estabelece com a cosmopercepção das religiões afro-brasileiras, ou o “deixar-se impregnar” por ela, muitas vezes acarreta consequências em sua vida particular, provocando, não raro, uma ruptura com a vida anterior.

De fato, em 1978 Roberto DaMatta já argumentava como ponto pacífico na antropologia que o trabalho de campo pode aflorar no pesquisador cargas emocionais – a que se refere como *anthropological blues* – decorrentes do contato íntimo com “outras culturas”. Carga emocional esta geralmente tratada como algo romântico ou anedótico, omitido de forma intencional das etnografias em defesa de uma pretensa neutralidade do observador e da científicidade dos dados de campo. No entanto, para DaMatta, essa carga emocional do pesquisador, quando tratada com a devida “densidade epistemológica”, entre outros fatores, pode produzir uma verdadeira descrição antropológica, distinguindo-a de um trabalho amador.

Contudo, a clássica argumentação de DaMatta em favor da validade epistemológica do *anthropological blues* repousa, de certo modo, no tradicional exercício antropológico de relativização e descrição das “outras culturas” à luz das categorias de entendimento do “nossa” mundo. Com base em teorias de bases relativistas, o antropólogo encontra-se em constante trânsito entre duas matrizes de significação da realidade – a de “sua cultura”, e a “do outro” – sobre o mesmo “universo”. Em outras palavras: uma única natureza/realidade habitada por múltiplas culturas (sendo uma delas, a “nossa”, em nítida vantagem epistemológica). Se, de outro modo, como propõe Meira (2018), nossa investigação assume a existência de múltiplas e distintas realidades – um “multiverso” de naturezas, na acepção de Eduardo Viveiros de Castro (2012) – as emoções sofridas pelos antropólogos originam-se não mais de um trânsito entre “culturas”, mas do deslocamento ontológico provocado pela

travessia de “nossa” território existencial para o do “outro”. É possível que experimentemos, portanto, um *ontological blues* (MEIRA, 2018).

Diante disso, ao refletir sobre o trabalho de campo junto às tradições religiosas afrobrasileiras a partir da noção de afetação de Favreet-Saada, não me parece possível que os etnógrafos consigam verdadeiramente levar a sério seus interlocutores – ou que sejam “impregnados” das cosmopercepção do candomblé, “afetados” por seus sentidos –, sem que seus estoques de questões e seu próprio universo de significação sejam desestabilizados. Dessa maneira, aqueles aspectos da experiência etnológica de que fala Silva (2015) acerca dos fortes sentimentos e emoções (curiosidade, fascínio, repugnância, temor) mobilizados na experiência de aproximação das religiões afrobrasileiras, podem ser entendidos como resultado desse perturbador *ontological blues*.

Por essa perspectiva, consigo compreender a reação de meus colegas antropólogos e sociólogos, que tantas vezes me procuram para saciar sua curiosidade sobre o candomblé, mas que quase sempre hesitam diante dos convites para me acompanharem em minha vida religiosa. Ou, em sua concepção, em meu “trabalho de campo”. Afinal, para adentrar o cosmos do candomblé em minha companhia avaliam que, como eu, devem deixar a observação participante de lado e aceitar a premissa de serem afetados. Sem isso, poderiam, sim, “participar” dele como uma aventura pessoal, mas não inteiramente etnológica; poderiam ainda, “observar”, isto é, manter-se à distância, mas sem encontrar o mesmo que meus parceiros e eu observamos. Sem se deixarem afetar, portanto, sabem que experimentarão o candomblé, mas não sua realidade. Pois experimentar esta realidade pode significar a dificuldade de não mais caber em sua própria, tal como a própria Favret-Saada coloca: “Aceitar ser afetado supõe [...] que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer.” (Favret-Saada, 2005 [1990], p. 160). Em suma, se dispor à experiência da religiosidade afro-brasileira implica o risco de se expor à experiência de modificação de si próprio.

Esse dilema, contudo, não vivi. Cabe lembrar que minha inserção no candomblé, as relações com meus interlocutores e, sobretudo, minha capacidade de afetação são anteriores à pesquisa. Por isso, o reconhecimento da afetação como dimensão central do meu trabalho é de extrema importância, uma vez que esta afetação não se deu com a pesquisa: ele foi justamente o que me levou à pesquisa. Importante ressaltar que não falo pelo transe de incorporação que ocorre quando meu orixá e minhas entidades se manifestam, pois dessa experiência há pouca coisa que eu

possa me lembrar para descrever. Na realidade, meu argumento é que ao longo da minha experiência profissional, na convivência íntima com povos e comunidades tradicionais de todo o Brasil, que fui pouco a pouco me impregnando de suas cosmopercepções e sendo afetada por seus sentidos. De modo que, ao fazer a travessia para o território existencial do candomblé, não me fora tão difícil perceber que, mais do que “culturas” diferentes em um mesmo mundo, o que há, sobretudo, são outros mundos que nos impelem a repensar o “nossa”, se nos permitirmos afetar por eles.



Figura1: Pombogira de André em um ritual doméstico de homenagem às Iyabás. São Paulo (SP), 2020.

Fonte: Joyce Barbosa.

Da importância do afeto

Se os processos de afetação, como descritos por Favret-Saada, são tão significativos na travessia para os territórios existenciais de nossos interlocutores, devo dizer o mesmo em relação aos *afetos* – agora sim, entendidos como o sentimento de afeição – na experiência etnográfica. Não seria possível encerrar este artigo sem refletir mais a fundo a respeito disso, pois se torna cada vez mais evidente que o nível de sensibilidade das informações levantadas só pôde ser alcançado também com um profundo nível de comunhão afetiva com meus interlocutores. E por interlocutores, o leitor já pôde compreender, não me refiro somente aos meus amigos e familiares de axé, mas a todos os entes imateriais desse universo que me propus pesquisar.

Apesar dos terreiros serem os lugares habituais onde ocorrem as manifestações das divindades e entidades através dos transes de incorporação, geralmente em rituais litúrgicos, o episódio com a pombogira na casa de André não representa uma excepcionalidade. Em minha própria casa já recebi a visita de outros exus, pombogiras,

caboclos e erês incorporados em meus amigos. Também em suas residências interagi diversas vezes com eles, além de seus inquices e orixás. De alguns recebi recados breves, com outros convivi intimamente, às vezes por dias seguidos, como se fossem membros da família (que de fato, são), e tive longas conversas¹³. Mesmo com as limitações de encontros impostas no período da pandemia do Covid-19, algumas dessas entidades me procuravam e me convidavam ao diálogo. Ora me enviam recados através de seus “cavalos”, ora me visitavam em sonhos querendo me comunicar algo.

Os episódios etnográficos aqui descritos, além de um recurso alegórico para elaborar as questões levantadas, também tiveram como propósito demonstrar que as divindades e entidades do candomblé, em suas diferentes formas de manifestação, ora operam como interlocutores diretos das pessoas, ora como dispositivos de interação com o mundo e de interpretação da realidade. Penso, com isso, que as divindades e entidades do candomblé sejam justamente aquilo que Latour (1994) se refere aos híbridos de natureza-cultura, sujeito-objeto. Se são entendidos como humanos ou não-humanos, talvez pouco importe. Decerto, porém, é que, para os adeptos do candomblé, operam como agentes modificadores deste mundo em rede, do mesmo modo que as próprias pessoas e outros elementos do ambiente. Pela perspectiva latouriana, seria impossível mesmo determinar de antemão “quem” ou “quais” são todos os “personagens” de nossa etnografia; o que nos cabe é seguir as conexões e movimentos dos diversos agentes para compreender seus efeitos neste mundo em rede. Como resultado, portanto, chegamos a esses seres a quem, pela possibilidade de convivência cotidiana e comunicação verbal, também nomeamos interlocutores.

Ainda assim, essa travessia etnográfica nos convida a refletir também a respeito de como a antropologia trata da existência (ou inexistência) desses seres e das implicações disso para as discussões que propomos nesta pesquisa. Não se trata de explicar sobre a existência ou inexistência deles, visto que, pela perspectiva de Latour, o que nos importa é entendê-los como elos e agentes de um mundo de relações em rede. Mas cabe destacar que a opção por adotar a noção de afetação como operação de conhecimento

¹³ No candomblé, erês, pretos velhos, caboclos, ciganos, boiadeiros, marujos, pombagiras e exus (com “e” minúsculo, diferentemente de Exu, que é um orixá) são entendidos como espíritos desencarnados de antepassados da linhagem ancestral da pessoa que os incorporam, ou de seu povo. Durante os transes de incorporação, essas entidades costumam falar quando “montados” em seus “cavalos” e conversar com as pessoas. Já os orixás, inquices e voduns são entendidos como divindades intermediárias de uma outra superior, Olodumare (ou Olorum), Zambi ou Mawu. São, portanto, manifestações de outra natureza, embora também ligados à ancestralidade da pessoa. Por ora, o que é preciso demarcar aqui é que, no candomblé, essas divindades normalmente não falam quando incorporados, a não ser quando estão no estado de erê, o que seria a manifestação de um ser infantil, intermediário entre essas divindades e os humanos.

não nos permite incorrer na tentação de certa tradição antropológica de definir pelos parâmetros onto-epistemológicos da ciência o que é ou não real, reduzindo seres e forças imateriais a mera “crença”, “representação”, “imaginário” ou “simbólico”.

Assim, resta ainda uma questão. Ao longo deste artigo destaquei a importância do meu reconhecimento social enquanto candomblecista pelos meus interlocutores, da relação com meus amigos e da afetação que nos interliga para o desenvolvimento da etnografia. Me preocupei em respaldar teórico-metodologicamente os mecanismos que me permitiriam levar a sério os enunciados e significados transmitidos pelos mais diversos agentes e situações de minha pesquisa. O que não mencionei ainda, é que, pela minha opção teórico-metodológica, me parece igualmente pertinente questionar se eles me levam a sério enquanto pesquisadora. E, para isto, mobilizo novamente o afeto, desta vez não na acepção de Favret-Saada, mas o sentimento de afeição que aproxima pessoas e tece as relações de amizade. Importante frisar, no entanto, que no candomblé o afeto/afeição é um sentimento explícito não somente entre as pessoas, mas entre pessoas, divindades e entidades.

Dos amigos que participam desta pesquisa, conheci-os primeiro e, depois, suas divindades e entidades incorporadas em situações diversas. Alguns desses episódios me são muito significativos, principalmente depois de ter ouvido certas histórias – tanto das pessoas, quanto das entidades – a respeito da presença indesejada de antropólogos em alguns terreiros. “Faça o seu trabalho, não se preocupe com mais nada além do seu trabalho. Quando você resolver isso [a escrita da tese], também vai resolver aquilo.”, me disse certa vez dona Maria Navalha, a pombogira de Marcelo. Eu estava angustiada com um problema de ordem pessoal, do qual me lamentava há vários dias com os amigos, mas não perguntei coisa alguma à pombogira naquela ocasião. Ela, por sua vez, mesmo sabendo que era “aquilo” que me angustiava, e não a tese, incentivou que eu concentrasse meus esforços na minha pesquisa de doutorado.

Em outra ocasião, hospedei Pedro em minha casa e passamos algumas semanas intensas, convivendo diariamente e conversando sobre minha pesquisa, que ele fazia questão de contribuir, contando-me histórias e me dando explicações diversas sobre o candomblé. Após essa convivência nossa amizade se estreitou profundamente e alguns dias depois visitei seu terreiro em uma festividade em homenagem a alguns orixás. Em determinado momento da festa, eu estava no pátio externo do terreiro e Oxóssi, manifestado em Pedro, saiu do barracão à minha procura para me cumprimentar. Naquele momento nada me foi dito, mas seu gesto de deferência

para comigo diante dos outros convidados, sobretudo a forte emoção com que me abraçou, afagou minha cabeça e gritou seu *ilá*¹⁴, me traziam uma mensagem explícita. Algo como, “Eu gosto de você, também sou seu amigo, e você tem também meu consentimento para fazer sua pesquisa aqui.”

Obviamente que, no decorrer do trabalho de campo, é impossível, tanto para mim, quanto para meus amigos, separar a antropóloga da adepta do candomblé. Porque, mesmo conscientes de que o motivo de nossos encontros é o elo da amizade – e por que não dizer, do afeto? –, eles sabem que também estou a todo momento fazendo pesquisa. Mas não se trata apenas de consentimento para escrever. A questão precisamente é: se eu confiro o mesmo grau de dignidade aos fenômenos de campo e interlocutores que atribuo aos do “nossa” mundo, o que então as forças e entes “sobrenaturais” tem a comunicar sobre meu trabalho? Pelas passagens acima narradas, creio que se recorrermos ao sentimento de afeto que, juntamente com a afetação descrevi, essa questão já tenha sido respondida.

Por fim, “Fale sobre o que as pessoas sentem; fale como as pessoas *se sentem*” (ênfase dada pela própria entidade), foi um pedido que o caboclo de André me fez sobre meu trabalho, na última vez que presenciei sua manifestação. Assim, creio que, se a ideia de afetação de Favret-Saada, e o meu próprio sentimento de afeto, foram adequadamente empregados nesta travessia etnográfica, terei cumprido parte dos objetivos desta pesquisa e, sobretudo, atendido ao pedido do caboclo.



Figura2 - Convite de Lembarenganga a um abraço afetuoso.
Nzo Nganga Lembá Soba, Duque de Caxias (RJ), 2017.
Fonte: Anônima.

¹⁴ Brado que o orixá emite quando incorporado, característico de sua identidade.

Referências

- BATESON, Gregory. "Metologue: what is an instinct?". In: ____ Steps to an ecology of mind. New York: Ballantine Books, 1969 [1985]. pp. 38-58.
- DAMATTA, Roberto. "O ofício de etnólogo, ou como ter "Anthropological Blues"". *Boletim do Museu Nacional*, v. 27, , 1978, p. 1-12.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. "Ser afetado". *Cadernos de Campo*, v. 13, 2005, p. 155-161.
- GEERTZ, Clifford. *Interpretação das Culturas*. 1. ed. Rio de Janeiro: LTC - Livros Técnicos e Científicos Editora, 2008.
- GOLDMAN, Marcio. "Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia". *Cadernos de Campo*, v. 13, n. 13, 2005, p. 149.
- GOLDMAN, Marcio. "Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos". In: ____ *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro Editora Ltda., 2006. p. 13-22.
- MEIRA, T. A. B. "... Ou Como Ter Ontological Blues": notas sobre a vida no tempo da morte durante os bastidores de um axexê". *Religião e Sociedade*, v. 38, n. 1, 2018, p. 36-56.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras*. 1. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.
- STRATHERN, Marilyn. "Os limites da autoantropologia". In: ____ *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014. p. 133-158.

Na Encruzilhada com *Mekarō*: entidades afro-brasileiras e indígenas na aldeia *Amtáti* *Kyikatêjê*, sudeste do Pará

At the Crossroads with Mekarõ: Afro-Brazilian and indigenous entities in the village Amtáti Kìyikatêjê, southeast of Pará

Celeste Cacau Mulato Gavião

Graduanda em Física pela Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa)

Daniele Nascimento de Freitas

Graduanda em História pela Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa)

Jerônimo da Silva e Silva

Doutor em Antropologia, Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa)

Resumo

Genericamente denominados de "Gavião" ou "Gaviões do Pará", as etnias ou grupos autodenominados de *Kyìkatéjê*, *Parkatéjê* e *Akrātikatéjê* estão situados na Terra Indígena Mãe Maria, próximo à cidade de Bom Jesus do Tocantins e da cidade de Marabá, na margem direita do rio Tocantins, Sudeste do Pará. Submetidos ao convívio forçado causado pelo avanço violento dos não indígenas em suas terras, extermínios, epidemias e exploração da extração da castanha, dentre outros, os Gavião tem construído estratégias para o fortalecimento das tradições culturais no contexto das relações de contato com os não indígenas. Nesta proposta, tendo como recorte narrativas orais de caçadores da aldeia *Amtáti Kyìkatéjê* acerca dos encontros na mata com os *mekarō* (espíritos) ou entidades protetoras da mata, denominadas também de *Kupépuxititi* (Pai da Mata), a etnografia pretende refletir sobre formas de apropriações da cosmologia

indígena junto a entidades de religiões afro-brasileiras (encantados) no âmbito dos contatos interculturais.

Palavras-chave: *Amtáti Kÿikatêjê; Encantados; Mekarõ; Amazônia.*

Abstract

Generally called “Gavião” or “Gaviões do Pará”, the ethnicities or self-styled groups of Kÿikatêjê, Parkatêjê and Akrãtikatêjê are located in the Mãe Maria Indigenous Land, close to the city of Bom Jesus do Tocantins and the city of Marabá, in right bank of the Tocantins River, Southeast of Pará. Subjected to forced coexistence caused by the violent advance of non-indigenous people on their lands, exterminations, epidemics and exploitation of chestnut extraction, among others, the Gavi   have constructed strategies to strengthen cultural traditions in the context of contact relations with non-indigenous people. In this proposal, based on oral narratives from hunters from the Amtáti Kÿikatêjê village about encounters in the forest with the mekarõ (spirits) or entities that protect the forest, also called Kup  puxititi (Father of the Forest), ethnography aims to reflect on forms of appropriation of indigenous cosmology with entities of Afro-Brazilian religions (enchanted) within the scope of intercultural contacts.

Keywords: *Amtáti Kÿikatêjê; Enchanted; Mekar  ; Amazon.*

Introdu  o

Genericamente denominados de “Gavi  ” ou “Gaviões do Pará”, as etnias ou grupos autodenominados de *Kÿikat  j  *, *Parkat  j  * e *Akr  tikat  j  * estão situados na Terra Indígena Mãe Maria, próximo    cidade de Bom Jesus do Tocantins e da cidade de Marabá, na margem direita do rio Tocantins, Sudeste do Pará. Pertencentes    família linguística J   Timbira, esses grupos se somam aos “Gavi  ” existentes no sul do estado do Maranhão, os *Krahô*, os *Ramkokamekr  *, os *Apaniek  r  *, os *Krikati*, os *Pikoby  * e no norte do estado do Tocantins, os *Apinay  *. No contexto dos “Gavi  ” da Terra Indígena Mãe Maria, os *Kÿikat  j  *, *Parkat  j  * e *Akr  tikat  j  *, originariamente com suas próprias particularidades territoriais, foram submetidos ao convívio for  cado causado pelo avanço violento dos não indígenas em suas terras, extermínios, epidemias e explora  o da extra  o da castanha (FERRAZ, 1998; MIRANDA, 2015).

As primeiras notícias de violência contra esses grupos indígenas foram registradas por Nimuendajú (1944) ainda na primeira metade do século XX, n  sas referências destaca inicialmente que a denomina  o “Gavi  ” pode estar

ligada ao fato de utilizarem penas de gavião em suas flechas, e de suposto estado agressivo, embora o mesmo autor não deixe de identificar os sucessivos conflitos oriundos do contato com os não indígenas, resultando na constatação de que este etnônimo tenha se originado nas representações etnocêntricas dos últimos (NIMUENDAJÚ, 1944, p. 76-101).

Na região do sudeste do Pará o avanço sobre os territórios ocupados pelos Gavião e o extermínio de parte considerável desse povo resultou na criação da Reserva Indígena Mãe Maria por meio dos decretos estaduais de 1943-1945, desde então o poder público passou a deslocar os diversos grupos Gavião para este local, no intento de dirimir os conflitos e obviamente atender a pressão das oligarquias que avançavam sobre as áreas.

Os “Gaviões Ocidentais” ou “Gaviões da Mata” (ARNAUD, 1975; FERRAZ 1984), como eram denominados os grupos deslocados para a Reserva Indígena Mãe Maria nas décadas posteriores, não podem ser compreendidos como grupos de unidade social homogênea distantes apenas por uma distribuição espacial, ao contrário, as relações de conflito e aliança entre esses grupos são marcadores de especificidades culturais e a própria dita “dispersão” nos territórios é um elemento dinamizador interno das relações interétnicas e não um sinal de desorganização da ocupação do espaço, como defenderia o Estado brasileiro na época, e suas inconsistentes tentativas de “resolver o impasse” por meio de deslocamentos compulsórios e imposição de convívios grupais nos moldes ocidentais (AZANHA, 1984; DA MATTA e LARAIA, 1967).

A desterritorialização dos *Kÿikatêjê*, *Parkatêjê* e *Akrâtikatêjê* se intensifica a partir da década de 1960 e se estende aos anos de 1980. Deslocados na década de 1960, os *Parkatêjê* foram os primeiros retirados de suas terras para a Reserva Indígena Mãe Maria, posteriormente os poucos remanescentes *Kÿikatêjê*, oriundos do estado do Maranhão, foram inseridos via Fundação Nacional do Índio e no início da década de 1980, os *Akrâtikatêjê*, impactados pelo alagamento de suas aldeias ocasionado pela construção da Usina Hidrelétrica de Tucuruí, passaram a formar os três “grupos” ou “turmas” que caracterizariam os Gavião da TIMM nas décadas de 1980 e 1990 (FERRAZ, 1984).

Esses deslocamentos, entretanto, não devem ser compreendidos como ação salvífica do Estado ante as violências da expansão do latifúndio, da exploração do

trabalho indígena no contexto da extração da castanha, mas antes uma articulação envolvendo setores do Estado associados a essa rapinagem econômica, como a FUNAI, que frequentemente recorria ao discurso de “pacificação” e “integração” no intento de legitimar a exploração desses grupos. As pesquisas de Iara Ferraz apresentam com detalhes as formas de “confinamento” e “submissão” originadas pela problemática inserção dos *Akrātikatêjê*, *Kŷikatêjê* e *Parkatêjê* em uma “suposta unidade, denominada ‘Comunidade Indígena Parkatêjê’” (FERRAZ, 1998, p.155-180).

Se a inserção desses povos na Reserva Indígena Mãe Maria, denominada a partir da década de 1980 de Terra Indígena Mãe Maria (TIMM) constitui uma forma de submissão e gerou impactos culturais incontornáveis a esses grupos, por outro lado, os próprios indígenas construíram desde então práticas de afirmação cultural baseadas na reorganização social, política e cultural. O contato com a cultural do *kupẽ*¹ (não indígenas), a ampliação das escolas e a criação de associações são paulatinamente fortalecidas nas décadas seguintes, ampliando as estratégias de negociações com interesses estatais e privados que cerceiam a Terra Indígena Mãe Maria, à exemplo da outrora mineradora Companhia Vale do Rio Doce nas décadas de 1980 e 1990, atual Vale S/A (MIRANDA, 2015; FERREIRA, 2020).

Nos últimos anos (2001-2024), os *Akrātikatêjê*, *Kŷikatêjê* e *Parkatêjê* passaram por inúmeras transformações, as mudanças culturais internas dialogam com a inserção de não indígenas nas aldeias, a entrada significativa de igrejas evangélicas e a própria ressignificação de antigos rituais e crenças à luz da multiplicidade étnica do sudeste paraense, haja vista que o termo *kupe* para designar “branco” ou “não indígena” encobre a presença de populações negras (quilombolas ou não) e afroindígenas no interior das aldeias e no entorno, isto é, a diversidade étnica e cultural dos “não indígenas” indica a diversidade das relações de contato em vários aspectos da vida social, baseadas nas “uniões” ou “casamentos”, inserção de professores nas escolas, líderes religiosos, etc.

As relações de contato dos *Kŷikatêjê* com órgãos estatais (SPI) iniciaram na década de 1960, a experiência pretérita com os não indígenas fez com que o grupo rechaçasse as tentativas de contato por meio de fugas intermitentes e

¹ Este termo tem sido utilizado atualmente para nomear os “não indígenas”, sendo traduzido também por “branco”, no entanto, a pesquisa de Gilberto Azanha situa o *kupẽ* no interior do sistema de classificação da “Forma Timbira” como o “in-comum”, “não-timbira”, um externo, imprevisível e desconcertante à sociedade. Todavia, o autor nos recorda que as “cisões” resultantes das relações de metades complementares dos Timbiras resultam na formação de outras aldeias, o que poderia engendrar, com o passar do tempo, o afastamento completo desta, tornando *kupẽ* (estranho) aquele que em tempos pretéritos era, pode-se dizer, “próximo”, “familiar” (AZANHA, 1984, p. 12-23).

confrontos, o que lhes valeu a pecha etnocêntrica de “bravos”. Deslocados nessa época do Estado do Maranhão via Fundação Nacional do Índio (FUNAI), foram alocados na década de 1980 com os *Parkatêjê* e os *Akrātikatêjê*. Após o convívio compulsório com esses grupos por duas décadas e reorganizados politicamente, os *Kÿikatêjê* rompem com os *Parkatêjê* e optam em 2001 pela cisão, retomando a busca pela autonomia política na Terra Indígena Mãe Maria (TIMM) e constituem a própria aldeia, denominada atualmente de *Amtáti Kÿikatêjê* (FERNANDES, 2010, p. 15-20)

Desde 2001 as cisões se multiplicaram nas aldeias da TIMM, e os grupos tem construído paulatinamente estratégias de unidade política em relação com projetos e enfrentamento às ameaças ao território, mas ao mesmo tempo buscam se fortalecer a partir da importância da diversidade nas redes de aliança e engajamento mútuo. O convívio de décadas possibilitou a construção de parentesco junto aos povos envolvidos, de modo que as eventuais cisões não são percebidas como um processo de ruptura, sendo na verdade seguidas posteriormente por etapas de reconciliação, aumentando a pertença e o senso de identidade territorial (FERNANDES, 2010, p. 22-30; RIBEIRO JÚNIOR, 2020).

Neste artigo, tendo como recorte narrativas orais de caçadores da aldeia *Amtáti Kÿikatêjê* acerca dos encontros na mata com os *mekarõ*² (espíritos) ou entidades protetoras da mata, denominadas também de *Kupépuxititi* (Pai da Mata), pretende-se refletir sobre como os narradores açãoam elementos de religiões afro-brasileiras para explicar os atributos das entidades, os malefícios e as práticas de cura, mediante a consulta de pajé e pai de santo, sem entretanto olvidar aspectos próprios das formulações cosmológicas indígenas em se relacionar com objetos, pessoas e metafísica exógenos. Trata-se de etnografia com narradores, amparada em revisão bibliográfica de determinadas sociedades indígenas Macro-Jê, enlaçadas às matrizes culturais africanas no campo dos estudos da encantaria e suas conexões cosmológicas. Por fim, pretende-se indicar aspectos de relações interculturais ainda pouco analisadas no âmbito da Terra Indígena Mãe Maria.

² A literatura etnológica acerca da grafia é diversa (*mekarõn*, *mekharõ*, *mekarõ*, *mekaron*, *carõ* ou *karõ*), haja vista o contexto histórico das pesquisas e as formas de tradução e transliteração adotadas, mas também pela multiplicidade étnica e linguística dos povos Macro-Jê. Apesar das inúmeras possibilidades comparativas, optamos por manter a grafia adotada pelos autores referenciados no âmbito das citações diretas e indiretas, mas em se tratando desta etnografia seguimos a grafia “*mekarõ*” utilizada por Ferraz (1998).

Mekarõ: “caçar a pele dos outros”

O termo *mekarõ* é usualmente pronunciado para designar um “espírito”, “fantasma” ou “assombração” que vive na mata, dotado de capacidade de “aparecer” ou manifestar aparência dos animais do entorno, e que teria o papel de punir caçadores e pescadores que intencionalmente ou por descuido venham a causar algum mal aos animais, tais como matar animais prenhas, causar sofrimento além do permitido à caça (errar o alvo e abandonar animal ferido na mata), ou exercer tais atividades em dias e horários contraindicados.

Os elementos indicados acima são informações genéricas de narradores indígenas que, num esforço de tradução e cientes da distância cultural em contexto de pesquisa, procuram se fazer entender e estabelecer paralelos entre os termos utilizados por não indígenas para designar entidade “incorpóreas” ou “espirituais” e os seres do mundo múltiplo e diverso da cosmovisão Jê e sobretudo Jê Timbira. Segundo Schultz (1950, p. 72), entre os *Krahó*, *Mepá-aarõ* seria uma entidade correspondente aos termos “espírito” e “assombração”, entretanto, outra possibilidade de tradução seria “sombra”, isto é, talvez um ser vinculado ao corpo do vivo, dotado de certa duplidade, de uma correspondência envolvendo o “espírito do morto” e os vivos.

Na década de 1940 Nimuendajú classificara como “animismo” a crença dos “Gaviões do Oeste” de que seres animais e vegetais tinham uma “alma” e que independente de suas incertezas sobre o destino das “almas” das plantas, acreditava que ao menos os homens e os animais tinham “alma” e que esta abandona o corpo pela boca. Se é visível que as anotações do autor expressam mais dúvidas acerca da origem da “alma”, seu destino e impacto social, por outro sublinha aspectos que serão retomados décadas depois na literatura etnológica, como por exemplo a aproximação correlata do conceito de “alma” na cultura ocidental com noção do *mekarõ* enquanto a “alma” do morto, um tipo de “sombra” que remete a uma “imagem” assumida pela entidade (NIMUENDAJÚ, 1946 p. 234).

Ainda sobre os *Krahó*, Melatti (1978, p. 56, 92) apresenta nos mitos versões na qual inhames envenenados ou maus seriam uma das formas dos *mekarõ* (espíritos), e de que estes poderiam também ser espíritos de parentes mortos, embora desprovidos da familiaridade parental, os relatos indicados pelo autor também detectaram que *mekarõ* remeteria a “outro” ou “vento”. Em 1954, no contexto *Kayapó*, Lukesch (1976, p. 193) associa um quadro de febre e adoecimento na aldeia *Gorotíre* a um

episódio envolvendo o encontro de uma mulher que navegava sozinha com o *Tepti*, entidade aquática dotada de poder de visibilidade e invisibilidade habitante da bacia do Xingu, capaz de “despejar” doenças nas pessoas justamente pelo olhar, o “*Mrü-kaokre ako o-kato*”. Mas em se tratando de doenças inexplicáveis adquiridas na mata a hipótese mais aceita é a atuação de “uma variedade de espíritos, tais como espíritos dos mortos, sombras, almas de defuntos que ele chama de *mekaron*” (LUKESCH, 1976, p. 193), de modo que essas entidades possuiriam uma relação com a escuridão e suas manifestações por meio de doenças.

A existência inexorável do *mekarõn* como o “espírito de um morto”, de uma pessoa viva tornada sombra, “*meõ-karon=mekarõn*”, “sombras humanas”, não deixa de se conectar com a noção de inimizade, forças inimigas do morto *me-tuk-õ* (morto) e da sua separação dos vivos no enterro *me-tuk-õ-puká* (“cemitério”, “terra dos mortos”), isto porque o morto estende sua influência de inimizade aos seus pertences, por isso os pertences também devem ser enterrados (LUKESCH, 1976, p. 206-208).

Ainda que não generalizável a todos os contextos étnicos Jê, a pesquisa de Lukesch apresenta a tradução de *mekarõn* a partir da noção de que “*me*” seria “homem ou cabeça” e “*karõn*” um princípio básico da “alma”, apartada do corpo, e o “*karõn*” situado no corpo seria denominada de *kadyoi*, algo dotado de intimidade ou inserido no interior (LUKESCH, 1976, p. 246), nesta direção, *mekarõ* poderia ser compreendido como algo dotado de anterioridade, entidade predecessora dos vivos e com predicativos metamórficos, tais como “*Bekãre*” (ave-espírito), “*Mekarõn-dyokéretoit*” (grito terrível, doença e morte), “*Mekarõnre*” (aparição de espíritos nas ventanias ou chuvas) ou “*mekarõn kató*” (aparição do espírito) (LUKESCH, 1976, p. 251).

A etnografia de Manuela Carneiro da Cunha em “os Mortos e os Outros Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó” é uma pesquisa na qual o termo *mekarõ* assume uma centralidade para se compreender as complexas relações de alteridade no mundo Jê Timbira e embora a situação de contato intercultural seja diversa dos gaviões no sudeste do Pará, será possível visibilizar aspectos recorrentes nos relatos posteriormente apresentados.

Para Carneiro da Cunha, entre os *Krahó* o término da vida humana é caracterizado pelo fim da respiração, o desaparecimento do vento ou sopro vital indicaria a morte física, no entanto, o segundo “princípio vital” vinculado ao primeiro seria o *karõ*, entendido pela autora em sua designação plural ou múltipla, o *mekarõ*. Um princípio vital que embora esteja no homem, se estenda para os mortos e talvez por isso a

noção de *mekarõ* seja entendida também como a manifestação coletiva dos mortos, talvez algo próximo das denominações das entidades incorpóreas nas religiões ocidentais (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p. 10).

Carneiro da Cunha, porém considera que o termo *karõ* apresenta outros sentidos, primeiro como o de expressar no reflexo toda “imagem do corpo”, segundo pela expertise em assumir a imagem do corpo espelhado ou incorporado e em terceiro pela assunção de corpo distinto no interior mesmo do corpo momentaneamente habitado, ou, nos termos próprios da autora:

Mas não só: o *karõ* pode assumir, mesmo enquanto ligado a um corpo hospedeiro, aparência diferente desse corpo que ele habita: foi-nos descrito, certa vez em que se nos contava a reinserção de um *karõ* vagabundo, como um objeto branco, do tamanho de um dedo, parecido com um pequeno sapo (*prokayê*), algo portanto mais manipulável pelo curador. Assim poderíamos traduzir talvez mais apropriadamente *karõ* por “duplo” lembrando que “se toda imagem é um duplo, todo duplo não é necessariamente uma imagem” (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p. 10-11)

A complexidade da ontologia coletiva dos “*karõn-mekarõ*” revela a centralidade dessas noções para pensar a relação de alteridade com os vivos e principalmente com os mortos, coabitantes da floresta e de dimensões espaciais conexas aos vivos, não por acaso a existência da aldeia dos *mekarõ* com seus ritos e canções ouvidos noite adentro, as relações de rivalidade entre vivos e os *mekarõ* estruturados na rivalidade e alianças via xamanismo (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p. 13-57) e os reiterados preditivos transformacionais, em que, por exemplo, a experiência da morte é contornada por retornos sob diversas aparências, aves, animais terrestres, peixes, árvores, pedras (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p. 115).

O período noturno é tido como o típico cenário de manifestação dos *mekarõ*, principalmente pela relação alternada com o dia (período de atividade dos vivos) em oposição à noite, ambiente de sombra, penumbra e desorientação para os vivos, mas de clarividência para os mortos, também situação predileta para encontrar vivos solitários, perdidos ou em caçadas, esta relação com a noite convergiria com a própria aparência do *mekarõ*: olhar inerte, opaco, desprovidos de carne, residualmente sem circulação sanguínea “sangue coalhado”, a esses soma-se o hábito de beber água morna, se alimentar de “comida sem gosto” (CARNEIRO DA CUNHA, 1978).

Os preditivos ontológicos transformacionais dos *mekarõ* não significa que sejam capazes de assumir em sua inteireza a dinâmica cultural dos vivos, posto que a

sua condição originária de mortos determina que embora recobertos pela aparência só veem “uma imagem dissociada de seu contexto. Podemos agora avaliar melhor a propriedade do termo *karõ* para traduzir em *Krahó* ‘fotografia’ e ‘imagem’: ele conota o aspecto estático, a ausência do porvir” (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p.129).

Se a formulação de Carneiro da Cunha a respeito da analogia das formas de tradução entre os *Krahó* evolvendo o termo *karõ* e “fotografia” ou “imagem” assumindo a faceta estática de uma imagem capturada, possibilita compreender a posição do olhar desde o mundo dos mortos, esta mesma relação estabelecida pode informar também, se assumirmos a assertiva de Lukesch, ao evocar *mekarõ* para traduzir objetos como máquinas fotográficas, binóculos e rádio, que o termo “designa aparência externa, mas ainda interna em essência” similar à frase *kaben-mekarõn*, “o sentido de minhas palavras” (LUKESCH, 1976, p. 245-249), assim, nos dois casos, se os *mekarõ* vivem num mundo idêntico à si, presos à captura da imagem do outro, por outro sempre convivem com o seu passado, com a condição anterior (vivos).

A crença de que estas entidades tenham certa relação com o passado originário é recorrente, como se observa na etnografia de Cohn sobre os “*Xikrín* do Bacajá”, sul do Pará, na qual as mulheres *xikrín*s tem como hábito cuspir no retorno das roças, visando estabelecer formas de evitação com o *mekarõ*, de não o trazer para aldeia, caso esteja na espreita ou seguindo as suas trilhas (COHN, 2005, p. 72). Essa estratégia, entretanto, não assegura total distanciamento, pois estes poderiam se aproximar por meio de “trovoadas noturnas” para capturar as crianças (que teriam um *karõ* fraco, “susceptível”), um tipo de apropriação semelhante ao rapto de um cativo, se bem sucedidas as entidades levariam as crianças para a sua aldeia, operando a transformação de seu *karõ* em *mekarõ*, isto é, de sua inserção em uma outra vida social (COHN, 2005, p. 122-123).

A socialidade envolvendo os vivos e mortos apresentada acima, converge de certa maneira com a etnografia de Lux Vidal entre os “*Xikrín* do Catete”, semelhante aos do Bacajá, grupo situado nesta ampla bacia étnico-linguística dos ditos falantes da língua *Mẽbêngôkre*. Em “*Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira*”, os cuidados nos ritos funerários seriam absolutamente fundamentais para a manutenção da estabilidade social dos vivos, não apenas pela importância de se afastar os mortos para um melhor contato com os rios e as matas, eventuais fontes de alimento, mas também pela manutenção da distinção entre vivos e mortos, assegurando a pertença da condição de vivos, da situação “humana”. Nesse aspecto, o devido enterro do morto, observando o depósito de seus objetos pessoais na “cova”, da inserção dos cabelos

da mulher e até mesmo, em certos casos, do cachorro (devidamente morto e preparado), constitui parte de uma prescrição minuciosa para que o *karõ* do morto, vertido em *mekarõ*, não sinta falta de sua vida anterior e assim se encaminhe paulatinamente para a sua nova morada (VIDAL, 1977, p. 145-169).

A presença dos *mekarõ* também faz emergir uma série de espaço perigosos para o trânsito humano ou mesmo potencialmente impossíveis de habitar, manter qualquer proximidade com o cemitério à noite seria impossível, posto que estaria “infestado de *mekarõ*”. Muito embora as relações de evitação mencionadas e os relatos da etnografia de Vidal situando a aldeia dos *mekarõ* em local mui distante, para além das áreas de circulação dos vivos (a aldeia dos *mekarõ* estaria para além do Rio Seco, na Serra Vermelha *Kre-Kam-krãé-Kamrik*), a autora não deixa de sinalizar o importante lugar dos *mekarõ* na cadeia relacional da afirmação de “humano” dos *Xikrín*, sobretudo, é *importante ressaltar*, pelo fato de que os *mekarõ* também visitavam a aldeia para contar aos velhos as histórias antigas (*mëtum-iaren*), as cosmogonias e saberes diversos (VIDAL, 1977, p.170-177).

Vanessa Lea, no âmbito dos *Kayapó Mëbêngôkre* corrobora o temor supracitado acerca da atuação dos *mekarõ* nos rituais de nominação, visibilizando o papel dos parentes do homenageado no ato de dançar e cuspir no entorno, neutralizando o perigo de se identificar um vivo com um morto (*mekarõ*) na recepção do nome, ou seja, o cuidado dispensado após a morte evocado no escrito de Vidal, também é dispensado no processo de entrada e constituição da pessoa, no nascimento e nos sucessivos momentos iniciais da vida (LEA, 1986, p. 188).

Entre os Apinajé, norte do estado do Tocantins, ocorre uma diferenciação entre duas partes no *karõ* de uma pessoa, que embora em vida esteja unificada no corpo, após a morte são repartidas. A metade “forte” do *karõ* se desloca para a aldeia dos mortos, com vida similar a dos vivos, sujeita às mesmas vicissitudes (alimentação, casamentos e morte). A outra metade, dita “fraca” se transmuta em “*mry* (caça), toco ou cupinzeiro, para depois desmanchar-se na terra” (GIRALDIN, 2000, p. 80-89). A explicação do pajé (*wajaga*) dada a Giraldin acerca da parte “forte” e “fraca” do *karõ* em pesquisa de campo foi esboçada justamente através da analogia com a imagem da sombra. Segundo o pajé, ao olhar para a sombra percebe-se que ela tem uma parte forte, mais escura e outra parte mais fraca, nas bordas; no limite, há uma parte do *karõ* que retorna para a terra, lugar ausente de *karõ* e outra que permanece no mundo. Ainda segundo relatos dos pajés (*wajaga*), o *karõ* tem origem no ventre materno.

No desdobramento das pesquisas, Giraldin assevera que as implicações desse aspecto duplo do *karõ* nos Apinajé teria potencial de estabelecer um paralelo entre a duplidade do *karõ* com a oposição entre vida na terra (mineral) que alimenta os vegetais, e os últimos que alimentam animais e seres humanos (GIRALDIN, 2000, p. 90-99).

No povo Canela *Ramkókamekra*, aldeia Escavaldo, estado do Maranhão, Oliveira apreende a noção de “corpo forte” no *Pepyê*, ritual de iniciação e constituição dos jovens guerreiros como um elemento calcado, ou pelo menos indissociado da atuação dos *mekarõ* (OLIVEIRA, 2008, p. 15-23). Para que os *mekarõ* possam ensinar os cânticos aos jovens é necessário a limpeza/preparação do corpo, caso contrário o contato com a entidade resultaria na “poluição” ou “doença”, vê-se claramente a produção do corpo “forte” ou “fraco” em virtude de uma participação bem sucedida do *mekarõ* (ele poderia indicar se o iniciado seria um caçador, corredor, pajé) ou malsucedida (fragilidades corporais, aquisições de doenças permanentes) (OLIVEIRA, 2008, p. 54-60). O papel crucial no interior do ritual do *Pepyê* se revela, por exemplo, na corrida de tora que simboliza a participação dos *mekarõ*, das almas dos mortos, a *Para-kacaré*. Este nível de participação também se revela na materialidade das doenças, identificadas pelos pajés (*kay*) em eventuais infestações de aranhas, cobras, escorpiões, ou ainda em situações em que mulheres gestantes adoeceram porque tiveram relações sexuais com os *mekarõ*, possibilitando que estes cravassem as “unhas” em suas cabeças, atuando como se fossem caçadores (OLIVEIRA, 2008, p. 82).

O paralelo informado pelos *Ramkókamekra*, tal como exposto na etnografia de Oliveira, situa nas relações de alteridade com os *mekarõ* o vínculo indissociável entre a formação da pessoa, predação e xamanismo (OLIVEIRA, 2008, p. 83-90), um tipo de convergência, conforme se verá com recorrência nas páginas seguintes, que se expressará na máxima de um caçador *Kÿikatêjê* de que o *mekarõ* teria uma forma de caçar estruturada na caça da “pele dos outros”.

Espectros *Mekarõ* na Terra Indígena Mãe Maria

A noção de *mekarõ*, portanto, ainda que no amplo contexto dos grupos falantes da língua Jê mencionados, ou no interior da variante timbira remete aos elementos constitutivos da noção de pessoa, percorre desde os cuidados da vida intrauterina e infantil, os cuidados no cotidiano das roças e caça, no xamanismo, no curso da morte e transição para a vida após a morte.

A relação entre vivos e mortos, embora passe irremediavelmente pela atuação dos mediadores xamãs ou pajés, não se pode olvidar que em muitas etnografias envolvendo o universo do mundo indígena de língua jê, as relações xamânicas são atravessadas pela cosmologia da predação, do mundo da caça e da pesca, e nos ritos ceremoniais, muitas vezes, pode-se confundir o papel do “caçador Gavião” com o do próprio xamã, conforme se pode constatar na pesquisa de Melo com os Gavião *Pyhcop catiji* no sul do estado do Maranhão, na qual aventa-se o potencial esgarçamento no contexto dos ditos “timbiras ocidentais” de caça e xamanismo tendo como conexão a ontologia do *mekarõ* (MELO, 2017, p. 325-329). Ou ainda, conforme a interessante revisão crítica da bibliografia etnológica acerca do mundo jê feita por Coelho de Souza em “*O Traço e o Círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*”, com especial destaque para a temática perseguida neste escrito, a autora infere que talvez:

se possa afirmar que, retrospectivamente (mas apenas retrospectivamente), todo ex-corpo de um *mekarõ* foi um corpo “humano” (do ponto de vista do próprio sujeito), definido por uma certa relação — de participação a outros corpos do mesmo tipo. O coletivizador *me*, indicando ora a animação, ora a humanidade, ora a identidade corporal (de nosso ponto de vista, “cultural”, “linguística” ou “étnica”, mas também “específica”) do coletivo em questão, associaria a condição de sujeito ao corpo, isto é, a um corpo “específico”, e a um tipo de coletividade que só se pode predicar de tal corpo. Pura memória, traço dessa inscrição e dessa participação, as almas não podem senão imitar seus antigos corpos; e o esquecimento, por sua vez, é portanto uma dissipação (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 377-378).

Entre os Gavião na Terra Indígena Mãe Maria poucas são as pesquisas que abordam essas questões, o que obviamente não significa que não existam, a etnografia de Iara Ferraz detectou que o esforço dos Gavião em retomar festas e ritos interrompidos pela violenta exploração por décadas, não obscureceu a crença na existência e atuação dos *mekarõ*. As proibições e regras estabelecidas pelos anciões para a realização da festa do milho foram observadas a partir da preocupação de como os *mekarõ* poderiam ver e punir os transgressores (FERRAZ, 1998, p. 94). Rituais de metades ceremoniais como o *Rópkrãkaxuwa* (“prender a cabeça da onça”), praticado em episódios de captura e morte de onças descritos por Ferraz são baseados no estabelecimento de relações com os *mekarõ*, uma vez que a onça seria “depositária ou guardiã de espíritos dos mortos” (1998, p. 16-17), e por fim e não menos importante o fato de que a morte de xamãs em 1979 e 1980 aumentara a tensão ou medo local, particularmente em virtude do medo dos *mekarõ*, resultando no abandono provisório da aldeia e busca de refúgio na FUNAI (FERRAZ, 1998, p. 157).

Atualmente, ao contrário da assertiva de muitos que consideram a existência dos *mekarõ* como “relatos de velhos” ou em via de desaparecimento, dado o avanço das pesquisas de campo realizadas entre 2018 e 2020, seguida do interlúdio pandêmico e posteriormente em 2023 e 2024 com narradores e acadêmicos Gavião ingressantes da Faculdade de Educação do Campo, não apenas vieram a corroborar aspectos da literatura etnográfica supracitada como indicam a expansão desta cosmovisão em situações de contato.

Amxeré Valdenilson Topramre e Phurerê Soares Ikrete, indígenas da aldeia do povo *Akrātikatêjê*, atualmente estudantes da Faculdade de Educação do Campo, com ênfase na área de Linguagens e Literaturas (LL) consideram que o termo *mekarõ* tem o seu primeiro sentido a partir do “uso tradicional da cultura”, referindo-se justamente às entidades ou “espíritos da floresta”, o segundo é o uso da palavra para traduzir os objetos do *kupẽ* como televisão, rádio e celular, indicam que objetos que emitem sons e imagens, capazes de capturá-las, foram identificadas por analogia com o termo, também destacam com maior intensidade o poder, digamos, encantatório das redes sociais, posto que “prende as pessoas também pelo olhar”, essa situação tornou-se de tal modo visível na comunidade que em determinadas situações muitos passaram a chamar o celular de *mekarõ* para expressar o “vício” dos jovens pelo aparelho.

As próprias narradoras, entretanto, fizeram uma série de ressalvas a respeito, dizendo tratar-se de um uso da palavra que talvez não fosse apropriado ou generalizável as outras aldeias. A multiplicidade de aldeias indígenas na TIMM marcadas pelo reduzido número de falantes da “Língua Gavião” na qual se misturam a língua portuguesa, majoritária, e elementos variáveis e intercambiantes dos grupos *Parkatêjê*, *Akrātikatêjê* e *Kŷikatêjê*³, de forma alguma nos permite (pelo menos nos limites deste artigo) transitar no universo dos usos e circunstâncias da tradução, tanto é assim que a palavra *kupẽ-karõ* também é evocada para designar um tipo de imagem de tv ou retroprojetor, e celular pode ser chamado de *Kakokxà*,⁴ mas como dissemos, nos interessa menos a busca por uma definição terminológica, e mais a relação estabelecida por alguns narradores entre o aspecto encantatório da palavra *mekarõ* e o seu vinculado com a noção de captura nas tecnologias *kupẽ*.

³ “Língua Gavião” é expressão utilizada pelos narradores para nomear a língua indígena falada por parte minoritária dos indígenas nos três grupos (*Parkatêjê*, *Akrātikatêjê* e *Kŷikatêjê*) que habitam a TIMM. Alguns autores no campo da linguística utilizam termos como “L1”, “L2” ou “língua materna/língua portuguesa”, para marcar situações de bilinguismo em contexto de pressão social e étnica. No caso dos Gavião da TIMM, a língua majoritária “L1” ou “língua materna”, seria a língua portuguesa (COSTA; BARBOZA, 2016).

⁴ Sobre essas informações agradeço a *Rikpârti Kôkaproti* e *Karini Rikparti Parkrekapare*.

Durante visita ao Museu Francisco Coelho em Marabá com estudantes da Faculdade de Educação do Campo, a estudante *Amxeré Valdenilson Topramre* da aldeia *Akrātikatêjê* registrou a imagem de seu irmão *Penpkoti* projetado no *data-show* na área de “exposição indígena”. Nesta projeção de aproximadamente cinco minutos o indígena apresenta aspectos gerais da cultura indígena no sudeste paraense, convidando o visitante a adentrar o espaço e conhecer a “cultura material e imaterial”, ao fundo percebe-se cestos, cerâmicas e fotos.



Figura 01 - Amxeré Valdenilson Topramre registra no Museu Francisco Coelho a projeção de Penpkoti na sala dedicada aos povos indígenas da região.

Fonte: Jerônimo da Silva e Silva, acervo pessoal, 2024.

Amxeré diz que pessoalmente acredita que se usa *mekarõ* nesses casos porque pensa que “a imagem da pessoa está lá, mas ela mesmo não está”, nos fazendo recordar em tom especulatório a noção de “duplo” e de “sombra” nas etnografias revisitadas, mas igualmente ela descarta a relação entre “vivo” e “morto”, valorizando a relação “presente/ausente”. De imediato infere que a filmagem de *Penpkoti* é uma forma de “chamar”, “atrair” o público, e que o próprio museu é um “passado que é presente”.

Figura 02 - No detalhe, a imagem, da imagem, da imagem, uma sucessão de capturas.



Fonte: Jerônimo da Silva e Silva, acervo pessoal, 2024.

Após a visita as fotografias foram mostradas a *Amxeré* e perguntamos se a palavra *mekarõ* se aplicaria, e em caso afirmativo, em qual sentido. A noção de que o termo remete a uma imagem de algo se repete nas respostas de *Amxeré*, mas fora acrescentado que no caso das fotos em questão um celular “pegou a imagem do outro”, diz que “ficou bem interessante né? Um pegou o outro, tipo quando os bichos na mata se caçam”. Certo princípio da duplicitade dos seres é convocado, ainda que em outro contexto, para sinalizar duas potencialidades da palavra *mekarõ* que balizam sua associação com o celular: o fascínio pela imagem de algo que é presente/ausente, e a compulsão à captura (com-pulsão à captura da imagem dos outros, da imagem de si para si e da imagem de si para os outros – “self”).

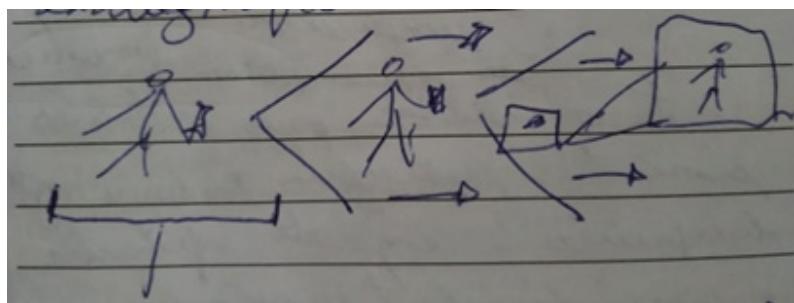


Figura 03 – Nesse rascunho de caderno de campo observamos o antropólogo (primeiro à esquerda e assim sucessivamente), Amxeré Valdenilson Topramre e a projeção de Penpkoti (em menor escala, enquadrado) no data-show do Museu Francisco Coelho. Com *mekarõ* em punho “quando os bichos na mata se caçam”.

Fonte: Jerônimo da Silva e Silva, Caderno de Campo, 2024.

Por fim, em terceiro, a associação de *mekarõ* com o diabo, ou mais precisamente “*mekarõ-punu*” (espírito ruim) traduzido genericamente por “diabo” ou “satanás”.⁵ Embora em alguns cultos evangélicos presenciados a menção ao diabo nesta associação inexista, não poucos indígenas auto proclamados convertidos justificam a relação do diabo com *mekarõ* justamente a partir da junção/adequação das formas próprias deste último.

Nesse raciocínio, tal como *mekarõ*, o diabo fora expulso do lugar de luz, lançado para uma habitação distante, perdendo definitivamente a plenitude de sua condição, vivendo na sombra, tornara-se assim um estranho, apesar íntima familiaridade anterior;⁶ trata-se de entidade com poder de assumir diferentes formas, de enganar,

⁵ Estudantes da Faculdade de Educação do Campo da etnia *Xíkrín Mẽbêngôkre* são mais enfáticos ao adotar o termo *mekarõ-punu* como uma tradução para “diabo”, “demônio” ou “espírito mau”, entre os estudantes “Gavião” prevalece *mekarõ*, acrescentando *punu* em situações pontuais e desconhecidas para nós.

⁶ A compreensão detalhada desse personagem, ora como um ser angelical a serviço de Deus nos preâmbulos no Livro de Jó (2:1-5), ora tornado decadente pelo afastamento de Deus, segundo certa leitura do Livro de Ezequiel (Ez 28:17-18), ou ainda, pelo status de simples inimigo de Deus em disputa do destino das almas humanas no Livro de João (Jo 10:10), moldou sobremaneira não somente o mundo religioso europeu, mas caracterizou a formação da ciência europeia (CLARK, 2006).

de se “passar por anjo de luz”, de seduzir, mas sempre com a intenção de “levar para as trevas”, a “morte espiritual”, “as garras do inimigo”, “as flechas do inimigo”, etc. (PARKREKAPARE, 2023)

O diabo e sua grei, outrora entranhados nos arcos celestiais, emergiriam como alteridade radical e ameaçadora, rebaixados, trevosos, mas ao mesmo tempo, curiosamente, dotados de reconhecidos atributos transformacionais e recorrentemente evocados quando se quer fortalecer o espírito gregário na comunidade praticante. A interpretação da figura mítica de Satanás como um signo de alteridade, quer para distinguir um conjunto de crenças consideradas opostas ou inimigas, quer para rebaixar outras sociedades e suas respectivas culturas, tem sido pensada para sublinhar aspectos mais gerais do cristianismo europeu, ou do cristianismo eurocêntrico.

Essa caracterização mais ampla do cristianismo, no entanto, deve ser observada com ressalvas, porque embora fartamente presente em momentos históricos variados, não se deve esquecer que talvez se trate menos de um traço essencialista do cristianismo e mais de como as experiências religiosas recriam parte das formas próprias de inclusão e exclusão, socialmente elaboradas (PAGELS, 1996; DELUMEAU, 1989, p. 230-257; MUCHEMBLED, 2001). A expansão do cristianismo evangélico na Amazônia e particularmente nas sociedades indígenas tem produzido da parte dos próprios praticantes convertidos situações em que as cosmovisões foram de fato enfraquecendo, mas também se constatou momentos em que a especificidade dos povos originários incorporou ou modificou o discurso evangélico (MONTERO, 2006; WRIGHT, 1999).

Embora não seja o objetivo deste artigo analisar as mesclas culturais do cristianismo na Terra Indígena Mãe Maria e que inexistam pesquisas específicas nesta temática, é válido ressaltar que há registros de contatos esparsos de evangelizadores que remontam aos anos de 1965-1970, e depois considerações da saída destes missionários em 1976, conforme as pesquisas da antropóloga Iara Ferraz (1998, p. 122-125). Os narradores entrevistados em nossas pesquisas situam a presença das igrejas a partir da década de 1990, e o seu aumento exponencial nos anos 2000, pontualmente relacionando-os ao crescimento das escolas nas aldeias. Outrossim, também indicamos que a multiplicação de aldeias na TIMM não significou a expansão de apenas uma denominação evangélica, pelo contrário, o cenário de múltiplas igrejas indica a construção de relações próprias em cada aldeia, a formação de lideranças indígenas e inclusive situações de interações cosmológicas que devem ser lidos intimamente em seus contextos.

O veado, o castanheiro e o pai da mata (Kupēpuxititi)

Dentre as inúmeras aparições de *mekarõ*, as ocorridas em situações de caça são as mais recorrentes entre os narradores, principalmente na parte da mata denominada de “Limpeza”, área predileta de cultivo e criação de animais há anos pelos *Kyikatêjê*. Segundo T.P.⁷ *a caça é um dos momentos em que se deve ter mais cautela, principalmente à noite, pois nesse horário “os bichos” (mekarõ) se revelam e castigam as pessoas que maltratavam os animais: matar animal prenha ou matar os filhotes, atirar/flechar a caça e deixá-la sangrando em sofrimento seriam as motivações mais comuns para atrair o castigo dos mekarõ*. T. P. por exemplo explica como o fato de ter caçado um veado grande com seu genro quase custou-lhe a vida. O veado fora baleado durante o dia, mas conseguiu escapa e ficou em sofrimento na floresta toda a noite, enquanto durava o sofrimento do veado ele, que até então não sabia de nada, enquanto pernoitava na Limpeza ouviu reiteradas vezes a voz de sua mulher chamando-o pelo nome, o clamor era seguido de pequenos assobios, barulhos de palhas sendo arrastadas no local e uma ventania com total ausência de chuva.

No dia seguinte, no retorno pra casa começou a sentir febre, dor no corpo e vômito durante três dias, arrefecido apenas quando sua mulher fez um chá e banho de quina. Após a melhora ouviu de seu genro uma possível explicação para o fato havia sido um tiro mal dado numa caça grande (veado), que fugiu e nos dias seguintes foi encontrado sendo devorado por urubus, para o seu genro esse teria sido o motivo da ira de *mekarõ*.

Desse momento em diante T.P. sentia-se apreensivo ao se afastar da aldeia, temia o retorno dos castigos e não sabia ao certo o que fazer para se proteger. Explicações de outros narradores acionados a respeito do mesmo episódio revelam que a entidade estava não apenas zangada, mas alertando-o do sofrimento da caça, por um lado, e por outro avisando do eventual castigo. O *mekarõ* estaria chamando T.P. com a voz da mulher para que pudesse pôr fim ao “bicho em agonia”, conforme o sofrimento do veado intensificava até o último suspiro, os sintomas no corpo de T.P aumentavam, perdurando por três dias.

⁷ Por opção metodológica as autoras e o autor passam a designar pelas iniciais T.P. e A.K. os narradores indígenas entrevistados. Para além do mero registro, as entrevistas foram realizadas levando em consideração o diálogo anterior com os narradores e o contexto etnográfico registrados no caderno de campo da primeira autora, bem como a análise dos relatos e o cotejamento das informações com outras pesquisas desenvolvidas na TIMM, a participação da segunda autora no levantamento bibliográfico e as pesquisas do terceiro autor entre 2017 e 2023.

O chamamento de T. P. por meio da voz de sua mulher na mata é tida como uma forma de interação de um *mekarõ* com os vivos, há um tipo de “imitação” da voz (ou da aparência corpórea) de pessoa viva do círculo familiar do caçador no intento de estabelecer a comunicação, mas em geral há uma expressa recomendação de que na mata não se deve responder a assovios, chamados e nem se deixar levar por sinalis incomuns, sob a pecha de serem castigados ou mortos.

A referência ao poder de apropriação de imagens e sons do *mekarõ* é corroborada por A.K. um *meprkre* (velho) da aldeia, conhecido como referência no ensino da cultura na Escola *Tatakti Kÿikatéjê*. Para ele, *mekarõ* seria uma espécie de “espírito” capaz de “caçar a pele dos outros”, de assumir a aparência, de imitar/capturar tudo o que vive na floresta. Para além da capacidade de capturar, ferir ou simplesmente assustar homens e mulheres desatentos na mata, A. K. evoca relatos de pessoas desaparecidas ou mortas na floresta que continuam aparecendo “levadas pra sempre pelo *mekarõ*”.

Uma das aparições que mais impressionam o narrador é o espírito “em forma de homem” chamado de “castanheiro” (refere-se ao coletor de castanhas), figura alta, corpulenta, com trajes e equipamentos de coletor de castanha que aparece silenciosamente, observa, encara a pessoa e depois desaparece ao se esconder atrás de uma árvore, os locais de aparição do “castanheiro” são conhecidos pelo tremor e arrepios sentidos por todos, um sinal de que esteve nas proximidades.

Se a condição de testemunha ocular de quase meio século de exploração da castanha nos territórios indígenas, das guerras entre os “Gavião” e os não indígenas com relatos de fugas, desaparecimentos e mortes na “ponta do facão” acionam a memória de A.K. para sublinhar ainda que indiretamente aspectos da história da ocupação nesta parte da Amazônia (LARAIA e DAMATTA, 1967), convém neste escrito nos distanciarmos mais desta orientação e nos conduzirmos para outra leitura, qual seja, refletir a respeito do potencial ontológico de *mekarõ* em capturar, aprisionar e se manifestar por meio de objetos e pessoas considerados inicialmente externos da cultura indígena, mas uma vez inseridos na floresta, horizonte de captura cosmológica, internalizados, tornar-se-iam vetores operacionais. Ademais, nestes contextos de contato há registros de que o medo dos indígenas em relação ao *mekarõ* era semelhante ao medo do *kuben* (não indígena, para os *Mëbêngôkre* e *kupe* para

os Gavião), entendido nesses termos, a qualidade de alteridade radical atribuída ao morto, tornar-se-ia compartilhada com o *kuben*, *kuben-karõ* (CARNEIRO DA CUNHA, 1978; VIDAL, 1977; COHN, 2005).

Os relatos de A.K. não nos permitem afirmar se a aparição de castanheiros e caçadores *kupe* mortos ou desaparecidos seriam uma forma de aparição de seus próprios *mekarõ* (“alma”) presos na floresta ou se seriam “almas” dominadas e ou em permanente estado de desorientação em virtude da ação dos *mekarõ*. De ambas as formas, entretanto, depreende-se a centralidade dos predicativos do *mekarõ*, na medida em que além de assumir a aparência do “castanheiro”, captura, entrementes, o modo de atuação deste na floresta, sempre silencioso, perto das grandes árvores com as ferramentas em punho, sumindo por detrás das árvores, camuflando-se e confundindo o observador.

O veado e o castanheiro, respectivamente são entidades mobilizadas pelas ontologias da cosmologia em questão, não se tratando de quão as consideremos “próximas” ou “distantes” do mundo indígena, e sim de como a captura de seus atributos (imagens, sons, funções) não apenas são incorporados na engrenagem conceitual dos *mekarõ*, mas como a própria cura ou liberação de seus efeitos não lhes são alheios ou opositos. Tanto o veado, para o caso da caça, como o castanheiro, um tipo de “bicho-extrativista”, requeriam especial atenção.

Dentre as inúmeras maneiras de curar ou dirimir o sofrimento de pessoas vitimadas pelo contato com os *mekarõ*, a depender da situação, temos tanto a ingestão de chás caseiros, banhos em água morna, vaporização da cabeça com ervas, ou a busca de um pajé, quer dizer uma pessoa conheedora das formas de atuação dos espíritos e dos segredos envolvendo cura, proteção e ataque (feitiço). Na eventual ausência de pajés nas aldeias, as pessoas acometidas viajam para outras regiões ou estados, algumas inclusive buscando socorro em “pajé que não era da aldeia”, conhecidos como “pai de santo” de terreiros de Umbanda. É justamente nos relatos acerca das relações com os pais de santo que reportaremos.

A insegurança de T. P. após os castigos recebidos na floresta por *mekarõ* e o receio de ser acometido novamente pela entidade fizeram-no buscar auxílio em terreiro de Umbanda, o objetivo principal da visita era a busca de proteção. Vimos que ante a ausência de pajés nas aldeias as consultas aos pajés de fora da aldeia, isto é, pajés não indígenas não era incomum, pelo contrário, a pesquisa indicou que,

embora com discrição, essa prática tornara-se corrente. Por “pajé que não era da aldeia” destacam-se principalmente os pajés ou curadores não indígenas, com locais de rito em suas próprias casas e “pajés de terreiro” denominados de pai de santo, neste último caso trata-se de terreiros de umbanda.

As orientações recebidas por T. P. pelo Pai de Santo consistiam em medidas protetivas como andar com alho no bolso e ofertar nos locais de manifestação pedaços de fumo (tabaco em barra) até arrefecer a raiva da entidade. O alho no bolso seria um mecanismo de evitação, desvio e camuflagem da intencionalidade nociva do “espírito”, que embora eficaz não deveria ser utilizado de forma permanente, mas apenas até dissipar a raiva da entidade mediante o tabaco. Do interior das recomendações do Pai de Santo emerge a noção de “encantado”, personagem central nas religiões afro-brasileiras e neste enredo acionado pelo narrador que passa a mobilizá-lo alternadamente com o de *mekarõ*.

De forma análoga, A. K. descreve que as “doenças” infringidas pelo “castanheiro-mekarõ” poderiam ser tratadas com rezadores, pajés, pais de santo e inclusive pastores de igrejas evangélicas, na medida que qualquer forma de bicho ou pessoa pode ser usado pelos *mekarõ*, bastando para tal que “pegue a imagem”. Aparentemente o narrador considera que o aspecto transformacional de uma entidade com tantas “sombras” e “duplos” assume tantos corpos como podem ser designados com nomes diferentes, mas sempre com o mesmo princípio volitivo. Os cuidados com os efeitos do curupira e do encantado Pai da Mata enunciado por curadores e pais de santo nas religiões afro-brasileiras são imediatamente considerados como *mekarõ*.

Castanheiro, Curupira, Mãe do Mato, Vaqueirinho e o Pai da Mata, este último denominado de *Kupépuxititi* por A.K. compõe uma plêiade de entidades denominadas de encantados nas religiões afro-brasileiras e nos estudos pretéritos de “pajelança cabocla”. Nesses estudos alguns narradores nomeiam de “incante”, “incantamento” e “encantoria”, outras falam de “coisa ruim” ou “bruxaria”, “feitiço” (GALVÃO 1975; MAUÉS 1995).

De forma mais genérica os encantados seriam pessoas que morreram tragicamente ou desapareceram na floresta, permanecendo em estado de vagar nessas áreas, punindo ou ajudando transeuntes, conforme humor e respeito aos seres da mata, são invisíveis, mas capazes de se manifestarem com aparência de aves, peixes, animais de caça, pessoas e até árvores (FERRETI, 2001; MAUÉS, 1990). Alguns autores

adotaram o termo “Encantaria brasileira” para designar a amplitude dos estudos na temática, haja vista o reconhecimento da crença nos encantados em todas as regiões brasileiras, embora cada uma delas seria caracterizada por especificidade própria (CASCUDO, 1983; PRANDI, 2004).

Nessa religião, com panteão sempre em expansão, formou-se em mesclas e influências de deuses, entidades, caboclos, preto-velhos, mestres, espíritos das águas e florestas, oriundos, provavelmente das religiões afro-brasileiras, cosmologias amérindias, elementos do catolicismo devocional, kardecismo e, em certas ocasiões, princípios do cristianismo evangélico. A expressão, portanto, é encontrada em experiências religiosas que se manifestavam nas práticas de diversos grupos sociais que habitavam o território nacional desde o período colonial. Câmara Cascudo (1983) na *Geografia dos mitos brasileiros* já percebia o caráter multifacetado e polissêmico do termo e Roger Bastide sinalizara que o culto dos encantados, manifesta nas formas próprias de compreensão e absorção das alteridades uma intrincada rede conceitual do universo indígena e africano, *vis-à-vis*:

Mas, sob a influência do espiritismo, às antigas divindades tupis vão reunir-se os espíritos dos mortos, dos catimbozeiros célebres, dos quais alguns eram negros; por outro lado, resta sempre uma margem de nostalgia ou de remorso na passagem de uma religião a outra; daí, os mestres africanos irem se integrar, no reino dos encantados, ao lado dos mestres caboclos e assim criar, a par com a “linha indígena”, uma “linha africana” (BASTIDE, 1971, p. 250).

Os estudos de encantaria são uníssonos ao fato de que esse panteão de entidades moradoras das águas, florestas e espaço etéreo são compostas de elementos de cosmologias indígenas, religiões afro-brasileiras e cristãs, a própria noção de “encante” ou “encantamento” é tida por alguns autores como um tipo de “tradução cultural” incorporada por diversas matrizes religiosas para designar a crença em princípios transformacionais, dentre eles a incorporação de príncipes e princesas europeias (LUCCA, 2010), produção de parentesco e sobreposição de entidades europeias e linhagens “sacerdotais” africanas (PACHECO 2004) e o amálgama diaspórico de encantados entre o nordeste brasileiro e o litoral atlântico do estado Pará (SILVA e SARRAF-PACHECO, 2015).

Nas últimas décadas um conjunto de pesquisas ampliaram os estudos sobre os encantados e seus locais de habitação, chamados de “encante”, cidades subaquáticas, debaixo de montanhas, igrejas e areais na qual vivem os encantados e na qual as pessoas desaparecidas “sequestradas” ou “mundiadas” são levadas (SILVA, 2019; SILVA 2014; QUINTAS, 2007). Segundo Maués (1990, p. 82-89), na região do Salgado do

Pará, os encantados são conhecidos como “encantados da mata (curupira, anhangá, caruana) e encantados do fundo (caruana, oiara, oiara preta, oiara branca)”.

Os encantados em geral são tidos como “donos” ou protetores das áreas em que habitam, dentre eles os denominados de “pai da mata”, “mãe da mata” ou “mãe do rio”, são compreendidos como protetores não apenas dos locais em si mas também dos demais encantados, estabelecendo entre eles relação de hierarquia, alguns curadores, pajés e afro-religiosos são requeridos por enfermos para pedir ao pai ou mão da mata no intento liberação de infortúnios e feitiços. É nos “salões” de curadores, pajés e terreiros afro-religiosos que tais entidades são consultadas ou incorporam no corpo ou “cavalo” do “médium” (portadores do “dom”, capazes de receber e adentrar o universo da encantaria) para as recomendações necessárias.

Em que pese a definição de encantado na literatura etnológica em geral estar baseada na definição de um ser que não passou pela morte, tendo simplesmente desaparecido na floresta, daí o processo encantatório baseado na ausência do corpo físico, o encantado não seria uma aparição espiritual ou fantasma, ele aparece na mata sob diversas formas, podendo interagir fisicamente com os vivos, oferecer comida, tocar, conversar e manter relações sexuais (WAWZYNIAK, 2003, p. 33-55; SILVA e SILVEIRA, 2021, p. 1-38, 2021).

A etnografia de Jerônimo Silva destaca que as mortes violentas ou ditas “trágicas” também seriam vetores para o encantamento, quer dizer, haveria o reconhecimento de algumas formas de morrer e outras não, para a abdução pela encantaria. Sublinha-se ainda a relação predatória dos encantados como “sedutores”, “caçadores”, “pescadores” de seres humanos, num tipo de captura xamânica inversa efetuada por alguns encantados, semelhante aos xamãs curadores, pajés e pais de santo (SILVA, 2018, p. 28-57).

A relação entre humanos e encantados é percebida em geral como “ambígua” e é discutida no contexto paraense desde a etnografia realizada por Maués (1990) entre 1977 e 1984 em Itapuá, uma comunidade de pescadores na Zona do Salgado paraense. A capacidade de ajudar ou causar malefícios a requerentes nas salas dos pajés ou terreiros oscila em virtude das “doutrinas” (orientação ou temperamento) da entidade, e da dedicação do requerente. Nesse sentido pajés ou pais de santo dependem da capacidade de “domar” os seres que o conduzem no transe, denominados de “guias”, que podem ver o corpo dos requerentes com algum grau

de inimizade, esse fenômeno tem a ver com a afinidade ontológica desses corpos. Pois podem ver os humanos como seres escolhidos por eles antes do nascimento, tratando-os como a) veículos de incorporação (cavalo/aparelho), b) seres que motivavam a manutenção de alianças e conflitos com outras entidades, é o caso de caboclos e pretos velhos peritos em desfazerem a ação de encantados “geniosos”, criadores de “feitiço”, c) objetos cobiçados por pura “malinação” ou “diversão” tendo prazer em punir pessoas desatentas ou desrespeitosas na floresta.

As relações específicas de T.P. e A.K. com relatos de pais de santo, pajés e inviavelmente os relatos de entidades afro-brasileiras da encantaria por meio de não indígenas não significa certamente uma aderência aos elementos xamânicos acerca da possessão, do transe e das relações ontológicas e encantados enunciados acima, mas sem dúvida possibilita pensar que os atributos do Castanheiro e do Pai da Mata acionados por afro-religiosos em práticas de cura com requerentes indígenas são incorporados ao seu universo socio cósmico, mesmo em suas particularidades.

Do ponto de vista prático, sempre menos interessados em definições ou explicações que talvez só façam sentido para o etnógrafo, e mais afeitos aos desdobramentos efetivos das “consultas” e prescrições de afro-religiosos, os caçadores afetados se dedicam a recuperação física e urgente necessidade de retomar as atividades na aldeia. Talvez as longevas relações de contato dos *Kìykatêjê* com o *kupê* justifiquem esta postura, apenas uma pesquisa de campo com outros narradores possa ampliar este horizonte. Recorda-se, por exemplo, que ao mesmo *mekarõ* tornado diabo nas súplicas de conversos evangélicos também recebe tabaco e cabeça de alho em incursões de caça (curupira, pai da mata, etc.), e simultaneamente ainda lhe é atribuído aparições “visageiras” de *kupê* mortos.

Afirmar que o Pai da Mata, o Castanheiro e os encantados em geral seriam também *mekarõ* não pretende aderir a um modelo de incorporação genérica, também não significa a defesa de um exercício de tradução em contexto bilíngue. Embora essas assertivas possam ser justificáveis a depender dos contextos de contato, preferimos argumentar que recair nessas explicações sem ponderar a respeito da complexidade do modo “ontológico-mekarõ”, além de ignorar a força gravitacional do termo, invisibiliza o seu papel de aparato ôntico para calibrar as alteridades que emergem no horizonte cultural destes narradores, também revelaria a nossa postura etnocêntrica ao explicar as mudanças e incorporações culturais *Kìykatêjê à luz dos nossos modelos de interpretação de mudanças culturais*.

Os sinais da mata

As intrincadas relações cosmológicas na qual se situam a crença nos *mekarõ* e nos encantados, ora dispostos a partir de suas especificidades, ora nas eventuais associações presentes nas narrativas dos indígenas tem como contexto as relações de contato que remete ao longo processo de interação com o mundo não indígena, indo desde conflitos, casamentos, presença de funcionários e professores nas escolas, igrejas, trânsito de estudantes nas universidades e o permanente ir e vir nas cidades de Bom Jesus do Tocantins e Marabá.

Se as mudanças culturais entre os Gavião não podem ser compreendidas sem olvidar os elementos indicados, também não é possível desconsiderar as formas próprias dispostas na cosmologia indígena como um pensamento dotado de lógica interna para lidar com as pessoas, os objetos e a formulação das alteridades. O aspecto transformacional operacionalizado nas relações com a alteridade mais próxima e ao mesmo tempo mais radicalmente distante é manifesto, por exemplo, na interação com o *mekarõ*, expressão espectral de quem era vivo, mas teve alteridade tecida na passagem pela morte. Para além de uma entidade assentada nas distinções ontológicas entre vivos e mortos e na dinamização desses mundos, *mekarõ* seria um dos conceitos centrais para capturar a “imagem” do outro e torná-la a imagem de si, isto é, um movimento do pensamento vindo de dentro, e não necessariamente o dito processo de “ressignificação” que subordina sem ressalvas as mudanças culturais de uma sociedade aos elementos exógenos.

Longe de estabelecer um paralelo dos *mekarõ* com os atributos dos encantados, nem de recorrer às formulações das possíveis conexões e “traduções” culturais nos debates das ditas matrizes indígenas e africanas (que tem o seu mérito!), o que mais se pretendeu valorizar neste artigo foi a força gravitacional do conceito de *mekarõ*, chamando e já alterando para si a imagem e o sentido dos encantados, um “devir-mekarõ” (perdoem o pleonasmo), nos relatos de T.P. e A.K.

Convém ressaltar que se por um lado as considerações acima estão presentes em outros contextos etnológicos, por outro não se pode generalizar as assertivas ao povo “Gavião”, nem tão pouco aos *Kÿikatêjê* da aldeia *Amtáti* como um todo, apesar da pesquisa de campo em andamento possibilitar algumas inferências.

A relação com os encantados evocada pelos narradores certamente seria pensada em outros termos se se tratasse de uma pesquisa na qual a abordagem principal

fossem as dinâmicas e apreensões do universo cosmológico da encantaria, principalmente nos panteões da umbanda, na qual pululam na especificidade desta rica orientação transformacional, situação na qual dar-se-ia ênfase para a intrigante relação negativa dos encantados com a morte, um tipo de superação ontológica da passagem existencial de seres que talvez ainda mereça mais atenção.

Realizar pesquisa de campo antropológica na densa floresta repleta de liminariade, de matrizes culturais indígenas e africanas exige um sem número de ressalvas, tais como muito alho no bolso, tabaco na mão e cuidado com os sinais da mata; um dos paralelos entre o encantado e o *mekarõ* em respectivos mundos é o fato de que tanto aquele que foi mundiado pelo encante para o fundo como o morto tornado *mekarõ* *não se veem como deveriam se ver* ou como queremos ou pensamos que se vejam, isto é, como “mortos” ou “desaparecidos”, até porque “morto” e “desaparecido” é um pressuposto “nossa”, dos ditos “vivos”.

Acompanhar os predicativos dos *mekarõ*, este caçador da “pele dos outros”, requer transformarmos nossa pele na pele da mudança; ora, fazer da mudança uma *pele* não seria exigir do etnógrafo (com a devida licença especulativa), a assunção de um *karõ* constituído de três partes? Primeira parte, a de ser vivo para os vivos, e morto para os mortos (relação de identificação/familiaridade/proteção), segunda parte, de estar morto para os vivos e vivo para os mortos (alteridade/estranhamento/captura), e a terceira parte, a de ser o duplo de cada parte na encruzilhada, de estar para si mesmo em oposição ao que os vivos pensam que ele é em relação aos mortos e ao que os mortos pensam que ele é em relação aos vivos.

Semelhante as entidades da encantaria, que fazem da encruzilhada um terceiro caminho, a tarefa encantatória do fazer etnográfico talvez tenha muito a aprender (a-prender) com a possibilidade de convocar a aliança com encantados e *mekarõ* (matrizes afro-brasileiras e indígenas) para se pensar como uma sombra, um duplo dos “vivos” ou um duplo do duplo.

Referências

- ARNAUD, Expedito. *Os índios Gaviões do Oeste. Pacificação e Integração*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 1975.
- AZANHA, Gilberto. *A "Forma Timbira": Estrutura e Resistência*. Dissertação. (Mestrado em Antropologia) Universidade de São Paulo, São Paulo, 1984.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*, vol. 1. São Paulo: Edusp, 1971.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os Mortos e os Outros: Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Ed. Hucitec, 1978.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Geografia dos mitos brasileiros*. São Paulo: Edusp, 1983.
- CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios: A Ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna*. São Paulo: Edusp, 2006.
- COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. *O Traço e o Círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropológos*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ, 2002.
- COSTA, Lucivaldo; BARBOZA Tereza. Situação Sociolinguística Dos Gavião Kìyikatêjê: Conflito Diglóssico Entre As Línguas Indígena e Portuguesa. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*. Volume 8, Número 1, julho, 2016.
- COHN, Clarice. *Relações de Diferença no Brasil Central. Os Mebengokré e seus Outros*. Tese (Doutorado). São Paulo, Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo - FFLCH/USP, 2005.
- CROCKER, William. *The Canela (Eastern Timbira)*. I. An ethnographic introduction. Smithsonian Contributions to Anthropology 33. Washington: Smithsonian Institution, 1990.
- DA MATTA, Roberto; LARAIA, Roque de Barros. *Índios e castanheiros: a empresa extractiva e os índios no médio Tocantins*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.
- DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- FERNANDES, Rosani. *Educação Escolar Kìyikatêjê: novos caminhos para aprender e ensinar*. Dissertação (Mestrado em Direito), Universidade Federal do Pará, Belém, 2010.

FERRAZ, Iara. *Os Pàrkatéjê das matas do Tocantins*: a epopéia de um líder Timbira. São Paulo: USP, 1984.

FERRAZ, Iara. *De "Gaviões" à "Comunidade Pàrkatéjê"*: uma reflexão sobre os processos de reorganização social. Tese (Doutorado em Antropologia Social), PPGAS/Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1998.

FERREIRA, Tayana Cortez. *O processo de construção da aldeia Akràtikatéjê*: memória e retomada aos Mãnkatéjê da Montanha. Dissertação de Mestrado. Marabá: Unifesspa, 2020.

FERRETTI, Mundicarmo. *A Encantaria de 'Barba Soeira'*: Codó, capital da magia negra? São Luís: Siciliano, 2001.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa em Itá*, Amazonas. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1975.

GIRALDIN, Odair. *Axpén Pyràk: História, Cosmologia, Onomástica e Amizade Formal Apinaje*. Tese de Doutorado, Unicamp, 2000.

LEA, Vanessa. *Nomes e Nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza*. Tese de Doutorado defendida no PPGAS/Museu Nacional da UFRJ, 1986.

LUCCA, Taíssa Tavernad. de. *Tem branco na guma*: a nobreza europeia montou corte na encantaria mineira. Tese de Doutorado Antropologia. Belém: Universidade Federal do Pará, 2010.

LUKESCH, Anton. *Mito e vida dos índios Caiapós*; tradução de Trude Arneitz von Laschan Solstein. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1976

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *A ilha encantada*: medicina e xamanismo. Belém: UFPA, 1990.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, Pajés, santos e festas*: catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém: Cejup, 1995.

MELATTI, Júlio César. Ritos de uma tribo Timbira. São Paulo: Editora Ática, 1978.

MELO, Maycon Henrique Franzoi. *O nome e a pele: nominação e decoração corporal Gavião (Amazônia maranhense)*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Maranhão. São Luís, 2017

MIRANDA, Adenilson Barcelos. *Os "Gavião da Mata"*: uma história da resistência timbira ao Estado. Dissertação (Mestrado em História), Pontifícia Universidade Católica, Goiás, 2015.

- MONTERO, Paula. (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2006.
- MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do diabo: séculos XII-XX*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.
- NIMUENDAJÚ, Curt. A habitação dos Timbira. *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 8 Rio de Janeiro, 1944, p. 76-101.
- NIMUENDAJU, Curt. *The Eastern Timbira*. Berkeley and Los Angeles. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, v. 41, 1946.
- OLIVEIRA, Ana Caroline Amorim. *Ritos, corpos e intermedicalidade: análise das práticas de resguardo e proteção entre os Canela Ramkókamekra*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco. Recife: 2008.
- PACHECO, Gustavo de Britto Freire. *Brinquedo de Cura: um estudo sobre a pajelança maranhense*. Tese de Doutorado em Antropologia. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.
- PAGELS, Elaine. *As origens de Satanás: um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- PARKREKAPARE, Karini Goreth R. *Pŷt mẽ kaxêre (Sol e Lua) e Hákti mẽ kuhý (gavião e fogo): mito e transformação histórica entre os Gavião*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Marabá, 2023.
- PRANDI, Reginaldo. *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- QUINTAS, Gianno. *Entre maracás, curimbas e tambores: pajelanças nas religiões afro-brasileiras*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém, 2007.
- RIBEIRO JÚNIOR, Ribamar. "Nós estamos igual Kaprán": um estudo da Terra Indígena Mãe Maria no contexto dos neoaldeamentos. Tese de Doutorado Antropologia. Belo Horizonte: UFMG, 2020.
- SCHULTZ, Harald. "Lendas dos índios Krahô", *Revista do Museu Paulista* n. s. vol. 4, 1950, p. 49-164.
- SILVA, Jerônimo; SARRAF-PACHECO, Agenor. "Diásporas de Encantados na Amazônia Bragantina". *Horizontes Antropológicos*, 21(43):2015, p. 129-156.
- SILVA, Jerônimo da Silva; SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu. Enrabamento, cura e proteção: cosmologias do Caboclo Ataíde no nordeste paraense. *MANA* 27(1): 2021, p. 1-38.

SILVA, Jerônimo. *Cartografia de Afetos na Encantaria: narrativas de mestres na Amazônia Bragantina*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

SILVA, Jerônimo. Tarrafa, Anzol & Flecha: tecnologia Xamânica de predação entre humanos e encantados no nordeste paraense. *Revista Anthropológicas*, 29(1): 2018, p. 28-57.

SILVA, Joel Pantoja. *Patrimônios, narrativas e encantaria no Marajó*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

VIDAL, Lux. *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira*. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 1977.

WAWZYNIAK, João Valentim. "“Engesar”: uma categoria cosmológica sobre pessoa, saúde e corpo”. *Ilha*, 5 (2): 2003, p. 33-55.

WRIGHT, Robin M. (Org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 1999.

Cidade e territórios sociais afro-religiosos: povos de terreiros em face da urbanização na zona Norte de Teresina – PI, o caso Praça dos Orixás

City and Afro-religious social territories: people of terreiros facing urbanization in the North zone of Teresina – PI, the case of Praça dos Orixás

Victor Israel Sousa e Silva

Graduado em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal do Piauí (UFPI)

Anna Karina Borges de Alencar

Doutora em Desenvolvimento Urbano pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Professora adjunta do Departamento de Construção Civil e Arquitetura (DCCA) da Universidade Federal do Piauí (UFPI).

Resumo

O artigo desenvolve reflexões acerca da cultura religiosa afro-teresinense e o valor da memória na composição identitária, social e territorial dos povos de terreiros da zona Norte de Teresina – PI. No contexto de reconfiguração da paisagem urbana através de obras de melhoramento urbano, a pesquisa questiona, amparada em referencial teórico sobre os temas, as etapas de produção, manutenção e transmissão da memória, sugerindo atenção às ferramentas de apagamento das leituras socioespaciais das comunidades afro-religiosas na formação da “história oficial” da capital piauiense. À vista disso, o material versa das origens dos cultos afro-brasileiros na cidade, elaborando raciocínios sobre a instituição de territórios sociais de religiosidade umbandista e candomblecista, seu papel na conformação da paisagem urbana e a incidência

de programas de urbanização sob esses espaços, tomando a Praça dos Orixás como referência.

Palavras-chave: Povos de terreiros da zona Norte de Teresina; Cultura religiosa afro-brasileira; Territórios Sociais; Paisagem Urbana; Urbanização.

Abstract

The article develops reflections on the Afro-Teresina religious culture and the value of memory in the identity, social and territorial composition of the peoples of terreiros in the North Zone of Teresina - PI. In the context of reconfiguration of the urban landscape through urban improvement works, the research questions, supported by a theoretical references on the themes, the stages of production, maintenance and transmission of memory, suggesting attention to the tools of erasure of the socio-spatial readings of Afro-religious communities in the formation of the "official history" of the capital of Piauí. In view of this, the material deals with the origins of Afro-Brazilian cults in the city, elaborating reasonings on the institution of social territories of Umbanda and Candomblé religiosity, their role in the conformation of the urban landscape and the incidence of urbanization programs in these spaces, taking Praça dos Orixás as a reference.

Keywords: Peoples of terreiros in the northern zone of Teresina; Afro-Brazilian religious culture; Social Territories; Urban Landscape; Urbanization.

1. Introdução: Memória, Raça e Gênero, o princípio e o destino

Enquanto um dos principais alicerces de um corpo social, a memória desempenha papel essencial na instituição do percurso que uma comunidade irá trilhar, a manutenção da história de um povo e/ou de um lugar rege a constituição de sua malha coletiva que, com suas heranças, tradições e identidades culturais, fortalece as raízes que sustentam seu tronco e, mais ainda, abre caminho para a sua evolução. Fundamenta-se aí a necessidade de ser mantida, organizada, transmitida e celebrada.

A história estabelecida em um lugar é documentada e materializada segundo suas construções e processos de organização espacial (SILVA, 2023). Entendendo o movimento do tempo e história como um organismo que se retroalimenta a partir da dinâmica em que convenções atuais decorrem de práticas remotas,

e antigas condutas respaldam e são entendidas a partir das realidades hodiernas, o desconhecimento do passado ou do presente fornecem entendimentos equivocados no curso da memória (LE GOFF, 1992). Assim, para o desenvolvimento das narrativas aqui apresentadas, faz-se crucial a sabedoria dos processos de elaboração, revisão e manipulação costurados à produção da história.

A tessitura da memória “oficial” sempre esteve vinculada às ordens das classes hegemônicas. Não por acaso, se munidos de um olhar mais crítico, é possível compreender que, em contraponto ao homem branco e livre, as populações negras sempre estiveram vinculadas ao estereótipo racial do escravizado. No decurso da modernização das cidades brasileiras, essas preconcepções foram permitindo a continuidade desse pensamento.

O espaço urbano, sobretudo na contemporaneidade, é materializado por recursos de evidência e ocultamento da história, elaborados a partir dos grupos dominantes e o que lhes interessavam evidenciar nas etapas de construção da urbe. Assim, além de refletir as dinâmicas sociais e raciais que se concretizam na cidade, esses marcadores funcionam como também condicionantes dessas relações, sendo necessário repensar o solo urbano, seus intervenções e quais perspectivas de espacialidade e temporalidades se uniram na sua formação, longe de prisões do intelecto que omitem as resistências (SILVA, 2023).

Nesse sentido, ao depreender que a história oficial invisibilizou leituras espaciais, temporais e sociais de grupos *minorizados*, aqui representados na imagem dos povos tradicionais e suas formas de vida, de organização comunitária e práticas construtivas, o que se pode assimilar, baseado nos argumentos inferidos acima, é que a produção da memória pelas classes dominantes consegue funcionar como armadilha cognitiva. Uma vez que os registros são formas de permanência e/ou criação da memória, vale considerar o senso crítico ao julgar quem os produziram e a quem interessava os produzir dessa maneira.

No Brasil, a construção dos bairros se deu a partir de determinações culturais, econômicas e geográficas, constituindo local de apartamento das classes sob critérios socioeconômicos e da desintegração estrutural da superfície citadina. Isto posto, os espaços urbanos podem ser entendidos como “as manifestações espacialmente marcadas da marginalização de raça, gênero e classe” (PERRY, 2012 apud SILVA, 2023, p.171).

Considerando a história de formação do Brasil enquanto nação, é notório o papel da terra enquanto ativo econômico, cuja função baseia toda e qualquer atividade produtiva. Nesse viés, a cronografia da sua ocupação aponta para a existência de limitações no que concerne o acesso a essa terra e, consequentemente, à propriedade imobiliária, por grupos de baixa representação política – nesse caso, a população negra – com processos restritivos que remontam à promulgação da Lei nº 601 de 1850, conhecida como a Lei de Terras (RIBEIRO, 2020 apud SILVA, 2023). Ao período, e frente a esta realidade, os quilombos brasileiros levantaram-se como estratégia socioespacial de resistência intrínseca à conjuntura colonialista escravocrata, traduzida essencialmente na imagem do engenho e seus senhores. Porventura se formam, ainda e a priori, na região Nordeste do Brasil (PACHECO JÚNIOR E MEDEIROS, 2019).

Em dado panorama, a esses povos fez-se necessária a assimilação de estratégias de permanência das práticas culturais de suas matrizes, assim, sua fé e suas maneiras de organização espacial foram disfarçadas propositalmente. Apesar disso, as contribuições herdadas das comunidades negras diáspóricas deixaram marcas nos mais diversos âmbitos da sociedade brasileira, incluso o urbanismo, ainda que, considerando os efeitos das suas formas de ocupação, essas referências:

encontram-se mais fortes na intenção, nos ideais, que na solução urbanística propriamente dita. Esta condição não reduz a importância da matriz africana na constituição do território, visto que foi alvo consecutivamente de ações institucionais que buscaram a sua supressão (PACHECO JÚNIOR E MEDEIROS, 2019, p. 17).

Em conclusão, tais aportes apresentam-se refletidos no tecido urbano até a disposição de grupos de habitações, com alusões à organização nos quilombos brasileiros, nos templos de consagração da fé afro-religiosa e mesmo nas favelas. Assim sendo, torna-se indispensável entender as colaborações estabelecidas da relação entre o povo africano e o espaço da cidade, cujos métodos de territorialização, de organização e de intervenção lançam efeito à história urbana brasileira (PACHECO JÚNIOR E MEDEIROS, 2019).

Neste artigo, observando o contínuo enfraquecimento dos territórios afro-religiosos na zona Norte (ZN) de Teresina, que passou por diversos momentos de reconfiguração de seu panorama urbano – com destaque ao último, promovido pelo Programa Lagoas do Norte (PLN) –, busca-se resgatar o processo de urbanização da região, trazendo reflexões sobre a cultura religiosa afro-teresinense e o valor da memória na instituição de territórios sociais dos povos de terreiros da região.

Para tanto, tomou-se a análise histórica do panorama socioterritorial sob os efeitos da religiosidade afro-teresinense¹, que emerge enquanto elemento essencial na justificativa do tema em desenvolvimento, uma vez que, além de estabelecer territorialidades, também cumpre papel ativo ao sugerir maneiras de apropriação da paisagem da cidade pela população. Isto posto, o artigo se subdivide em dois eixos de argumentação temática, ora discutindo sobre os interesses envolvidos nos meios de produção, manutenção e revisão da memória, ora refletindo acerca da afro-religiosidade em Teresina: surgimento, evolução, instituição de espaços sagrados e desmonte institucional amparado em práticas urbanísticas com forte ênfase no higienismo social.

Dessa forma, o material visa contribuir em reflexão crítica a respeito da compreensão dos territórios de religiosidade afro-teresinense, focando na relevância da manutenção, valorização e permanência deste marcador identitário essencial às práticas socioculturais e no impacto da desterritorialização proposta em intervenções urbanísticas, exemplificado pelo Programa Lagoas do Norte e efetivado na Praça dos Orixás, na zona Norte de Teresina.

Território social e paisagem urbana: a paisagem sagrada das cidades

O território, além de sítio físico que sustenta as relações humanas, surge como efeito das trocas ali estabelecidas, produzido como elemento vivo e mutável relacionado às necessidades e aos desafios das comunidades instaladas. Nessa perspectiva, a produção dos territórios sociais, amparado em uma abordagem holística e antropológica, é um fenômeno que, para além do crivo espacial e geográfico, se costura à subjetividade individual e coletiva, de um indivíduo ou de um grupo, suas relações de pertencimento e de poder com o ambiente geográfico, com o outro, com a sociedade e com o Estado (LITTLE, 2002).

Diferentemente de espaço, entendido como o valor ajuizado pela sociedade ou um grupo social específico a dado local, e de configuração territorial, cuja ideia

¹ O termo religiosidade “afro-teresinense” foi utilizado durante o desenvolvimento da pesquisa sobretudo porque sua tese primordial abrange as religiões de matrizes africanas territorializadas na cidade de Teresina, em especial na zona Norte. Sendo assim, julgou-se pertinente adequar o termo para esse contexto mais específico, visto que, como colocado anteriormente, nem todas as expressões de fé afro-brasileiras serão contempladas nas discussões, ainda que suas referências se façam presentes.

remonta à caracterização física de uma área a partir do agrupamento de elementos naturais e artificiais (SANTOS M., 2006), o conceito de paisagem urbana pode ser compreendido como o território disposto:

[...] por um conjunto de objetos reais e concretos, é transtemporal pois junta objetos passados e presentes numa construção transversal, é a composição dos objetos e das formas, é um sistema material, relativamente imutável que existe através de suas formas, criadas em momentos históricos diferentes, porém coexistindo no momento atual (SANTOS, 2006 *apud* RESENDE, 2015, p. 14).

Segundo Cosgrove (1988), a paisagem urbana é interpretada enquanto um produto cultural repleto de significados que orbitam em torno das interações definidas pela sociedade e o meio físico-ambiental, também ligado às práticas de determinado período, marcado por transformações sociais, e fruto da absorção e controle do espaço. À vista disso, a análise da apropriação dos espaços abrange não apenas a subjetividade onde pairam as escolhas individuais ou características do grupo que o utiliza, mas também as adaptações realizadas no local para atender às demandas coletivas (RESENDE, 2015).

No processo de ocupação e manipulação da paisagem urbana, a sacralização de espaços pode ser entendida como um dos primeiros métodos de modificação da superfície das cidades. Os seres humanos, ao proporem sentidos de ordem, separações e definições territoriais no decurso dos seus meios históricos de organização, foram atribuindo caráter sagrado a determinados espaços (RESENDE, 2015). Considerado o argumento, e assumindo a influência da sacralização de um sítio como elemento de atração ou de repelência, tomar-se-á como referência este primeiro fenômeno no desenvolvimento da discussão em sequência.

Os lugares sagrados, uma vez entendidos enquanto zonas de convergência de fé a partir das dinâmicas lá concretizadas, podem induzir modos de ocupação e de apropriação espacial, como a peregrinação. Essa influência, ao ser concebida em escala regional ou local, fomenta deslocamentos intraurbanos de fiéis e frequentadores de determinado templo para participação em celebrações periódicas.

A umbanda e o candomblé, expressões da religiosidade afro-brasileira, desde suas origens estiveram associadas a grupos estigmatizados da sociedade, a citar: negros, comunidades quilombolas, indígenas e populações vulneráveis. A respeito de seus surgimentos, os termos empregados na descrição dessas práticas religio-

sas não denotam consenso. Dado que essas doutrinas se desenvolveram significativamente em quase todos os estados cujas comunidades negras diáspóricas e seus descendentes estiveram presentes, as ritualísticas demonstram características e nomenclaturas próprias em cada região (PRANDI, 1998; JENSEN, 2001; BARBOSA, 2008; CARNEIRO, 2011; RESENDE, 2015; CARMÓ, 2017; PACHECO JÚNIOR E MEDEIROS, 2019).

Ainda que sejam manifestações religiosas de tradição e de fundamento, a umbanda e o candomblé são crenças que não possuem livros sagrados, fato que abriu margem para diferentes escritas a respeito da aparição e do desenvolvimento dessas doutrinas em solo brasileiro. Todavia, há concordância de que um dos primeiros centros, e em muito responsável pela disseminação da afro-religiosidade no Brasil, tenha sido a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, fundada e dirigida pelo médium Zélio de Moraes na cidade de Niterói da década de 1920, sob missão incumbida pela entidade Caboclo das Sete Encruzilhadas (JENSEN, 2001; BARBOSA, 2008; RESENDE, 2015).

A historiografia insurgente aponta para a origem dos cultos religiosos “afro-brasileiros” ainda nos navios que traziam os negros do continente africano para o Brasil durante o período colonial. Ao passar do tempo, como forma de resistir à supremacia dos colonos europeus, negros e indígenas do solo brasileiro foram incorporando signos da religiosidade cristã às suas tradições, manifestações e experiências religiosas, adaptando-os a seus próprios valores e sistemas simbólicos (PRANDI, 1998; JENSEN, 2001; BARBOSA, 2008; RESENDE, 2015; PACHECO JÚNIOR E MEDEIROS, 2019).

Essa estratégia, ao indicar a “resiliência cultural” (SAHLINS, 1997) das comunidades diáspóricas, demonstra como a fé afro-brasileira foi se configurando, através do sincretismo² e do exercício da oralidade na transmissão de seus costumes e princípios doutrinários, uma forma de permanência frente as transformações exigidas pelas influências externas.

² Marshall Sahlins (1997), no contexto da globalização e capitalização das relações, indica como a cultura é dinâmica e resiliente, ao propor mecanismos de resistência capazes de reconfigurar elementos externos e ressignificá-los sob suas próprias tradições e práticas.

3. Afro-religiosidade em Teresina: “A gente faz o caminho que o velho já caminhou”³

“O espaço urbano na contemporaneidade reflete o que história escolheu registrar” (SILVA, 2023, p.133). Ao inferir que as percepções e produções da espacialidade urbana, sobretudo no Brasil, estiveram atreladas aos anseios dos grupos dominantes sob o que evidenciar e o que esconder na produção da história “oficial”, é natural ter como resultado o tecido da cidade como reflexo e condicionante das relações sociais e raciais que, instituídos a partir da socialização, criaram um espaço promotor da segregação espacial, da gentrificação e do higienismo social (SILVA, 2023).

Estabelecer laços com a ancestralidade no ato do desenvolvimento de políticas públicas é de suma importância pois representa também a compreensão da história. Em seguimento, conhecer a história implica o entendimento do homem como o ser que cria o seu tempo, norteando os saberes acerca das relações sociais instituídas, do que é preciso preservar, defender, contestar e atualizar. Por outro lado, traçar raciocínios e propor estudos acerca da evolução da afro-religiosidade em solo teresinense apresenta riscos e dificuldades pois, conforme menciona Carmo (2017, p.75), “quando tomamos por referência a presença das culturas religiosas consideradas negras, nos primórdios da cidade, os registros históricos revelam-se ainda mais tímidos, escassos, além de ideologicamente conduzidos”.

O apagamento das contribuições de povos negros à história sintetiza a relação de dominação estabelecida desde o período colonial brasileiro. A supremacia instituída pelo colono europeu reservou-os não apenas um lugar de esquecimento nos registros da memória, como também as margens sociais e urbanas da cidade sistêmica. Assim, os povos tradicionais foram construindo suas próprias maneiras de persistirem às investidas do tempo, sobretudo através do conhecimento passado oralmente.

Historicamente, a Zona Norte de Teresina apresenta como um de seus marcos culturais e identitários a religiosidade de matrizes africanas, contabilizando um número significativo de centros de celebração da fé umbandista e candomblecista (figura 01).

³ Trecho retirado da canção “O Mais Velho”, de Gloria Bonfim, lançada no álbum “Santo e Orixá” de 2007. O verso sugere a magnitude da ancestralidade nas práticas afro-religiosas brasileiras e, aqui, saúda e abre caminho para as discussões acerca daqueles que trilharam os passos que hoje são continuados.

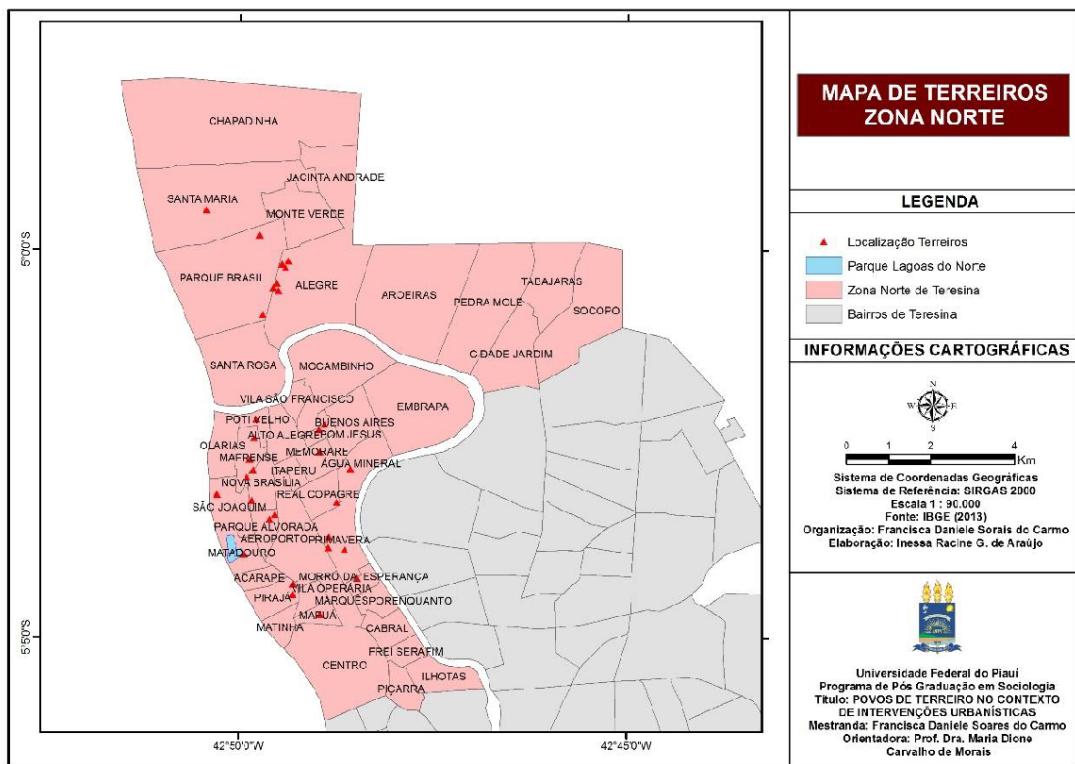


Figura 01 – Mapa etnográfico com indicação da localização de terreiros na zona Norte de Teresina. Fonte: Araújo, 2017.

O início da afro-religiosidade em Teresina aponta para a década de 1930 como marco inicial (SOUZA. R. A., 2012 apud CARMO, 2017). O surgimento do primeiro terreiro na região remonta ao período supracitado, tomando o entorno físico que abraça a área de convergência dos rios Poti e Parnaíba, ponto originário da cidade, como terreno de implantação. A Tenda Espírita Santa Bárbara, que mais tarde representaria principal referência histórica de culto religioso de matriz afro-brasileira em Teresina, é assentado em 1932 sob tutela da senhora Joana Maciel Bezerra, também conhecida como mãe Joaninha do Pontal (LIMA, 2014). Segundo informa Carmo (2017, apud LIMA, S.O.; LIMA, S.V., 2016), a mãe de santo recebera a alcunha de Mãe Joaninha do Pontal, sobretudo no cenário religioso teresinense, devido a localização espacial de sua tenda de fé. O pontal faz referência à formação originada no encontro dos dois principais rios piauienses, no bairro Poti Velho.

Anos após sua fundação e diversos adeptos depois, o centro religioso se converteu em um local de confluência da fé afro-religiosa, através da constante visitação e migração de pessoas, dentre curiosos e religiosos. Sob mentoria da Mãe Joaninha do Pontal, diversos filhos e filhas de santo foram expandindo os limites físicos da Tenda Espírita Santa Bárbara, fundando seus próprios terreiros em outras áreas da cidade

e, desse modo, manipulando a conformação da paisagem urbana ao conceberem outros núcleos da fé umbandista em Teresina (LIMA, S.O., 2014).

Ainda sobre o surgimento dos cultos de origens africanas na cidade, outro nome que ganha destaque é o de Maria Silva Lima, praticante do terecô; expressão religiosa também identificada como Encantaria de Barba Soêra ou Bárbara Soeira (FERRETTI, 2011); e afamada como Maria Piauí. A mãe de santo tornou-se conhecida no Estado após a fundação de um terreiro na cidade maranhense de Codó no ano de 1948, sendo reconhecida na difusão da umbanda no Maranhão e outras religiosidades de matrizes afro-indígenas⁴, ao cruzar traços do terecô codoense com as práticas do Tambor de Mina (FERRETI, 2011).

Segundo a ritualística das religiões de matrizes afro-indígenas, os terreiros possuem “fundamentos”, isto é, uma associação de símbolos culturais e religiosos essenciais ao ato da fundação do centro de fé, e por isso pensar a implantação e a remoção desses espaços levantam narrativas complexas. Na lógica das práticas de terreiros, para os adeptos e adeptas das religiões, esses locais podem ser considerados “verdadeiros microcosmo da terra ancestral”, ou seja, do continente africano, mas só são firmados enquanto lugar de culto após sua consagração (BASTIDE, 2001 apud CARMO, 2017). Considerando a apropriação das margens dos rios na região Norte de Teresina como espaço de assentamento do terreiro, e entendendo a dimensão espiritual relacionada no ato de seu firmamento, identifica-se similaridade na prática de algumas etnias africanas ainda em seu continente de origem, ao considerar a religiosidade no momento de fixação de uma comunidade em dada área.

Determinadas nações da África, antes de se estabelecerem em algum local, iniciavam o plantio de uma muda de árvore sagrada para seus ancestrais, apreendendo o rigor também metafísico que a assimilação de um terreno por aquele povo compreendia. Entendia-se que a ancestralidade, representada pelos espíritos dos desencarnados, se expressava como um direito anímico sobre o solo. Uma vez que era na agricultura onde se concentrava a principal atividade das comunidades,

⁴ O termo “afro-indígena” se ampara na literatura de Marcio Goldman (2003, 2014), interseccionando as culturas africanas e indígenas, manifestadas nas experiências de comunidades quilombolas e povos originários. Sua aplicação ajuda a explorar as dinâmicas de identidade e resistência entre afrodescendentes e indígenas no Brasil, especialmente na relação com o Estado e políticas de reconhecimento. Essa noção também analisa as práticas culturais e espirituais dessas comunidades, destacando o papel na formação das suas identidades e na resistência às imposições coloniais e à marginalização histórica.

o enraizamento e desenvolvimento do vegetal simbolizava a aceitação da terra pela espiritualidade (PANTOJA, 2011 apud PACHECO JÚNIOR E MEDEIROS, 2019).

Fundamentado na simbologia que os povos africanos tinham com suas divindades, cujas bençãos deveriam marcar a terra onde o povo se instalava, pensar o assentamento das comunidades afro-religiosas em terras tupiniquins passa também pela compreensão de bendição do solo brasileiro. Isto posto, os terreiros, cuja imagem representa a compreensão do povo negro para com o Brasil, foram sendo instituídos para além dos limites da cidade, fundando também pequenas comunidades, e quase sempre em mata fechada (PACHECO JÚNIOR E MEDEIROS, 2019).

À vista disso, compreendendo que o processo de segregação socioespacial se estendia às práticas e espaços de culto religioso afro-brasileiro, durante a fase de planejamento da nova capital, as comunidades de terreiros estabeleceram territorialidades em outras áreas da cidade, ainda que, devido aos processos de urbanização, porventura muitas acabassem retornando à zona norte, região entendida como de “bairros populares” (CARMO, 2017).

Por outro lado, o processo de concepção das representações divinizadas incorporadas em uma egrégora religiosa, ao passo que respaldam a cosmovisão do religioso, também derivam das experiências sociais, individuais e coletivas. As entidades, ao serem concebidas enquanto produto social, representam a síntese do ser humano com o meio ambiente, materializadas na imagem do que se busca dar sentido através do campo espiritual. Nesse sentido, o caráter que elas adquirem deve ser considerado quando da assimilação de um lugar enquanto território social de uma comunidade. Assim, o assentamento de muitos terreiros nas matas e próximos às águas da zona Norte, além de se justificar ora nos processos de gentrificação das áreas centrais da cidade, ora nas perseguições exercidas por autoridades civis e lideranças religiosas católicas do período, derivou também dos do culto à natureza deificada.

4. Povos de terreiros e a cidade: “Povoada, quem falou que eu ando só?”⁵

A produção da cidade contemporânea, via de regra, reforça e efetiva os processos de marginalização socioespacial e de gentrificação das suas zonas mais

⁵ Trecho retirado da canção “Povoada”, de Sued Nunes, lançada no álbum “Travessia” de 2021. O trecho foi inserido em título pois alude à legião espiritual que antecede, que guia e que abençoa as comunidades de terreiros, dada a simbologia metafísica das religiões e sua importância a ser considerada no trato de políticas públicas.

infraestruturadas. As diferenças no direito de acesso ao “lócus” urbano por grupos sociais distintos, descreve o processo de fragmentação das classes sociais em diferentes nichos sob uma perspectiva econômica e social, predefinindo qual espaço do perímetro urbano à cada um diz respeito. Essa problemática é fortalecida pelo mercado de terras e pela incorporação imobiliária, conduzindo determinados grupos sociais a se acomodarem nas periferias do espaço urbano (CORRÊA, 1995).

Por “modernidade” entende-se o processo de embelezamento dos marcos urbanos, representados nas figuras dos monumentos públicos, áreas verdes e edifícios referência, além de empreendimentos habitacionais e da construção e alargamento da malha viária. Essas alterações, via de regra, indicam mudanças nas relações entre a sociedade e o espaço transformado, a serem assimiladas conforme o papel social que cada indivíduo desempenha (SOUZA, 2021). No caso Teresina, as políticas de modernização e de urbanização desenvolvidas na capital, mormente entre os séculos XIX e XX (FAÇANHA, 1998), se amparavam em um discurso de higienismo social que, ao se refletir nas maneiras de ocupação e desapropriação dos espaços de religiosidade afro-brasileira, reverberaram na formação dos territórios sociais deixados aos povos de terreiros (CARMO, 2017).

Devido ao célere desenvolvimento urbano de Teresina e o consequente adensamento populacional ocasionado durante esse processo, na zona Norte, principalmente entre os anos de 1970 e 1980, os templos de fé negra foram sendo condicionados a se assentarem em territórios não reconhecidos na legislação urbana da cidade pela gestão municipal, apontados como irregulares pelo poder público. O que se apreende nesse cenário é a supressão da prioridade dada ao ambiente que proporcione dignidade à pessoa, com os povos de terreiros abdicando do direito à terra urbana hígida em detrimento da persistência de suas práticas culturais e religiosas, não raramente vitimadas por ofensivas civis e policiais. Tal fenômeno instiga, na década de 1970, organizações civis e políticas pela salvaguarda dos terreiros de umbanda e suas práticas, materializadas na construção das primeiras federações que visavam a institucionalização da religião (SOUZA, 2021).

Não por acaso, ao fim da década de 1960, através de políticas públicas municipais respaldadas no Plano de Desenvolvimento Local Integrado – PLDI de Teresina, a periferização foi sendo reforçada na edificação de conjuntos habitacionais distante dos centros formais e na definição de como e por quem os espaços das cidades

deveriam ser ocupados (SOUZA, 2021). Carmo (2017) ao citar Souza, R. A. (2012), aponta o contraste presente entre a quantidade de terreiros localizados na região central de Teresina durante os primeiros anos de presença da religiosidade de matriz africana na cidade e o número remanescente de terreiros localizados nessa região. A atual distribuição geográfica dos templos foi condicionada pelo sistema segregacionista de construção da capital.

Isto posto, era durante o processo de expansão do tecido urbano da cidade que as comunidades tradicionais de terreiro regressavam à Barra do Poti⁶, lugar de reencontro entre os consagradores da fé de matriz africana em decorrência das políticas de urbanização da cidade (LIMA, S. O., 2015 apud CARMO, 2017).

5. Políticas habitacionais e carência de espaços de permanência e manutenção da memória afro-teresinense: uma reflexão

No panorama de urbanização de Teresina, sob responsabilidade da Companhia de Habitação do Piauí (COHAB-PI), as atividades na área de produção habitacional e saneamento básico promoveram uma expansão horizontal significativa do tecido da cidade. Durante os 20 anos que se sucederam entre as décadas de 1960 e 1980, diversos conjuntos habitacionais foram erguidos nas franjas urbanas teresinenses, à exemplo dos conjuntos Itararé, Saci, Mocambinho e Parque Piauí (LIMA, A. J., 2010).

Nesses conjuntos de Habitação de Interesse Social (HIS), enquanto parte do plano urbanístico, igrejas cristãs católicas foram sendo implantadas como parte de um projeto de adensamento populacional. Por outro lado, ao considerar a situação dos terreiros:

cuja arquitetura não ocupa praças centrais de bairros e/ou conjuntos/residenciais, a institucionalização de espaço público, feita, por vezes, pelo próprio Estado, para templos da igreja católica, prática histórica da sociedade brasileira, demonstra a valorização de uma expressão de religiosidade em detrimento de outras, nesse caso, das casas de culto afro-religiosos (CARMO, 2017, p.108).

⁶ A Barra do Poti diz respeito ao território que circunda o lugar de encontro dos rios Poti e Parnaíba, antes ocupada por diversos povos indígenas, dentre eles, os Potis (Chaves, 1998). Após a chegada do bandeirante Domingos Jorge Velho, diversas comunidades indígenas foram sendo extinguidas, fazendo com que os sobreviventes buscassem resistir junto aos fazendeiros da localidade, formando assim a antiga Barra do Poti, hoje chamada de bairro Poti Velho.

No Brasil, o campo religioso congrega diversas manifestações religiosas, que passam entre expressões culturais indígenas, africanas, kardecistas, católicas, protestantes, judaicas e da “nova era” (PRANDI, 1996). Dados do censo de 2000 e de 2010 indicam o Piauí como o estado brasileiro com maior número de católicos no país, cumprindo uma porcentagem de 91,4% e 85,08%, respectivamente segundo cada levantamento. Na mesma pesquisa de 2010, 0,49% das pessoas entrevistadas declararam serem adeptas do culto umbandistas (IBGE, 2010).

Tal cenário, mesmo que resgatado da história, ainda se faz pertinente na contemporaneidade, em razão de que, ainda nos empreendimentos habitacionais atuais, as expressões da religiosidade afro-teresinense continuam invisibilizadas. Frente a isto, é notável nos residenciais erigidos pelo poder e a partir de políticas públicas de habitação, nos planos estadual e federal, a reserva de estabelecimentos para fins religiosos, especialmente cultos protestantes evangélicos (CARMO, 2017). A construção de um imaginário predominantemente católico na cidade de Teresina reverbera no lugar deixado às religiões de matrizes afro-indígenas, refletida inclusive no número de produções científicas acerca dos impactos da ancestralidade africana e seu universo religioso na construção da paisagem urbana e cultural das cidades brasileiras.

Para agregar à discussão em desenvolvimento e auxiliar no entendimento da relevância das práticas de terreiros na região Norte da capital piauiense, aqui se insere trecho da fala do pai Flávio de Ogum, chefe de terreiro e sacerdote da umbanda e candomblé em Teresina, para Carmo (2017, p.109): “a quantidade de igrejas [católicas] não chega aos pés do número de terreiros. A diferença é que as igrejas estão nas avenidas e os terreiros no fundo dos quintais”. O argumento apresentado lança novo olhar sobre o ideário popular de hegemonia dos templos de fé católica na cidade.

Tecendo paralelos com as práticas de fé cristã supracitadas, ao se facear o processo de remoção compulsória acometido por algumas comunidades tradicionais de terreiros na segunda fase do Programa Lagoas do Norte, percebe-se uma dimensão mais grave à medida que se reconhece a relação de intimidade estabelecida com o espaço geográfico onde se assentam terreiros, diferentemente dos centros protestantes. Moradores das áreas contempladas no plano de intervenção do programa apontam o projeto de revitalização das lagoas do Norte como o responsável pela desapropriação do território e pela ameaça de remoção de cerca de 15 mil pessoas da região⁷.

⁷ CENTRO DE DEFESA FERREIRA DE SOUSA. Carta à prof. ^a Raquel Rolnik. Teresina, 2019. Disponível em: <http://www.labcidade.fau.usp.br/wp-content/uploads/2019/11/carta-Raquel-Rolnik.pdf>. Acesso em 30 Jul 2024.

Para conclusão da argumentação levantada e apresentação das reflexões acerca do Programa Lagoas do Norte e o impacto legado aos povos de terreiros da zona norte de Teresina, seguem incorporadas abaixo as tabelas quantitativas 01 e 02, de estabelecimentos de espaços de consagração da fé afro-teresinense:

	Casas de afro-religião na zona urbana teresinense	Casas de afro-religião na zona rural teresinense	Número total de Casas de culto afro-religiosas em Teresina
Quantidade	223	21	244
%	(91,4%)	(8,6%)	(100%)

Tabela 01⁸ – Quantidade de comunidades de Terreiro de Teresina em zona urbana e rural, também indicado por porcentagem. Fonte: elaborado pelo autor com base nos dados apresentados por Lima, 2014 (apud CARMO, 2017).

A tabela acima foi elaborada a partir de informações oferecidas pelo mapeamento das comunidades de terreiros em Teresina, apresentado à comunidade científica no ano de 2014 com a publicação do livro “Fiéis da Ancestralidade”. Idealizado pelo professor Solimar Lima, o livro entregou os números obtidos em parceria com o governo Estadual, representado pela Secretaria de Assistência Social (SASC), e a Coordenadoria dos Direitos Humanos e da Juventude, durante os anos de 2008 e 2009 enquanto parte do projeto Terreiros do Brasil, desenvolvido pela Secretaria de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). Ao período, foram contabilizadas 244 comunidades de terreiro na cidade de Teresina. Desse número, 223 unidades estavam assentadas em área citadina, apontando o caráter urbano dos cultos de matrizes africanas em Teresina (LIMA, 2014 apud CARMO, 2017).

A tabela 02, ao caracterizar as práticas de terreiro afro-teresinenses, explicita o predomínio do culto umbandista na capital piauiense. Acrescenta-se ao dado apresentado a figura 02, a seguir:

⁸ Vale ressaltar que, devido as inevitáveis limitações de mapeamento, já na publicação desses primeiros quantitativos, as casas de culto afro-religioso em Teresina não puderam ser abarcadas em sua totalidade. Carmo (2017) apresenta a informação de que, à época, as comunidades de terreiro teresinenses, unidas ao poder público municipal, traçavam as diretrizes de um novo mapeamento dos terreiros da cidade. Considerando o tempo que decorreu entre a coleta de informações e a publicação da pesquisa tomada de referência, tanto os adeptos da fé de terreiro, quantos pesquisadores e pesquisadoras do tema, consideravam os valores como superados.

	Casas de fé umbandista		Casas de fé candomblecista		
Caracterização do culto	Umbanda	Umbanda e Quimbanda	Candomblé	Candomblé e Umbanda	Candomblé e Quimbanda
Quantidade	216	16	6	5	1
Total	232			12	

Tabela 02 – Caracterização das práticas do culto das comunidades de Terreiro teresinenses. Elaborado pelo autor com base nos dados apresentados por Carmo (2017), cuja referência indicada é Lima, S. O. (2014).

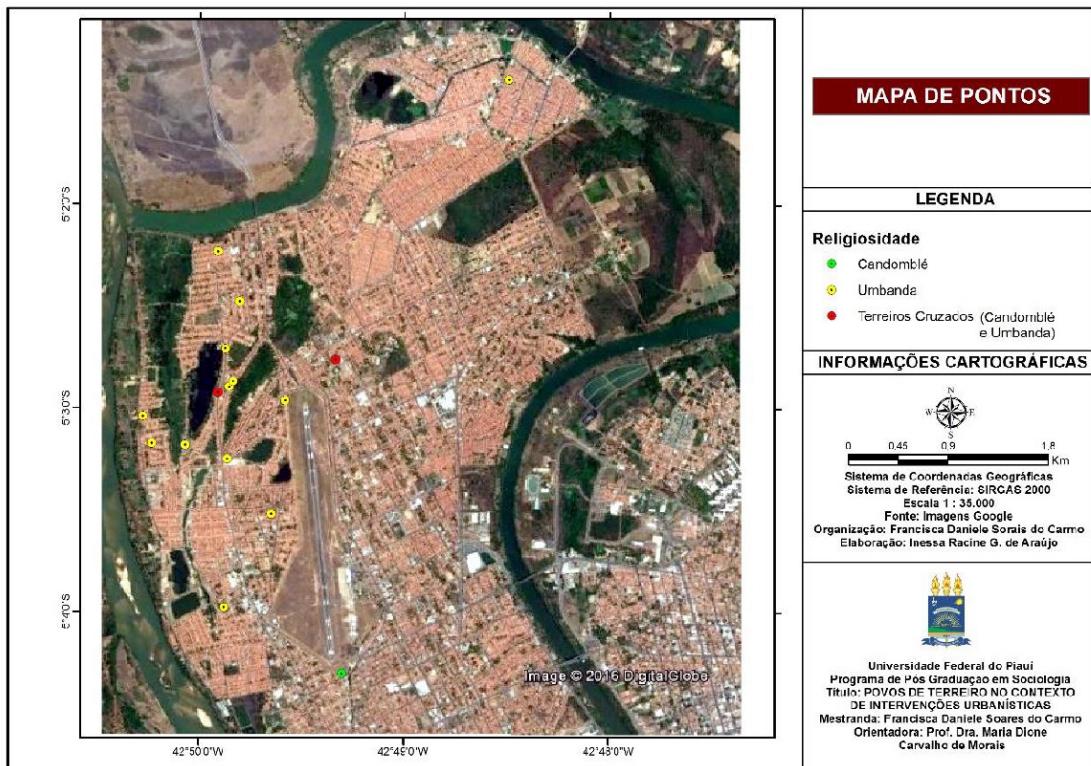


Figura 02 – Mapa etnográfico de terreiros localizados na região das Lagoas do Norte quanto a sua caracterização religiosa. Fonte: Elaborado por Inessa Raciane G. Araújo, abril de 2017.

6. Povos tradicionais e o Programa Lagoas do Norte

Silva (2023, p. 123 apud RIBEIRO, 2020) coloca: “a terra é historicamente essencial nas relações não apenas econômicas, mas também sociais”. No Brasil, durante o período anterior às reformas urbanas, a população de cor era condicionada a ocupar as margens das cidades, reforçando o discurso de periferização e segregação socioespacial cultuado pelos grupos dominantes. Ainda assim, no decurso da territorialização dessas franjas precarizadas e vulneráveis, a organização civil das classes

subalternas ia compondo espaços de resistência às investidas do Estado. Nesse sentido, faz-se mister a assimilação dos processos de planejamento urbano subversivos, ou seja, aqueles produzidos por grupos insurgentes que, via de regra, se opõem ao planejamento do Estado formal, buscando livrar-se dos sistemas de dominação e opressão comuns ao método oficial e universalista (SANDERCOCK, 1998).

“As religiões de matrizes africanas são, marcadamente, religiões territoriais” (CARMO, 2017, p.105). Ao propor estudos históricos, antropológicos e urbanísticos da religiosidade de origem africana, em especial acerca do estabelecimento de territorialidades exercidas pelos consagradores da fé negra, o espaço urbano ganha aspecto simbólico notável ao concentrar inúmeros centros umbandistas e candomblecistas, assim configurando um local, por excelência, de culto da afro-religião (CARMO, 2017).

Também a respeito do simbolismo que a terra adquire nas práticas da afro-religião, seu significado é exposto dentro da própria comunicação ritualística. Ao sugerir expressões como “plantar terreiro” e fazer “assentamento”, as comunidades aludem às suas formas de apropriação do espaço, transformando-o em lugar, agregando significado afetivo e metafísico ao campo material (CARNEIRO, 2011). Além disso, ao edificar um terreiro em zona urbana, celebrar publicamente sua fé e/ou cumprir com obrigações de sua espiritualidade, aqueles e aquelas adeptos da religiosidade afrodescendente acionam diálogos profundos com o seu entorno, também espelhando na terra suas ritualísticas e sua imagem (CARMO, 2017).

Os povos de terreiros fazem da urbe um espaço social de religiosidade. Todavia, frente à literatura desenvolvida outrora nesta pesquisa, é evidente que o uso e a apropriação urbana por esses grupos étnico-religiosos faceiam dissensos na assimilação do território. Uma vez que, ao comportar realidades, ideias e vivências tão distintas, à cidade é natural que, ao passo que configure um espaço de comunhão de pessoas, também compreenda um território de conflitos e disputas.

Como referido anteriormente, a zona norte de Teresina concentra número grande de centros dedicados ao culto afro-religioso. Carmo (2017) abre discussão para as possíveis condicionantes que fizeram da região um dos principais polos de reunião desses espaços, ao ponderar que:

é provável que as condições físico/geográficas da região, além do processo de ocupação/povoamento e urbanização de Teresina, aliadas à especulação imobiliária na cidade, tenham

favorecido, no decorrer dos anos, o surgimento de templos religiosos nesta parte da cidade [...] O fato de ser banhada por rios e de ter/manter em seu território mananciais d'água e algumas reservas naturais, com a presença de áreas verdes, principalmente acompanhando o leito dos rios e lagoas na região, margeando-os, deve ter contribuído também para fomentar a fundação de casas de terreiros e/ou incentivar o deslocamento de Povos de Terreiro para essa região, sobretudo fugindo da perseguição policial e “empurrados” no processo de expansão da urbanização da cidade. (CARMO, 2017, p.166 -167).

As estratégias de desterritorialização promovidas legalmente em programa municipais de modernização da capital nas áreas de assentamento de terreiros se inicia em tempos idos, mas soma também na atualidade – sobretudo a partir do ano de 2008 – intervenções urbanísticas graves (CARMO e COELHO, 2014), e aqui será aberto espaço para desenvolvimento acerca do PLN⁹ e sua incidência nos territórios sociais das comunidades de terreiros ao Norte de Teresina.

1. Lagoas do Norte para quem?¹⁰: o caso Praça dos Orixás

O Programa Lagoas do Norte, enquanto parte do Programa de Empréstimo Municipal Brasil – Umbrella APL, é uma parceria que pressupõe a solução, em médio e longo prazo, de obstáculos urbanísticos que acometem o norte de Teresina, sendo eles de natureza habitacional, social, cultural, econômica, ambiental, estrutural e sanitária. O programa, executado pela Prefeitura Municipal de Teresina, é composto por três componentes básicos – I. Modernização da Gestão Municipal, II. Requalificação Urbana e Ambiental, III. Desenvolvimento Econômico e Social – e recebe suporte financeiro do Banco Mundial, tendo como objeto de investimento 13 bairros¹¹ da zona norte da capital, os formadores da grande região denominada de Lagoas do Norte (TERESINA, 2008).

⁹ Ajustificativa de salvaguarda do patrimônio ambiental descrita pelo PLN, e que fundamenta parte dos reassentamentos involuntários na região, dizia respeito aos avanços das moradias sobre as Áreas de Preservação Permanente (APP), nesse caso as margens de 9 lagoas existentes na ZN de Teresina, afetadas há décadas pela ação antrópica e descarte inadequado do sistema de tratamento de esgoto. Além disso, alguns imóveis a serem removidos, conforme Marco de Reassentamento Involuntário de Famílias (2014), deveriam abrir espaço para obras de reabilitação dos sistemas de macrodrenagem, além de intervenções para requalificação urbana e melhoria do sistema viário.

¹⁰ Grupo de articulação comunitária criado em defesa da permanência no território, que fizeram o movimento “Lagoas do Norte Pra Quem?” visando impedir a efetivação do reassentamento involuntário promovido pelo Programa Lagoas do Norte que previa a remoção de cerca de 15 mil pessoas durante todo o Programa.

¹¹ Segundo Teresina (2014), os 13 bairros foram divididos em quatro áreas de intervenção e agrupados com referência às bacias hidrográficas regionais: Área 1, “Canal do Pe. Eduardo” (bairros Acarape, Matadouro, Parque Alvorada e São Joaquim); Área 2, “Lagoas dos Oleiros – São Joaquim” (bairros Nova Brasília, Poti Velho, Mafrense e Olarias); Área 3, “Alto Alegre – Aeroporto” (bairros Alto Alegre, Itaperu e Aeroporto), e Área 4, “São Francisco e Mocambinho” (bairros São Francisco e Mocambinho).

Devido às ações de reordenamento urbano nas áreas entendidas como de “preservação”¹², o corpo do programa resguarda a ocorrência de reassentamentos involuntários e remoção compulsória de comunidades, devido à programática que relaciona a implantação de obras de melhoramento urbano e salvaguarda do patrimônio ambiental. Também a esse respeito, na segunda fase de intervenção do Programa Lagoas do Norte (II), o programa recebeu do Banco Mundial a classificação de Categoria Ambiental A1 (TERESINA, 2014).

A nova categorização implicou o cumprimento de requisitos estabelecidos pelo Banco Mundial, sendo assim, algumas políticas operacionais e de proteção foram acionadas, citam-se: 1. Avaliação Ambiental; 2. Habitats Naturais; 3. Reassentamento Involuntário; 4. Recursos Físico-Naturais (Proteção ao Patrimônio Cultural) e 5. Segurança de Barragens. Além disso as diretrizes legais e institucionais padrões à execução de empreendimentos urbanos de grande escala, como este (TERESINA, 2008; 2014).

À época, enquanto empreendimento de âmbito cultural e parte das ações contempladas pelo Programa Lagoas do Norte, a gestão pública municipal anunciava algumas intervenções que representariam marcos simbólicos importantes ao resguardo da cultura religiosa afrodescendente¹³ da região, além da proteção dos saberes culturais tradicionais da prática oleira e – conforme colocado por documento a respeito do programa – outras “atividades correlatas”, de natureza artesanal, ainda que não especificadas. Nesse contexto surge a proposta da polêmica “Praça dos Orixás” (figuras 03 e 04), um espaço definido pelo programa como local de representatividade religiosa das práticas de terreiros da região e um exemplo das intervenções que concebem a dimensão cultural proposta pelo projeto.

¹² O reconhecimento dessas áreas enquanto espaços de preservação ambiental parte da gestão pública municipal.

¹³ Nesse contexto, o programa referia-se aos cultos da Umbanda e do Candomblé.



Figura 03 – Vista aérea com indicação da Praça dos Orixás, erguida na Rua Jardim Borrallo, no bairro São Joaquim, às margens do Canal Padre Eduardo, que conecta os bairros São Joaquim, Matadouro e Olarias. Fonte: Elaborado pelo autor a partir de imagem obtida no programa Google Earth Pro (2024).



Figura 04 – Praça dos Orixás com enfoque nas estatuetas dos orixás dispostas sobre a água da lagoa, somam-se às estatuetas mais 5 representações de entidades e linhas de trabalho da Umbanda/Candomblé dispostos em terra. Fonte: Acervo do autor, 2024.

A Praça dos Orixás, no panorama cultural de espaços públicos teresinenses, tem como marcador as estatuetas representativas dos Orixás. Seguindo disposição atual ilustrada na figura 04, elas representam, sob o espelho d'água (da esquerda para a direita): Oxóssi, orixá das matas; Omulu (escultura faltante), orixá da cura e da enfermidade; Nanã, orixá primeira, da terra úmida e lamacenta; Oxum, orixá das águas



Figura 05 – Destaque para placa de identificação da estatueta de Ogum, orixá da guerra, que junto à estátua de Exú marcam a proteção da “entrada” da praça. Fonte: Acervo do autor, 2024.



Figura 06 – Destaque para placa de identificação da estatueta de Exú, orixá dos caminhos, que junto à estátua de Ogum marcam a proteção da “entrada” da praça. Fonte: Acervo do autor, 2024.

doces; Iemanjá, orixá dos mares e oceanos; Oxalá, orixá da criação; Iansã, orixá dos ventos e tempestades; e Xangô, orixá dos trovões e pedreiras. As esculturas dos orixás Ogum e Exú, em terra, marcam o acesso principal da praça (figuras 05 e 06). Além deles e dispostos segundo os três vértices de um triângulo, a representação da tríade da Umbanda: um casal de Pretos-Velhos, pai João e mãe Maria; um casal de Erês, Cosme e Damião; e um casal de caboclos, representados pelo caboclo das Sete Encruzilhadas e cabocla Jurema.

O processo de concepção da praça não foi linear. O primeiro produto, antes mais inclinado às *diretrizes candomblecistas* segundo reconheceu a arquiteta Karine Tito¹⁴, profissional à frente do projeto, passou por modificações de modo a tecer maior diálogo com o culto da umbanda, maioria nas práticas afro-religiosas da região Norte da cidade, conforme desenvolvido outrora neste artigo.

Realizada a primeira apresentação à comunidade em novembro de 2015, o desenho do produto passou por deliberações e readequações em cooperação com

¹⁴ Salienta-se que, diferente do veiculado por representantes da PMT à época do projeto, a arquiteta responsável pelo empreendimento não possuía qualquer formação profissional que se costurasse às religiões de matrizes afro-indígenas, apenas simpatizando com algumas expressões umbandistas e candomblecistas (CARMO, 2017).

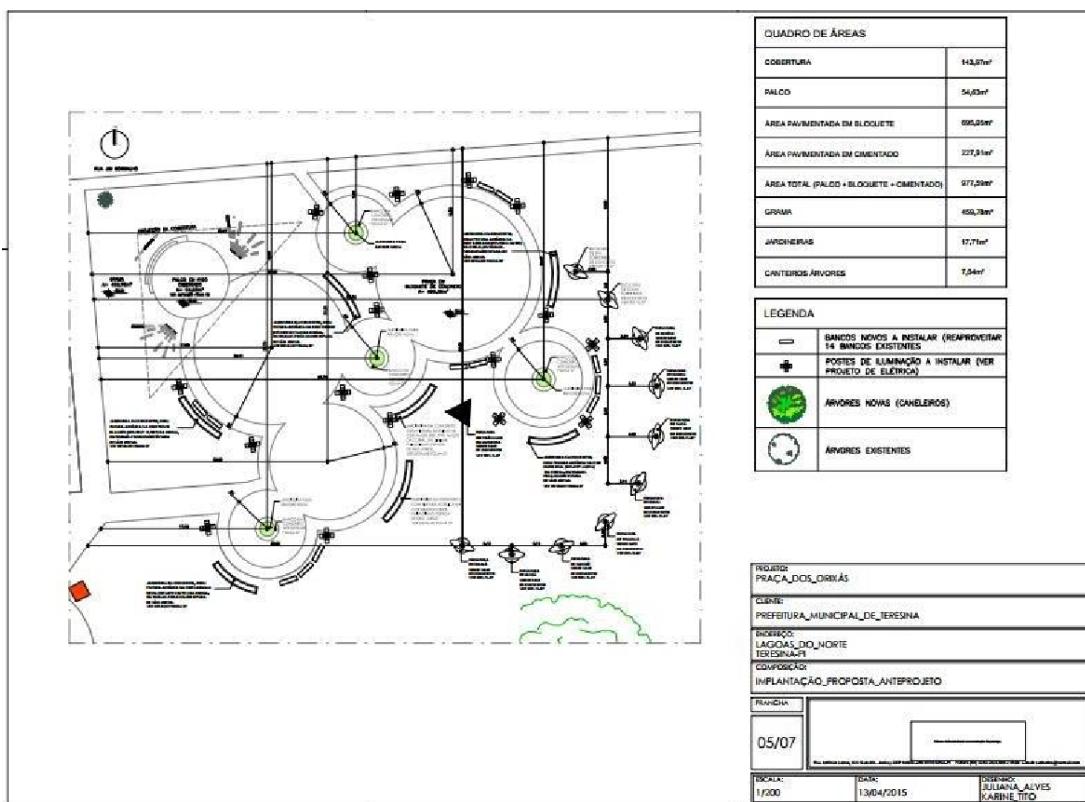


Figura 07 – Prancha executiva do projeto da Praça dos Orixás. Fonte: PMT, 2016.

comunidades de terreiros da região. As modificações, em síntese, estiveram relacionadas ao acréscimo e locação das esculturas dos orixás, antes dispostas de maneira “aleatória” pelo perímetro da praça. O produto final (figura 07), ainda à título de projeto executivo, foi selado em abril de 2016 através de reunião pública realizada no prédio da administração do Parque Linear Lagoas do Norte, localizado no bairro Matadouro, com as alterações demandadas pelas famílias de santo que participaram do processo de planejamento do equipamento (CARMO, 2017).

Assim sendo, a decisão final da Praça dos Orixás perfez um total de dez estátuas¹⁵ produzidas em aço, alusivas às divindades, dispostas em semicírculo como referência ao xirê¹⁶ dos orixás, ora em água, ora em terra, seguindo o fundamento e imagética de cada entidade. As representações deveriam seguir a ordem: Exu, Ogum, Oxóssi e Omulu em terra; Nanã, Oxum e Iemanjá sob o espelho d’água; Xangô; Iansã e Oxalá em terra.

Somando às representações em chão firme, também seis estátuas de entidades de incorporação e de trabalho foram agregadas ao projeto final: o casal de Pretos-Ve-

¹⁵ Estátuas confeccionadas pelo artista plástico Luiz Pereira da Silva.

¹⁶ Vocábulo em iorubá que designa a cerimônia onde os orixás dançam em grande roda. Mais comum no candomblé, o termo é empregado para chamar o círculo onde dançam filhos e filhas de santo. Na umbanda corresponde à gira.

Ihos, o de Erês e o de Caboclos. O acréscimo cumpria com solicitação levantada pelos povos de terreiros que requeriam maiores referências do culto umbandista. Além disso, na paginação do piso onde se instalariam os casais de entidades, um triângulo deveria ser marcado em representação à tríade da Umbanda. Ainda em 2016, durante reunião, pais e mães de santo definiram adicionar, frente ao palco que existe no plano da praça, a figura de um ponto riscado com o símbolo de Salomão.

Nas áreas contempladas pelo Programa Lagoas do Norte, os centros de culto afro-religioso localizavam-se, em sua maioria, no eixo composto pelos bairros São Joaquim (07 casas), Mafrense (06 casas), Parque Alvorada (04 casas) e Nova Brasília (03 casas). A esse valor somam-se terreiros assentados nos bairros Poti Velho, Vila São Francisco, Mocambinho, Matadouro, Itaperu e Aeroporto¹⁷ (CARMO, 2017).

A Praça dos Orixás, nesse contexto de desapropriação e reassentamento elaborado, pode até se fazer parecer uma homenagem justa a essas religiões, sendo ainda a terceira praça brasileira e a segunda nordestina a produzir referência tão importante à cultura negra ancestral¹⁸. Todavia, dado o contexto truculento das remoções involuntárias das comunidades e significativa resistência popular à ameaça territorial estabelecida pelo programa, a ação intervencionista é questionada.

Conforme citado e reiterado anteriormente neste trabalho, as expressões culturais de base afro-brasileira não somente se relacionam profundamente com os marcos físicos-geográficos do local onde se desenvolvem, antes também se estabelecem a partir de aspectos que beneficiam suas práticas. Assim, ao desapropriar comunidades e realocar pessoas, o Programa Lagoas do Norte altera a paisagem urbana e enfraquece espaços “geossimbólicos”, ao passo que mitiga práticas, saberes e formas de viver locais, comprometendo manifestações identitárias do local (CARMO, 2017).

¹⁷ Os números e identificação das casas de cultos afro-religiosos nas áreas de alcance do PLN aqui indicados, em suma, foram obtidos em pesquisa de campo e buscas independentes desenvolvidas e publicadas na dissertação de mestrado “POVOS DE TERREIRO NO CONTEXTO DE INTERVENÇÕES URBANÍSTICAS (Territórios sociais de religiosidades de matrizes africanas na zona Norte de Teresina-PI e o Programa Lagoas do Norte – PLN)” defendido por Francisca Daniele Soares do Carmo no ano de 2017 e tomado como uma das principais referências nesta pesquisa, ao discorrer sobre os povos de terreiros e a produção de cidade.

¹⁸ As outras homenagens à fé afro-religiosa materializadas enquanto produto arquitetônico-urbano-paisagístico citadas são o Dique do Tororó, ponto turístico em Salvador -BA, e a Praça dos Orixás, de Brasília - DF, considerada um dos cartões postais da cidade. Tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), o Dique do Tororó resguarda oito esculturas de orixás flutuando no espelho d’água. Assinadas pelo artista plástico Tatti Moreno, elas representam Oxum, Ogum, Oxóssi, Xangô, Oxalá, Iemanjá, Nanã e Iansã.

Já a Praça dos Orixás, em Brasília, é detentora de 16 estátuas representativas dos orixás, cuja autoria também pertence ao artista plástico baiano Tatti Moreno. Nela encontram-se Exu, Oxalá, Ogum, Oxóssi, Oxum, Oxumaré, Xangô, Iansã, Iemanjá, Nanã, Omolu, Logunedé, Obá, Ossain, Yewá e Ibeji.

É de referir que, acionada pelo PLN II em cumprimento com a política de salvaguarda descrita pelo Banco Mundial, a Praça dos Orixás configurou parte das “intervenções físicas e culturais” do projeto, sendo esta elencada no componente 3 do programa, que se refere ao “Desenvolvimento Econômico e Social nas Lagoas do Norte”.

A supressão cultural acarretada pelas interferências do programa já era reconhecida pelos próprios gestores. Em declaração pública, um representante do Comitê Lagoas do Norte revelou o registro, ainda na primeira fase do programa, de uma “perda da identidade cultural da região Norte da cidade”, sendo expressa, consoante Carmo (2017, p.209), “na remoção de barracões de grupos de Bumba Meu Boi, e na possibilidade de algumas comunidades de terreiro, em virtude das obras do programa, serem removidas/desapropriadas.” Assim, considerando a amplitude do projeto e o grande números de templos afro-religiosos na região, o Comitê conferiu pertinência às estratégias de “resgate” ¹⁹ da cultura regional, uma vez que, ao incidir sobre a paisagem cultural da cidade, seriam nas comunidades locais e na população teresinense que os ônus do programa recairiam.

Entretanto, o projeto da praça apresentou dissensão desde sua gênese, com um dos pontos de conflito no que referiu a própria disposição das estátuas em homenagem aos orixás cultuados nas religiões de matrizes africanas, sendo repensados os posicionamentos diversas vezes até a elaboração do produto final que, ainda assim, não denotou consenso entre alguns adeptos da fé. Essencialmente devido a forma como o projeto foi concebido, desenvolvido e apresentado aos Povos de Terreiros de Teresina, a praça dos orixás evidenciou:

no mínimo, o controle e o não reconhecimento do Estado da autonomia religiosa, cultural e territorial de Povos de Terreiros. Ao tentar instituir espaços públicos como locais de memória e celebração de religiosidades de matrizes africanas e indígenas, traços da herança colonial que lembram relações de poder e lugares de determinadas raças e classes sociais no Brasil emergem nos modelos de gestão pública. O racismo, a violência e a intolerância étnico-religiosa, muitas vezes “mascarados” em discursos de “empoderamento” e de “participação social”, continuam a fazer parte da cultura política do país, estando presentes na formulação de políticas públicas (CARMO, 2017, p.237).

¹⁹ O termo “resgate”, utilizado pelo Comitê Lagoas do Norte, pode sugerir uma visão fixa da cultura, ignorando sua natureza dinâmica e adaptável. Para Sahlins (1997), esse “pessimismo sentimental” obscurece a capacidade da cultura de se reinventar ao integrar novas influências, ainda que preservando sua essência. Assim, ao contrário de resgatar ou conservar, ele propõe que é necessário compreender e valorizar o modo como as identidades culturais evoluem e se transformam ao longo do tempo, incorporando novos elementos de maneira significativa.

Ocasionalmente referida como “Praça dos Marginalizados”, o projeto ficou reconhecido entre as comunidades de terreiro da região como apenas uma construção compensatória ao processo de desterritorialização promovido com o Programa Lagoas do Norte II e ao abandono do Estado àqueles que consagram a fé afro-religiosa em Teresina (CARMO, 2017).

Em conclusão, a Praça dos Orixás materializou o tratamento dado às expressões culturais “subversivas” pelos gestores municipais. Posto que os povos de fé de base tradicional só foram enxergados quando seus espaços foram adentrados e retirados, faz parecer quase impossível planejar a construção de um espaço para usufruto da sociedade que congrega a afro-religiosidade apartado das investidas do Estado e seus mecanismos de desapropriação territorial e remoção involuntária. Assim, é nos levantes insurgentes que ressoam o bradar de um povo que se relaciona profundamente com as tradições e costumes ancestrais, de vínculo profundo com o solo e com o meio ambiente - categoricamente pela prática religiosa da natureza animista e deificada.

7. Considerações finais: o Tempo é a casa que cresce, sem fim nem começo

O artigo desenvolvido trata do universo multifatorial que compreende a cidade, aqui trabalhado a partir da concepção dos territórios sociais das comunidades de terreiros da zona Norte de Teresina, segundo a imagética sagrada afro-religiosa. O trabalho apresenta, respaldado em literaturas sobre o tema, dados a respeito da trajetória das comunidades de terreiros na cidade, resguardada a relativa escassez de produções científicas acerca dos reflexos da herança africana e sua mundividência, a partir da abordagem religiosa, na conformação da paisagem urbana e cultural das cidades brasileiras, além da alteração dos fatos na produção da “história oficial”.

Nesse sentido, o desenvolvimento deste material principia com um ensaio acerca da dimensão da memória coletiva enquanto ferramenta de organização social, no trabalho de manutenção cultural através da perpetuação da história, cultura, tradição e elementos de afirmação identitária de um povo. É sugerido um olhar crítico ao se revisar as formas de documentação da história, materializada nas construções e na organização espacial de um lugar, sugerindo reflexões sobre o passado e o presente. Ao passo que foi sendo influenciada por grupos dominantes, a construção do imaginário

popular segundo os estereótipos e o demérito às contribuições de grupos de baixa representatividade sócio-política serviu como instrumento de controle e domínio intelectual de um grupo sobre outro. E se o espaço urbano e o tecido social contemporâneos refletem as dinâmicas sociais e raciais estabelecidas no decurso da história, é crucial considerar a partir de que mãos os registros históricos foram produzidos.

O território social, mais do que um simples suporte físico aos assentamentos humanos, é produto das interações sociais ali estabelecidas, manipulado segundo os desafios e necessidades das comunidades que o habitam, relacionado às subjetividades e relações de poder e de pertencimento. À vista disso, nesse segundo momento, propondo um novo olhar para as leituras espaciais envolvidas nas etapas de construção da urbe, estruturou-se um referencial teórico-bibliográfico acerca dos fenômenos envolvidos no processo de concepção das cidades, entre as fricções e concordâncias instituídas – sobretudo no que tange os elementos que se costuram à assimilação territorial por um grupo social de práticas culturais marcantes e identitárias – e um estudo com foco na conformação da paisagem urbana a partir da sacralização de determinados espaços. Foram compreendidas as contribuições das comunidades negras diáspóricas e a manipulação do cenário das cidades segundo a imagética sagrada de suas religiões, produzidas na imagem dos quilombos e terreiros.

Nessa ocasião, abrindo caminho para a aproximação ao objeto de estudo primordial, inicia-se uma fundamentação histórica relativa ao estabelecimento da afro-religiosidade em Teresina, especialmente na zona Norte, com atenção para as tentativas de marginalização histórica da religião e as estratégias de resistência e disseminação desenvolvidas pelos consagradores dessa fé. O assentamento dos terreiros de umbanda e de candomblé, para além do contexto de apagamento e perseguição, lançam efeito aos estudos acerca da compreensão das entidades divinizadas em egrégoras afro-religiosas e a apropriação dos territórios sociais dos terreiros, sugerindo a ocupação das zonas ribeirinhas e vegetadas da cidade como método de continuidade da herança africana e de preservação das tradições no culto à natureza deificada.

Ainda refletindo sobre urbanização com base nos elementos e referências a serem considerados quando do desenvolvimento de planos e estratégias socioterritoriais que contemplem as comunidades de terreiros, são produzidas análises das políticas habitacionais lideradas pela COHAB-PI entre as décadas de 1960 e 1980, na construção de conjuntos residenciais nas periferias da cidade com espaços

reservados à edificação de centros religiosos cristãos. Tratando de legislação urbana e diretrizes de expansão e melhoramento da cidade, o Programa Lagoas do Norte é apresentado, evidenciando os efeitos do projeto sobre territórios sociais de comunidades afro-religiosas na zona Norte de Teresina. Dividido em três componentes principais – modernização da gestão municipal, requalificação urbana e ambiental, e desenvolvimento econômico e social – o programa, ao sugerir ações de reordenamento urbano nas “zonas de preservação”, promoveu reassentamentos involuntários e remoções compulsórias de comunidades, incidindo diretamente em terreiros e famílias de santo dos bairros contemplados nas ações programáticas do plano.

Nesse contexto, surge a Praça dos Orixás, erguida no bairro São Joaquim como homenagem aos impactos do PLN sob locais de significação cultural. Enxergada como uma obra compensatória aos povos de terreiros da região, também insuficiente frente às desapropriações e inevitável perda cultural, esse marco arquitetônico-urbano-paisagístico instiga ponderações a respeito da maneira como políticas públicas incidem em territórios sociais. Com esse intuito, pautou-se as consequências dos recursos de desterritorialização e (re)territorialização dos espaços e povos de religiões de matrizes afro-indígenas, atendendo aos significados que os seus consagradores e as suas consagradoras atribuem às operações do programa e ressaltando o controle estatal sobre a autonomia cultural das comunidades religiosas afro-teresinenses, revelando traços do racismo estrutural, da violência e da intolerância étnico-religiosa contra grupos subalternos.

Referências

BARBOSA, Wilson do Nascimento. DaNbandla à Umbanda: Transformações na cultura afro-brasileira. *Sankofa (São Paulo)*, v. 1, n. 1, p. 7-19, 2008.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuições a uma sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

O Candomblé da Bahia: rito Nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

CARMO, Francisca Daniele Soares. *Povos de terreiro no contexto de intervenções urbanísticas: Territórios sociais de religiosidade de matrizes africanas na zona norte*

de Teresina-PI. 2017. 317f. 2017. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Curso de Programa de Pós-graduação em Sociologia, Centro de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2017. Recuperado em 22 abril, 2019, de <http://repositorio.ufpi.br/xmlui/handle/123456789/1178>.

COELHO, Sâmia Suyanne. *Programa Lagoas do Norte de Teresina-Piauí: uma análise do processo de remoção e reassentamento de famílias.* 2014. 151f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Serviço Social). Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2014.

CARNEIRO, Leonardo Oliveira. O. Territorialidades Afro-Brasileiras no Rio de Janeiro: considerações sobre o Candomblé e a Umbanda. *Revista de Geografia-PPGEO*, v. 1, n. 1, 2011.

CENTRO DE DEFESA FERREIRA DE SOUSA. *"Lagoas do Norte pra quem?"*. 2019. Disponível em: <http://www.labcidade.fau.usp.br/wp-content/uploads/2019/11/carta-Raquel-Rolnik.pdf>. Acesso em: 30 Jul 2024.

CHAVES, Joaquim. *Obras Completas*. Teresina: Fundação Cultural Monsenhor Chaves, 1998.

CORRÊA, Roberto Lobato. *O Espaço Urbano*. 3ª Ed. São Paulo: Editora Ática S.A. 1995.

COSGROVE, Denis; DANIELS, Stephen (Ed.). *The iconography of landscape: essays on the symbolic representation, design and use of past environments*. Cambridge University Press, 1988.

FAÇANHA, Antônio Cardoso. *A evolução urbana de Teresina: agentes, processos e formas espaciais da cidade*. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1998.

FERRETTI, Mundicarmo. Pajelança e cultos afro brasileiros em terreiros maranhenses. *Revista Pós Ciências Sociais*, v. 8, n. 16, p. 91-106, jul./dez. de 2011. Disponível em: <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/692>. Acesso em: 30 out. 2020.

Terecô, a linha do Codó. In: PRANDI, Reginaldo (org). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011. p. 59-73.

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

GOLDMAN, Marcio. A relação afroindígena. *Cadernos de Campo (São Paulo-1991)*, v. 23, n. 23, p. 213-222, 2014.

- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo das religiões do Brasil em 2000*. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br>. Acesso em: 25 Jul. 2024.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo das religiões do Brasil em 2010*. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br>. Acesso em: 25 Jul. 2024.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo Brasileiro de 2022*. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Acesso em: 25 Mai. 2024.
- JENSEN, Tina Gudrun. *Discurso sobre as religiões afro-brasileiras: da desafricanização para a reafricanização*. Revista de Estudos da Religião, 1 (2001): 1-21.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Tradução Bernardo Leitão [et. al.]. 4^a ed. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 1996 (Coleção Repertórios).
- LIMA, A. J. *Favela Cohebe: Uma história de Luta por habitação Popular*. 2. ed. Teresina: EDUFPI; Recife: Bagaço, 2010.
- LIMA, Solimar de Oliveira (Org.) *Fiéis da ancestralidade: comunidades de terreiros de Teresina*. Teresina: EDUFPI, 2014. 104p.
- LITTLE, Paul. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Série Antropologia 322. Universidade de Brasília, 2002.
- PACHECO JÚNIOR, José Mário, MEDEIROS, Valério de. *Territórios Negros Brasileiros: O urbanismo de matriz africana em Codó (MA)*. In: 8º Conferência da Rede Lusófona de Morfologia Urbana - PNUM 2019 Forma Urbana e Natureza, 2019, Maringá. PNUM 2019: anais. Maringá: UEM, 2019. v. 1. p. 1002-1019.
- PERRY, Keisha-Khan. Espaço urbano e memória coletiva: o conhecimento de mulheres negras em lutas políticas. In: Santos, Renato Emerson dos (Org.) *Questões urbanas e racismo*. Rio de Janeiro: DP et Alli & Associação Brasileira de Pesquisadores Negros, 2012.
- PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. *Horizontes antropológicos*, v. 4, p. 151-167, 1998.
- RESENDE, Luciana Lelis. *A Relação entre o Sagrado e o Profano na Paisagem Urbana: a Igreja Católica e a Umbanda como agentes atuantes na paisagem urbana*. Dissertação (Mestrado em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável). Escola de Arquitetura, UFMG. 2015.
- SAHLINS, Marshall. 1997. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção". *Maná* 3(1): 41-73 e (2): 103-150.

SANDERCOCK, Leonie. Introduction: Framing Insurgent Historiographies for Planning. In: *Making the Invisible Visible A Multicultural Planning History*. Los Angeles: University of California Press, 1998.

SANTOS, Milton. *A Natureza do espaço*. 4.ed. São Paulo: Edusp, 2006. 259 p.
(Coleção Milton Santos)

SILVA, Camila C. Relações espaciais e raciais no passado e no presente: Algumas reflexões. *Revista Thésis*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p. 131-144, dez. 2023.

SOUZA, Ariany Maria Farias de. *SANTOS MARGINALIZADOS: espaços e significados dos terreiros de Umbanda no processo de urbanização de Teresina na década de 1970*. Orientador: Regina Weber. 2021. 188 f. Tese (Doutorado em história) - Universidade federal do Rio Grande do Sul, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí, Programa de Pós Graduação em História, Porto Alegre, 2021. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/240003?show=full>.

Acesso em: 25 Jul 2024

Encantados em memórias: As histórias de seu Milito do Caruaru em Mosqueiro, Belém-PA.

*Enchanted in memories: The stories of
Mr. Milito from Caruaru in Mosqueiro, Belém-PA.*

Renato Vieira de Souza

Doutor em Antropologia Social e professor na Semec-Pará

Resumo

As narrativas bucólicas sobre a Ilha de Mosqueiro em Belém constituem traço importante da cultura paraense por se tratar de reduto turístico muito frequentado nas férias escolares. Restava mergulhar em relatos de experiências míticas. Levando-se em conta as relações entre saberes e acreditares locais, procuramos discutir aspectos do mundo dos encantados a partir do olhar nativo, tendo a memória como filtro das dimensões estudadas em lugares historicamente determinados (SARRAF-PACHECO, 2009a). Assim, foi necessário conhecer a vida de quem incorporou o ambiente nativo intensamente como seu Humberto Carvalho de Araújo (falecido em 2023), popularmente conhecido em sua comunidade como “seu Milito”. Descendente dos pioneiros do “sítio do Caruaru” localizado no interior da ilha, os depoimentos concedidos pelo interlocutor são ferramentas de compreensão que nos levam a discutir importantes aspectos dos encantados. A narrativa de memórias, segundo Verena Alberti, não é o único método investigativo, mas demonstra ser um dos mais importantes na entrevista de História oral com a qual trabalhamos (ALBERTI, 2005, p.170).

Palavras-chave: encantados; não-humanos; Caruaru; Ilha de Mosqueiro.

Abstract

The bucolic narratives about Mosqueiro Island in Belem constitute an important feature of Pará culture as it is a popular tourist destination during school holidays season. All that was

left was to delve into reports of mythical experiences. Taking into account the relationships between local knowledge and beliefs, we seek to discuss aspects of the world of the enchanted from a native perspective, using memory as a filter for the dimensions studied in historically determined places (SARRAF-PACHECO, 2009a). Therefore, it was necessary to know the life of someone who intensely incorporated the native environment, such as Humberto Carvalho de Araújo (dead in 2023), popularly known in his community as "seu Milito". A descendant of the pioneers of the "Sítio do Caruaru" located in the interior of the island, the statements given by the interlocutor are tools of understanding that lead us to discuss important aspects of the enchanted people. The narrative of memories, according to Verena Alberti, is not the only investigative method, but it proves to be one of the most important in the oral history interview with which we work (ALBERTI, 2005, p.170).

Keywords: encantados; não-humanos; Caruaru; Ilha de Mosqueiro.

Introdução

A Ilha de Mosqueiro é dotada de diferentes nuances, sendo que as narrativas míticas, apesar de constituírem vivencias bastante antigas entre seus nativos, nunca foram objeto de investigação. Um dos motivos está, provavelmente, nos processos de apagamento das memórias e heranças de seus ancestrais nativos em nome da implementação de traços de modernidade conduzidos pela hegemonia branca. Afortunadamente, a história dos povos da Amazônia vem sendo recontada e o universo de experiências com seres da floresta, humanos ou não-humanos, constitui uma categoria importante dentro da cosmologia dos povos tradicionais.

Contudo, nessa abordagem cabe um esclarecimento: quando nos reportamos ao sobrenatural, nos referimos a experiências do campo mítico, não-humano e que têm legitimidade, mediante os depoimentos de seu Milito (de quem falaremos adiante) e de outras pesquisas como na Amazônia Bragantina, identificadas por Jerônimo Silva (2014). Por outro lado, o sobrenatural se caracteriza como fenômenos alheios ao mundo do concreto, apresentado por Eduardo Galvão como um sinônimo de encantado ou "uma força mágica atribuída aos seres; humanos, animais, objetos podem ficar encantados por influência" (GALVÃO, 1955, p.101). O sobrenatural não se restringe ao local, sendo largamente amparado nas narrativas, constituindo experiência ontológica humana, presente desde a ancestralidade europeia e oriental, passando pelo continente africano e permeando as culturas ameríndias. Desta forma, posso me referir a 'encantados' e 'sobrenatural' como termos correlatos e obtidos no interior das memórias nativas.

Junto a essa percepção, surge uma provocação: é importante que a epistemologia dos saberes trazidos à tona pela Antropologia Social tenha acesso a outros ramos do conhecimento além das ciências sociais. Assim, acentua-se a hipótese de que disciplinas voltadas a investigações e aplicações do turismo local, ecologia, geografia, ciências naturais e engenharias, por não carregarem em seu mote a dimensão da experiência mítico-religiosa, como é o caso da antropologia, acabam limitando-se a poetizar, mantendo a dimensão dos encantados no domínio da inventividade, em algumas situações, subestimando a realidade. Sendo assim, a configuração do presente artigo busca desconstruir resistências, alicerçado pontes entre o saber acadêmico e o empírico, fundamentando-se em memórias e processos de reivindicação política em busca da valorização de suas experiências.

A riqueza dos depoimentos

Durante os últimos anos de pesquisa tivemos contato com narrativas fantásticas como a(s) cobra(s) que habita(m) as diversas porções da ilha e seres da floresta que surgem e desaparecem misteriosamente. Cruzando essas falas com pesquisas sediadas em etnografias relacionadas a disciplinas arqueológicas que investigam a cultura material, é que se tornou factível a visualização da perspectiva dos encantados, algo que parecia, à princípio, infrutífero, devido a reservas dos sujeitos em expor suas experiências e assim, associar sua família e seus vínculos a algum estigma de "bruxos" ou "feiticeiros", um fator de desagregação social, notado em situações específicas (EVANS-PRITCHARD, 2005).

Foi com a contribuição de falas externas à comunidade do Caruaru como a de Claudionor Wanzeller (2017, 2021), escritor domiciliado na ilha, e nossa insistência em ouvi-los que os resultados surgiram. Não só haviam experiências com dimensões míticas e sobrenaturais que elas não caberiam em um texto menor, sendo necessário que desenvolvêssemos o estudo aprofundado de suas histórias na interface humano/não-humano, ampliando e complexificando sentidos das trajetórias históricas e socioculturais das populações que constituem a Ilha de Mosqueiro.

Nesse itinerário, o uso do termo "encantados" tem sido bastante útil e servirá na continuidade deste artigo. Quando me refiro ao termo, tomo a descrição de Raymundo Maués (1994) que menciona "seres invisíveis" capazes de possuir corpos humanos em rituais de cura, conduzidos por um xamã ou pajé, daí a importância da

categoria “pajelança” de larga utilização na cosmologia amazônica (LOUREIRO 1995; GAMA 2004; GOMES 2013; SILVA 2014). O autor afirma que embora se possa estabelecer uma homologia entre santos católicos e “encantados” da pajelança, é necessário, sempre enfatizar as diferenças e esclarecer a caracterização do que são encantados:

Enquanto os santos se caracterizam por suas numerosas estampas e imagens (ou “semelhanças” deixadas por Deus na terra, segundo os informantes), os “encantados” não são representados de nenhuma forma, sendo também, normalmente, invisíveis a nossos olhos. Não obstante, assim como se acredita que os santos se manifestam às vezes diante das pessoas, em aparições a devotos privilegiados, o mesmo se diz que fazem os “encantados”, só que de forma bem mais frequente e de modo bastante variado. Essa crença, em parte, é responsável pela variedade de denominações que recebem. Distinguem-se, entre eles, os “encantados” “do fundo” e “da mata”, conforme o lugar onde habitam: o fundo dos rios ou a floresta (MAUÉS, 1994, p.75).

Os “encantados-do-fundo” mencionados acima, são designados como “bichos-do-fundo”, “oiaras” ou “caruanas”. A denominação “bicho-do-fundo” surge com o conhecimento de que os “encantados” podem se manifestar sob a forma de diferentes animais aquáticos, que vivem “no fundo” dos rios, como peixes, cobras, botos, arraias etc. Se apresentam como “oiaras” na forma humana, geralmente nas zonas mangue ou alagados, à margem dos rios e igarapés. Já os “caruanas” que incorporam nos pajés nas sessões xamanísticas, surgem como entidades benéficas, com a finalidade de curar. Os encantados se caracterizam também pelo poder de fazer o mal, judiando das pessoas. Assim é válida a utilização de certos cuidados como adotar “atitudes respeitosas no momento em que se passa pelos locais onde costumam manifestar-se, assim como quando se está assistindo ao trabalho de um pajé.” (Ibid, 1994, p.76)

Outros estudos anteriores mencionam a importância do respeito aos encantados como forma de proteção e boa relação com os seres da mata e do fundo dos rios. Eduardo Galvão faz distinção entre os encantados do bem e os do mal, citando a mediação de “pajés e curadores” (GALVÃO, 1955, p.92). Entretanto, se essa dimensão não aparece nitidamente nas pesquisas levantadas e se o campo do mítico-religioso é difícil de ser narrado pelos atores sociais, limitando-se a um espaço hermético, de complicado acesso, de que forma se dá o processo de desagregação social? E se há relação entre dimensões de feitiço e contrafeitiço, como se evidenciam as práticas xamânicas nos respectivos ambientes em questão? São demandas complexas e desafiadoras que tentaremos esclarecer.

Encantados do Caruaru

Perto da escola é uma cabeceira de igarapé chamada roça. Lá na nascente não podia ir fora de hora porque o menino saía de lá com um abacaxi de ouro na cabeça. Quem via esse menino saía correndo porque ele queria se desencantar passando o abacaxi de ouro para alguém e ninguém tinha coragem de pegar esse abacaxi. Isso é antigo, antes de ter escola, energia elétrica e parece que depois que a luz chegou, o lugar se desencantou
(ARAÚJO, Humberto, 2021).

A narrativa acima faz parte do acervo de memórias que Humberto Carvalho de Araújo (1934-2023), “seu Milito” como era conhecido na comunidade, testemunhou e contou aos filhos, inclusive a Leila do Socorro, sua filha, que nos afirma que ele costumava narrar essas memórias à noite em sua rede, antes de dormir. Ela e seus irmãos sentiam medo e se juntavam ao cômodo do pai em sua casa no Caruaru em um tempo em que ali ainda não havia energia elétrica e o contato com os encantados era mais comum (MAUÉS, 1994; LOUREIRO, 1995). Contudo, a suposta mudança com a chegada da eletricidade não se concretizou totalmente. É verdade que relatos de aparições têm se tornado raros, mas não se erradicaram totalmente da vida local.

Diferentemente do que se pode pensar não são as artesãs de varinhas, Inêz Garcia¹ (SOUZA, 2022) e Leila, que detém e são as mais proeminentes porta-vozes dos segredos míticos e narrativas do mundo invisível que se passam no Caruaru. Quem tinha essa prerrogativa era mesmo seu Milito (Figura 01). Em seus 89 anos vividos, carregou o conhecimento e a sabedoria de poucos homens sem nunca ter frequentado uma unidade de ensino formal. Viúvo desde 2012 ele também era o responsável por colher varinhas, plantas e ervas para serem vendidas no mercado da Vila (como é chamado o primeiro bairro da ilha) por sua filha, revelando nas conversas, a longa experiência no trabalho pesado desde os 6 anos de idade, bem como sua habilidade para perceber o tempo das frutas, víveres do mato e dos rios e os atributos medicinais das plantas. Entre as atividades exercidas estão: fazedor de farinha de mandioca, carpinteiro, pescador, lavrador, seringueiro, mateiro, caçador, vendedor, pedreiro e moveleiro.

¹ As narrativas de Inêz Garcia situam o Castanhal do Marí Marí como cenário de encantados do fundo e das florestas. As varinhas bordadas, por sua vez, são artesanatos decorados, típicos da ilha de Mosqueiro com forte simbolismo ancestral, produzidos por Leila e Inêz (SOUZA e SARRAF-PACHECO, 2013).



Figura 01 – Seu Milito.
Fonte: acervo do autor. Caruaru, ago. 2021.

Seu Milito era descendente direto de Raimundo Alexandrino Araújo, sócio de Manuel Bartholomeu Froes (1807-1907), que adquiriram as terras no final do século XIX como aparece em publicação de 1894 em “A Pátria Paraense”, jornal que circulava diariamente em Belém na época. O documento publicado é uma aprovação para a liberação da escritura de titularidade definitiva das terras concedida aos proprietários pouco tempo depois e disponível na associação dos moradores do Caruaru até hoje:

Autos de medição e demarcação de terras em Mary Mary, distrito de Mosqueiro pertencentes a Manoel Bartholomeu Froes e outros, foram aprovados pela Repartição de terras. Decorrido o prazo legal serão expedidos os de legitimação de conformidade com a lei 82 de 15 de setembro de 1892. (A PÁTRIA PARAENSE – diário noticioso, commercial e litterario. Ano I, nº 26, 27/07/1894).²

A indicação de “terras em Mary Mary” é uma referência ao rio que passa no limite leste do terreno por onde a equipe de técnicos da “Repartição de terras” chegava de barco para fazer as medições, visto que somente os bons conhecedores da região (no caso, índios e filhos de cabanos que não tinham boa relação com os portugueses) possuíam habilidade de adentrar pela porção oeste, onde os proprietários residiam nas poucas moradias existentes. Na figura 02 pode-se ter uma ideia da entrada pelo rio Marí distante do porto do Caruaru atual.

² Documento disponível em microfilme no acervo da hemeroteca do Centro Turístico e Cultural Tancredo Neves – CENTUR, Belém-PA.



Fonte: Google Mapas (sem escala). Acesso em 20/10/2021. Arte e edição: o autor.

Seu Milito recorda que seus pais falavam de índios e cabanos que viveram no lugar onde eles moraram, próximo ao trapiche, que antes era apenas uma ponte, mas não lembra se essa convivência entre cabanos e brancos era tranquila. Também houve um tempo em que franceses moraram por ali, e em seguida, uma família chegou pelo rio pedindo ajuda em um “barco a vela”, falando com sotaque nordestino, sugerindo que não eram da mesma região. Esses viajantes comoveram a mãe de seu Milito que deu abrigo à família que acabou ficando; os descendentes casaram com os Froes e se tornaram um problema para os Araújo, causando divisões. A verdade é que, como dito antes, a mãe de seu Humberto, chamada Maria Apolinária, esposa de Raimundo Alexandrino, era de ascendência indígena, conhecida como Chuítá por sua baixa estatura, e teria recebido no batismo o nome de santa, tendo direitos de herança no casamento com o herdeiro das terras.

Leila afirma que seu pai é neto de Frosina, a antiga dona das terras. Antes de falecer, Frosina chegou a ver seu Milito recém-nascido e cercado de cuidados pela família. Ele se referia a dona Frosina como “a velha” que nunca conheceu, mas que sempre ouviu falar muito, embora não recorra a uma etnia específica para justificar sua linhagem. Ao falar de suas origens étnicas seu Milito não se considerava negro, branco ou índio, mas sim “misturado”, indicando a diversidade de casamentos que norteou as relações sociais que constituem o sítio Caruaru.

Essa inserção do branco nas relações de parentesco (entre índios no caso) é observada por Marcela Stockler Souza (2017) nos Kisêdjê que ao se verem na condição de “misturados” procuram formas de se estabelecer como brancos na

sociedade dominada por estes. A intenção não seria de alcançar projeção social com a riqueza, e sim o respeito. No Caruaru é corriqueiro aceitar essa mistura, pois os avós (ao que tudo indica, brancos e índios) a conceberam nas relações, perpetuando estratégias de sobrevivência onde “casar com brancos é uma maneira de se fazerem poderosos num mundo constituído pela perspectiva destes” (SOUZA, 2017, p.209).

Embora esses vínculos entre etnias tenham sido importantes no passado, hoje restam memórias que não privilegiam herdeiros, mas relações simbólicas que sempre remetem ao mundo dos encantados. Ao falar da “velha” Frosina, seu Milito sustenta a grande influência que ela tinha no Caruaru. Outros moradores mais antigos afirmam que sua família tinha posses, e era um clã bastante unido. Devido a essa forte ligação geracional, se desenvolveu na comunidade um dito sobre “a seringueira encantada”, guardiã de um tesouro enterrado em um objeto semelhante a uma arca de vidro, localizada próximo ao porto (antes, apenas beirada de rio) do Caruaru conforme o próprio Milito aqui nos relata:

Tem lá um troço enterrado. Primeiro achei um negócio de cobre, tipo uma roda, depois cheguei no vidro, porque debaixo do vidro que diz que tem é ouro e dinheiro! Eu só comigo: “Aqui tem troço...está marcado para mim!” Eu não digo para ninguém porque eu achei lá...no que eu ia chegando no vidro meu pai mandou parar. “Olha que esse negócio vai te cortar!” E eu parei no negócio de vidro. Tinha uma medalha! Achei no tronco da seringueira e estava só eu ... aí eu vim com aquilo na cabeça. Quando foi de noite ele sonhou com a velha dona de lá. Era uma tapera velha. Ela disse “olha que tu foste empatar o menino de tirar o negócio... aquilo era para ele! Agora eu não dou mais para ninguém!” Então está lá no tronco da seringueira. Agora encheu de casa lá e só eu posso cavar e se eu fizer vai encher de gente, então eu não tiro nunca! ...eu tinha os meus 10 anos (ARAÚJO, Humberto, 2021).

Conforme a fala, o tesouro era um presente de Frosina para o neto, e esse episódio, se considerarmos que seu Milito teria 10 anos, ocorreu em 1944 quando só haviam 4 casas na vastidão da floresta próximo a “beirada” por onde hoje se acessa a comunidade pelo rio Caruaru (Figura 03). O que o interlocutor não revela nessa narrativa e que depois a filha Leila esclareceu, é que ele teve o mesmo sonho do tio, fato que lhe causou susto e receio de tentar desenterrar o objeto novamente. A seringueira é protagonista de eventos fantásticos narrados pelos moradores naquele lugar (Figura 04). Já foi um oratório e um repositório de promessas dos moradores da vizinhança. Também é onde surgem aparições de uma mulher branca, trajando um vestido branco longo, caminhando em seu entorno.



Figura 03 – A “beirada” ou porto de entrada

Fonte: Acervo do autor. Caruaru, ago. 2021



Figura 04 – A “seringueira encantada” ao centro da imagem

Fonte: Acervo do autor. Caruaru, ago. 2021

A mulher das aparições seria o “espírito de Frosina” que os religiosos católicos admitem ser uma figura de “Nossa Senhora”, pois “a velha” era “batizada na igreja” e a imagem nas aparições é sempre de uma jovem com trajes brancos representando a pureza. Quanto ao tesouro, não há quem ouse cavar para saber se é real. Há uma mistura de temor e respeito que congrega a todos os habitantes do sítio, desde os mais jovens até os mais velhos que ali vivem a poucos metros da árvore encantada.

A ligação de seu Milito com a floresta e sua forma nômade de viver, sempre em busca de lugares “mais sossegados e longe de muita gente”, segundo os filhos, era uma herança dos seus antepassados nativos. Nos últimos 19 anos ele viveu em uma parte distante da beirada, recolhido em uma casa de madeira que ele mesmo construiu, cercada pela floresta, propriedade que se tornou de Sebastião, o “Sabá”, filho primogênito.

Nas conversas com o interlocutor, a opção por viver longe da parte mais povoadas da comunidade (onde viveram seus antepassados, próximo à seringueira da Figura 04) se deve a outra situação: “tem gente má!”, diz ele, sendo esta frase sempre pronunciada com feição séria, ombros enrijecidos e olhar penetrante. Causa maior estranheza o fato de seu Milito sempre poupar palavras sobre o assunto,

limitando-se a dar a entender que não é bom estar próximo de pessoas daquele tipo. Mesmo a filha Leila, que ainda mora por lá, se ressentia de seu pai não gostar de passar mais que um dia em sua casa, recusando-se até mesmo, a ir visitá-la.

É fato que situações do tipo não são novas nos estudos de magia. Evans-Pritchard (2005), observando os Azande do Sudão, percebe que eles não gostam de viver próximos uns dos outros “em parte porque convém ter uma boa faixa de terra entre suas esposas e os possíveis amantes, em parte porque, quanto mais perto de um bruxo, maior o perigo.”. A vivência dos Azande suscitou o verbo “embruxar” que pode ser traduzido por “atirar” com arco e flecha ou com arma de fogo. De forma brusca “os adivinhos atiram (no) pedaços de osso nos outros adivinhos, de longe. Deve-se notar a analogia entre esses diferentes “atirar” a partir de um fator comum, a ato de fazer mal a distância.” (Ibid, 2005, p.44) A alusão a “atirar com flecha” seria uma designação dos antepassados e que se mantém na cosmologia nativa de seu Milito quando se refere a “ser flechado” por um humano ou não-humano.

Longe de pessoas que poderiam causar problemas, seu Milito preferia a tranquilidade do lar ao lado da floresta. Mas houve um tempo em que os filhos chegavam a ficar preocupados, pois seu Milito passava o dia na mata fechada, voltando quase a noite e indo de volta na madrugada, a pretexto de caçar. Nos últimos anos antes de seu falecimento já havia abandonado esse costume. Gostava de atividades como cuidar de uma pequena plantação de mandioca e assistir TV porque a idade começava a impor o sossego. Ele costumava dizer que “enquanto tiver mato não terá problema grave de saúde. As plantas têm o poder de cura que muitos médicos ainda não descobriram!”. Falava isso com o atributo dos anos de experiência. O tempo na floresta catando frutas, colhendo gravetos e os vegetais usados na produção de artesanatos lhe serviram muito. Mesmo depois de anos viúvo, ainda costumava tirar as espécies canela de vidro e tapiririca para fazer varas, dessa vez, para atender a filha Leila em sua atividade artesã da forma como fazia à esposa. Sobre a saúde em dia, seu Milito tinha o argumento de que nunca pegou “mal olhado” devido ao respeito que preza pela natureza:

Eu vou fazer 90 anos e vou dizer que nunca peguei mal olhado de igarapé porque eu antes chego na cabeceira e peço licença. E para entrar na mata peço para a mãe porque a mata tem mãe, tudo o que é mato tem mãe! Na gruta nunca peguei essas coisas também. Isso é que é uma alegria para mim. Agora tem gente que entra assim e fica doente e aí eu digo “vocês entram no mato e não se pegam com o velho lá de cima?” Eu quando deito me pego com o velho e não acontece nada. Ando tudo por aí (ARAÚJO, Humberto, 2021).

Nessa fala, seu Milito sustenta o que sempre falou conforme reza o saber de quem vive nessas paragens: tudo tem dono! As matas e rios têm mãe e apreciam o respeito; ele devia a isso nunca ter sido vítima do “mal olhado”. Os que não têm respeito adoecem ou então morrem apenas usando outras palavras. A “gruta” mencionada é referência a nascente de rio, também conhecida como “olho d’água” onde é perigoso comparecer fora de hora. As afirmações a donos de rios e matas constituem a cosmologia da região como registram outros autores (MAUÉS 1994; WAWZYNIAK 2004; VANZOLINI 2011; SILVA 2018). Seu Milito sentia orgulho do que acreditava e pressentia o perigo ao ver pessoas sem a mesma fé se arriscando na floresta. Em outra entrevista ele citara um sobrinho abusado que escapou da morte e outro que recebeu uma surra do encantado:

Tenho um sobrinho que começou a tirar madeira lá metendo serra, abusando, umas seis horas da noite. Quando escureceu ele foi morrendo de dor de cabeça para a Vila pensando que era um baque, mas que baque rapaz? Também foi remédio para ele! Outra vez foi outro sobrinho filho de uma que era muito mal. Ele apanhou lá sem saber de quem! (ARAÚJO, Humberto, 2021).

Segundo o narrador dos encantes, há certos horários em que não se deve fazer barulho, principalmente quando se trata de ter contato direto com a natureza como tomar banho de rio, roçar o mato ou cortar madeira da floresta ao meio dia e ao final da tarde quando o sol se põe. O sobrinho que usou serra é Edmilson, carpinteiro naval que aprendeu a respeitar a floresta desde então. Atitudes desrespeitosas “irritam a Oiara”, mãe das águas e provocam doenças no agressor. O relato se coaduna com fatos observados na experiência amazônica conforme cita Maués ao descrever os encantados da mata:

Os “encantados-da-mata” (“anhanga” e “curupira”) também provocam o “mau-olhado” e têm o poder de “mundiar” as pessoas, isto é, fazê-las perder-se na floresta. Isto acontece, sobretudo, no caso de caçadores que cometem abusos, matando persistentemente um só tipo de animal ou uma quantidade de caça superior às suas necessidades (MAUÉS, 1994, p.76).

Dessa forma, vivências que têm nos elementos da natureza os pontos de contato com os entes sobrenaturais, acabam operando contra o agressor, e relatos cosmológicos se coadunam nesse sentido. Isso ocorre no Caruaru onde, nos diálogos entre os mais experientes, é possível perceber um ambiente de contato com esses saberes, norteados pelas experiências com os entes da mata. Antes, a maior de todas as figuras míticas era a “cobra grande” que vive submersa no rio e que assume formas distintas em noites de lua cheia. Seu Milito afirmava que no passado era mais comum

ver a cobra do que hoje, porque, segundo ele “muita gente e muito barulho espanta a cobra”, mas contou que quando jovem, foi “mundiado” por ela:

Eu estava com 17 anos e a cobra ia me pegando! Eu era danado e disse “vou ali no mato caçar um tatú. Era umas 3h da tarde. Botei minha espingarda e quando vi a cobra não tive nem ação de atirar. Tinha uma tapera e eu só fazia rodar no mesmo lugar porque ela já tinha me mundiado e eu só fazia tupinicar. Eu vi um pau alto e pulei em cima dele e aí eu vi que ela estava estirada do outro lado na sombra. Aí quando ela começou a vir para o meu lado eu corri e cortei uma vara dizendo “se não me come eu vou te matar!” Quando ela botou o pescoço em cima do pau abrindo a boca eu dei umas três vezes nela que saiu rolando! Era uma jiboia enorme! Três dias depois meu padrinho ouviu de um bicho que morreu e foi lá em casa jogar baralho. Quando ele foi ver o bicho disse: “Quem foi o corajoso que matou essa cobra?” Então eu disse: “Fui eu!” (ARAÚJO, Humberto, 2021).

O interlocutor apresenta terminologias nativas conhecidas como *tupinicar*, que se refere a “dar voltas e ficar sem rumo no mato”, uma característica de alguém que está *mundiado*. Tapera, do tupi, é bem mais conhecido, referindo-se a uma clareira na floresta cercada de árvores com frutos. De acordo com a filha Leila, que passou pela mesma experiência, estar *mundiado* ou *tupinicar* é angustiante, pois, a presa do encantado não sabe o que fazer; a mente fica confusa e o medo a domina. Ela ouvia a voz das pessoas como se estivessem há cem metros de distância, quando na verdade, estavam a poucos metros dos outros, dando voltas em círculo. Nesse momento, o então jovem Milito, arredio e astuto, se apegou a fé, crendo que “se não fosse ele seria a cobra a morrer”. Para ele, a fé no que vai acontecer vale muito nessas horas, ajudando a formatar estratégias para vencer a ameaça, que além de demonstrar coragem diante de um animal grande, ajudou a entender que no campo do imponderável é preciso acreditar na superação. Na tradição mágica, a fé e o ceticismo andam juntas, sendo a fé um condicionante para que determinada predição funcione (EVANS-PRITCHARD, 2005, p.125).

Mesmo tendo fé e respeitando os limites impostos pela natureza, seu Milito afirmava que na maioria das vezes o melhor era mesmo correr da cobra, fugir do perigo. Ele disse que várias vezes tentou caçar tatús pensando ter encontrado a toca onde vivem, quando na verdade, não era. “O buraco é parecido, mas na verdade é casa de cobra sururiju”³, também conhecida como sururi (*eunectes murinus*). Esta, – embora já tenha capturado uma gigante – fica mais difícil enfrentar, principalmente se for na lama que margeia os rios. No relato, podem chegar aos 15 metros de comprimento e seu Milito nunca gostou de matar esses animais.

³ Correspondente a “cobra” no tupi antigo

No aprofundamento das conversas ele revelou que esse temor está ligado às suas experiências com humanos e não-humanos, ocupando o mesmo corpo que nem sempre é possível distinguir:

Aqui para o Castanhal tinha dois senhores que se transformam em cavalo, em aranha, em onça... quando moravam no Tucumandeuá, Marí Marí...bebiam muito. Eu trabalhava lá com meu compadre e uma vez um deles chegou lá e um disse: "rapaz, tu não vai parar de beber se não vais cair pelo caminho!" Ele disse: "Não, o meu cavalo está me esperando pelo caminho!" Virava bicho o péssimo! ... Tenho raiva de quem faz mal para os outros. Uns já acabaram com a minha família e tem uns que viram Matinta Perera e Lobisomem (ARAÚJO, Humberto, 2021).

Neste trecho do depoimento ele fala do “castanhal” que também é designação do Marí Marí. O ramal de acesso fica em frente à sua casa, mas o acontecido já teria muitos anos, quando o interlocutor trabalhava por empreitada, embarcando produtos da floresta e não havia luz elétrica nas comunidades. O poder de se transformar é atribuído ao “fado” que significa destino ou sinal de uma pessoa; “fadista”, masculino ou feminino, pode virar Matinta Perera ou lobisomem e daí se transformar em outros animais como descreve Maués:

A matinta perera pode transformar-se, à noite, em vários tipos de animais, como porcos, morcegos e aves, sendo capaz de voar: é vista como a mais perigosa feiticeira que existe. O lobisônio só se transforma em porco (não existem lobos na região) e é menos poderoso ou temido. Também é relativamente pouco referida a existência deste personagem, que parece não ter tanta importância nas crenças e representações locais (MAUÉS, 2005, p.267).

Seu Milito associava o poder de transformação a pessoas que criam rixas e são maliciosas como foi o caso de uma senhora que queria obriga-lo a namorar sua filha quando ele era jovem, vindo a adoecer e quase morrer⁴. Ele sempre se reservou de pessoas assim, pois, como diz, sua família “já sofreu muito” com a índole delas. Muitos desses entes encantados podem ser pessoas que fazem o mal e seu Milito não gosta de concorrer com eles, preferindo a distância sem revidar ataques. Devido a isso, sempre evitou matar certos animais quando sentia que “Pode ser gente no corpo do bicho!” Essa impressão não é diferente dos que atraem espíritos lendo o livro da magia de São Cipriano e receberam cordas (SILVA, 2014). Da mesma forma, seu Milito por ouvir detentores de dom e testemunhar pessoas que se metamorfoseiam em animais, preferia se manter isento de retaliação ou qualquer maldade contra encantados, sejam eles quem forem.

⁴ O depoimento completo onde narra ter sido alvo de uma feiticeira aos 17 anos ao ponto de quase morrer se não fosse a ajuda de um curador de Carananduba, bairro ao norte da ilha, consta na tese intitulada “Etnografia da Resistência: memórias das artes, saberes e encantarias de Mosqueiro-Pa” (SOUZA, 2022, p.30).

Outra situação revelada pelo veterano está na intenção dos que exploram recursos da floresta. Ele mesmo dizia que quando ia tirar leite de copaíba, preferia ir sozinho, pois, se fossem mais pessoas, não sairia leite nenhum porque “a mãe da mata não aprecia a ganância” e contou mais uma história com fundo pedagógico:

Chegou um senhor aqui e perguntou: “o senhor sabe onde tem copaíba? Vamos ver se tira um pouco!”

Então ele levou logo um garrafão de cinco litros e eu disse: “Aí com ganância não vai sair!” E eu furava a primeira, furava a segunda e nada! Ele perguntou “por que que elas estão secas assim?” Eu disse que que estão cheias no mês de maio. Então nós trancamos lá e deixamos para voltar tal dia tirar. Pois v看来 um abelhudo e destampou derramando todo o óleo e quando nós vimos estava tudo derramado no chão (ARAÚJO, Humberto, 2021).

A ganância ou ambição humana expõe o poder regulador dos entes da mata, e há pesquisas que relatam essa relação com pessoas como Wawzyniak (2004), que estudou aspectos cosmológicos nativos “engerados” no Instituto Brasileiro de Meio Ambiente – IBAMA de Santarém – Pa. Neste texto o autor afirma que é possível estabelecer contratos com a(o) dona(o) do mato que se apresenta em forma humana ou um híbrido de humano-animal falando como um humano. O visitante ambicioso “indica uma atitude de desrespeito aos princípios de reciprocidade, seja com os humanos, seja com os não humanos” (WAWZYNIAK, 2004, p.12). Nestas condições, abrem-se as possibilidades de punição ou ameaça quando o agressor não é imediatamente punido.

O trabalho de extração de óleo da copaíba tem técnica semelhante à extração do látex da seringueira. É preciso fazer uma sondagem, raspando o tronco da árvore. Se em alguns minutos não sair seiva é porque ela está seca. Foi o caso das primeiras tentativas que o veterano riscou, mas conseguiu êxito em outra, embora acreditasse que “a própria mãe” derramou ou “mundiou” alguém para derramar o óleo, pois quando ia sozinho, sempre dava tudo certo. Este seria o segredo quando se quer colher o que a mata produz. Mesmo em maio, o mês em que as copaibeiras estão cheias, não adianta ter a ganância de levar garrafão para tirar muito óleo; é necessário tirar aos poucos e para isso é indispensável ter a educação da floresta onde se impõe o “respeito à natureza” e seus domínios (ACOSTA, 2016, p.103).

As lições de respeito e proteção faziam parte da conduta desse homem, orgulhoso em dizer que reflorestou grande parte das áreas onde viveu. Há uma infinidade de plantas, frutas, ervas medicinais e árvores de grande porte, hoje adultas, plantadas por ele desde jovem. São muitas receitas à base de andiroba, copaíba, amapá,

boldo, mururé entre tantas outras que é difícil para indivíduos limitados à vida urbana assimilarem os feitos oriundos de um arcabouço de conhecimento. Mesmo em dias diferentes, a memória de seu Milito guardava com facilidade o que já ensinou antes e, quando novamente sentava para falar do que sabia, apresentava conhecimentos novos, revelando as riquezas da floresta, tal qual uma fonte que não cessava.

Em outro momento de partilha de suas experiências, seu Milito afirma ser homem de fé e que aprendeu desde criança a ser bom. Isso não o impediu de sofrer alguma “praga rogada” ou uma doença que surge naturalmente como resultado da ação do tempo sobre o corpo. Lembra da esposa falecida, que começou a ver canais evangélicos na TV e o convidava a assistir com ela. Depois de seu falecimento em 2012, ele mesmo continuou assistindo às programações religiosas. É assim que cita uma cura recebida:

Eu estava só e comecei a ver o pastor falar na TV. Ele disse que quem tivesse doença poderia ficar curado com a oração colocando um copo d’água em cima da TV e bebendo depois. Eu orei e bebi. Depois passei água nas juntas e em tudo onde doía que eu não aguentava mais. Foi um santo remédio! Nunca mais até hoje! As dores sumiram de vez (ARAÚJO, Humberto, 2021).

Seu Milito se referia a um de vários programas exibidos à noite, onde pastores evangélicos fazem a “oração da cura”. O interlocutor passou a acreditar e seguir essa fé desde então, como forma de se proteger das maldades dos vivos e mortos. Se “a cura” veio para desfazer um mal impetrado, seu Milito não sabe dizer, mas também não descarta que seja possível, pois sempre há aqueles que se opõem e têm inveja, até mesmo de sua saúde. O que seu Milito descreveu se aproxima do que alguns autores referem-se como “contrafeitiço” (EVANS-PRITCHARD, 2005; SILVA, 2014), algo que pode ser feito por uma(um) pajé ou pastor, neste último caso, é o que tem se tornado mais recorrente com o advento das religiões neopentecostais/pós-pentecostais.

Os processos ritualísticos dessas curas, via canais de TV, ainda são pouco catalogados na pesquisa científica. Embora não se refira especificamente a esse fato, um dos trabalhos que pode trazer uma discussão importante é o de Samuel Campos (2018) em pesquisa com pastores da Igreja Universal Do Reino De Deus – IURD. Nela o autor destaca que a figura do sacerdote, dotado de carisma e persuasão, tende a ser o elemento principal nos rituais de cura, classificado como “um tipo de xamã” com o uso de técnicas, geralmente baseadas em passagens dos evangelhos cristãos. O pastor,

...É um especialista em controlar os espíritos maus que causam doenças e, ao mesmo tempo ele é o homem de Deus que está cheio e é possuído pelo Espírito Santo, tendo o poder de realizar curas. Mas ele nunca pode ficar possesso pelos espíritos maus (CAMPOS, 2018, p.137).

Após a “oração de cura”, realizada no templo, o fiel é atendido pelo pastor, em cima do altar (ou palco das pregações), numa cadeira, sendo esse atendimento aberto a todos os participantes, porém, condicionado à livre escolha do fiel. Em todos os casos, o pastor recomenda a necessidade da pessoa continuar frequentando às reuniões constantemente como parte do tratamento, “perseverando na fé, a fim de manter sua cura” (Ibid, 2018, p.138). No caso de seu Milito, não foi lhe imposta obrigação após a cura (ou imprecação, no caso de não seguir a igreja doando ofertas, por exemplo). Apenas, continuou ouvindo as pregações e seguindo a religião, mesmo sem comparecer ao templo como geralmente se faz.

Campos utiliza a terminologia “pós-pentecostalismo xamânico” ao invés de neopentecostalismo, visto que há fortes divergências doutrinárias, separando totalmente o novo movimento, inviabilizando o uso do termo “neopentecostal” que ainda guarda convergências entre eles. A separação entre pentecostais (representados por denominações como a “Assembleia de Deus” e “Deus é Amor”) e os pós-pentecostais (“Igreja Universal”, “Igreja Mundial”, “Internacional da Graça de Deus” entre outras) já teria mais de 40 anos, tempo em que as discordâncias doutrinárias só aumentaram⁵. Os rituais procedidos nos cultos dessas denominações, se enquadrariam nas categorias desenvolvidas no estudo da magia e pajelança, situadas no espectro amazônico, onde há inúmeras referências locais (GALVÃO, 1955; WAWZYNIAK, 2004; MAUÉS, 1994, 2005; SILVA, 2014, 2018, 2021). Entretanto, há uma escassez de trabalhos específicos sobre o “contrafeitiço pós-pentecostal” e a discussão dessas categorias, que parecem semelhantes às observadas no xamanismo indígena e africano, tornam-se difusas diante de processos constituídos de particularidades, tornando o uso das terminologias, muitas vezes, impreciso. Essa questão parece clara na experiência de seu Milito, onde a contrapartida naturalmente esperada, não se concretiza, e o efeito da cura se manteve por décadas.

⁵ “Pentecostal” ou “Pentecostes” vem do grego *pentēkostē*, que significa “quinquagésimo”. A origem dessa festa remonta a antiga tradição hebraica, chamada Shavuoth, que significa “Semanas”. Era uma celebração de agradecimento pela colheita realizada cinquenta dias após a páscoa judaica. O termo “pentecostal” aparece no livro de Atos dos Apóstolos, no Novo Testamento, onde os judeus celebravam o Shavuoth no dia em que os discípulos de Cristo receberam o dom do Espírito Santo. Os pentecostais surgiram nos Estados Unidos e vieram no início do século XX para o Brasil assumindo esse título por acreditarem receber o mesmo dom dos apóstolos. Os pós-pentecostais surgiram na década de 1970 como dissidência do movimento pentecostal. (Fonte: Bíblia Judaica Completa, 2010; “A vida da igreja primitiva”: John Drane, 1985).

A questão mítica certamente deve ser discutida, e aqui se propõe o aprofundamento dos temas relacionados a essas experiências. Olhando para seu Milito, podemos perceber que seu maior lamento talvez esteja nos posicionamentos sociais diante da temática ecológica. Essa noção torna-se explícita com o desprezo das novas gerações para com o trabalho duro, o replantio de espécies e a preservação das áreas de mata, algo que muitos de outras famílias do Caruaru não conseguiram assimilar e ensinar aos filhos. Neste aspecto, seu Milito se refere a um bloqueio na cadeia de transmissão do conhecimento, cujo produto direto é a insensibilidade e indiferença materializadas na relação com a natureza (ACOSTA, 2016); desta forma há prejuízos notados na esfera simbólica, pois os produtos da floresta, dentro de um tempo, não terão condições de serem transformados em cultura, algo que vem ocorrendo com o artesanato já há alguns anos em bairros mais populosos da ilha.

Encantaria como patrimônio

Na dimensão da sabedoria de tradições orais, abre-se discussão sobre a presença ou ausência do patrimônio, a necessidade ou não de preservá-lo, porém não se discute a sua existência. Esta é uma percepção alargada, discutida além da visão de patrimônio monumental histórico perpetuada na modernidade e que excluía as dimensões do saberes de matrizes indígenas e africanas. A questão é levantada por Joel da Silva e Fabiano Gontijo na acepção de “patrimônios do fundo na encantaria amazônica” (SILVA e GONTIJO, 2016). Trata-se de uma referência à existência de poderes mágicos em patrimônios imateriais construídos pelo encante em sociedades tradicionais e por elas propagadas. Os autores ainda destacam que:

Torna-se necessário repensar os significados do patrimônio imaterial relacionado com nova zona semântica do patrimônio cujos saberes orais destacam ideias e valores do modo de ser em contato com a natureza como forma de pensar a relação homem/natureza e criação de saberes nesse espaço sociocultural (Ibid, 2016, p.65).

Discutir patrimônios do fundo é importante para que se repense significados relacionados com o que chamam “nova semântica do patrimônio” ampliados na relação humano/não humano/natureza em seu espaço sociocultural. Este conhecimento, segundo Márcio Goldman, não se constitui em fatos isolados e muito menos de cronologias recentes. São heranças geracionais, potencializadas nas relações afroindígenas

que se construíram nas dinâmicas culturais ao longo do tempo (GOLDMAN, 2017). As narrativas de seu Milito ilustram bem o universo representativo das florestas e dos saberes nativos. Um dono de histórias e convededor de mitos, faz parte das características de um “sábio aconselhador” (VANZOLINI, 2011, p.45). Mas, da mesma forma como o artesanato não é o único que expressa saberes geracionais, atualizados em novos suportes e experiências, as memórias dos encantados de Mosqueiro também não se resumem às regiões de floresta onde estão localizados o castanhal do Marí Marí e o Caruaru. Há uma memória fundada nessas narrativas que coloca a ilha como um lugar de vivências, conforme podemos observar em vários depoimentos obtidos no decorrer do trabalho etnográfico, situados inclusive, em bairros da região urbana (SOUZA, 2022).

Conclusão

Ainda que hajam similaridades entre as experiências vividas na Ilha de Mosqueiro e outras localidades da região, ainda há longo caminho a ser percorrido para o uso de “religião dos encantados” como categoria adequada ao campo mítico amazônico e isso se deve às assimetrias contidas nas fronteiras de suas respectivas cosmologias. Percebemos que as categorias desvelam distinções de bem e mal, vivos e mortos, humanos e não-humanos, mundiados e corpos fechados (GALVÃO, 1955; MAUÉS, 1994, 2005; PRANDI, 2005; SILVA, 2014), em formas inteligíveis por meio de códigos cosmológicos, dos quais seu Milito e tantos outros são mediadores. O xamanismo é fonte de cura, mas também é linha de contato com donos, possuidores de rios, matas, animais e objetos, comunicáveis por mecanismos desconectados do domínio da razão epistemológica ocidental. Tangível à humanos, somente o respeito à morada dos encantados, onde a racionalidade ecológica, pautada na alteridade, é o parâmetro regulador das relações (WAWZYNIAK, 2004).

Diante de tantas descobertas, sem dúvida, a questão onde o peso da crítica se tornou mais forte, está para além da abordagem superficial das ciências naturais e sociais aplicadas, alheias às descobertas da antropologia que, ao menos, buscam amenizar a carga de estranhamento diante da experiência mítica. O fato é que a construção de uma investigação dos encantados urge por desvendar unidades semânticas nas falas dos sujeitos que são bem descritas em pesquisas de peso

(TRINDADE, Raída [2007] e VILLACORTA, Gisela [2011] para citar apenas duas), mas que não fornecem ferramentas hermenêuticas precisas na compreensão dos fenômenos, dando a sensação de que sempre faltam elementos mais adequados à realidade local investigada. O que se sabe é que os encantados transitam numa órbita de experiências distintas (SILVA, 2018), onde xamãs detentores do dom, têm acesso fluente, deixando o mundo acadêmico-científico distante, sem o êxito que deveria ou poderia resultar de suas tentativas de o absorver. A maioria dessas pessoas teve contato com entes invisíveis das matas e rios que percorrem trajetos distintos das convenções humanas e, em certas situações, totalmente incompreensíveis. Soma-se a essa acepção o embate histórico – muitas vezes, não assumido – com as vivências do que chamamos “contrafeitiço” (MAUÉS, 1994; EVANS-PRITCHARD, 2005; SILVA, 2014), que pela ausência de parâmetros mais precisos, usamos ao nos referirmos a fenômenos diversos e distintos, inclusive, para explicar fatos como a experiência xamânica de seu Milito diante de uma TV, assistindo um programa da igreja evangélica. O xamanismo pós-pentecostal (CAMPOS, 2018), introduz um neologismo na etnologia, que por se tratar de uma categoria recente, constitui um ambiente de imprecisões que a disciplina antropológica assume com pioneirismo investigativo.

Fatos como esses nos fazem refletir sobre a prática acadêmica, até mesmo nas disciplinas antropológicas. Hoje, vivemos um descompasso teórico (e provavelmente metodológico) quando imergimos nas formas de vida locais, sem êxito ao reproduzir ciência que responda ou descortine sua cosmologia de forma mais satisfatória (inclusive pela apreensão por parte dos nativos, de experiências religiosas pouco investigadas) onde o contato com seres sobrenaturais ou não-humanos, por tempos subestimados pela ciência, constitui um desafio.

O que se espera é que não estejamos vivendo à sombra de heranças nefastas da igreja medieval e do protestantismo, estigmatizando suas práticas de cura, sem avaliar que na modernidade, os fluxos culturais são contínuos e adjacentes, desarraigando o fenômeno da “guerra santa” em oposição à bruxaria (EVANS-PRITCHARD, 2005, p.28). Essa crítica faz menção ao fato de Milito e Leila, importantes sujeitos dessa investigação, serem seguidores da fé evangélica, onde o preceito maior (pelo menos no interior de suas vivências) é a proteção e o bem-estar próprio e não o ataque às matrizes africanas e ameríndias.

Além disso, a abertura a experiências religiosas diversificadas, tem produzido o fenômeno complexo da utilização ou intercruzamento de elementos historicamente “opostos” salvaguardando a herança mítica, o que, em tese, contraria os preceitos da fé cristã⁶. Sabe-se, porém, que as imprecisões conceituais e metodológicas têm uma vida útil relativa, e que a análise das dimensões que se orientam a partir das encantarias, bem como a própria dimensão dos encantados, podem sair do patamar descritivo para o experimental sem abandonar os preceitos lógicos que os orientam. O que fica claro aqui é o mesmo que Lévi-Strauss afirmou há um bom tempo: A chave da compreensão é a experiência lógica estruturante (LÉVI-TRAUSS, 1989) e esse saber, em nosso caso, é sediado nas falas dos sujeitos que dominam seus códigos. O mergulho produzido na pesquisa permitem desvendar tramas e dramas históricos da Ilha de Mosqueiro em fazeres nos mundos humanos e não-humanos. Esperamos assim, acrescentar aos estudos das culturas amazônicas e decompor visões superficiais sobre a história, materialidade e modos de vida dos nativos, frequentemente ignorados pelos projetos de modernidade e que, diferentemente do que se fez durante séculos, têm nesta discussão o seu protagonismo garantido.

⁶ O destaque desse argumento está na utilização de símbolos de rituais xamânicos nos cultos das igrejas pós-pentecostais (CAMPOS, 2018), na relação dos “convertidos” à fé evangélica com saberes indígenas e africanos entre outras utilizações que unem elementos diversos, manifestos nas experiências com não-humanos dos interlocutores (nota do autor).

Referências

- ACOSTA, Alberto. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária/Ed. Elefante, 2016.
- ALBERTI, Verena. "Histórias dentro da história". In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2005.
- BARBOSA, Pe. A. Lemos. *Pequeno Vocabulário Tupi-português*. Rio de Janeiro: São José, 1951.
- BÍBLIA JUDAICA COMPLETA: *O Tanakh [AT] e a B'rit Hadashah [NT]*. São Paulo: Ed. Vida, 2010.
- CAMPOS, Samuel M. *O Sacrifício Encantado: percepções, ritualidades e identidade na Igreja Universal do Reino de Deus*. Tese de Doutorado em Sociologia e Antropologia. PPGSA-UFPA, Belém, 2018. Disponível em: <https://ppgsa.propesp.ufpa.br/ARQUIVOS/teses/TESE%20nova%20Samuel%20Marques%20Campos%202018.pdf>. Acesso em: 22/3/2022.
- DRANE, John W. *A vida da igreja primitiva: um documentário ilustrado*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: Ed. Nacional (Coleção Brasiliiana), 1955. Disponível na biblioteca digital de obras raras da UFRJ. <http://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/56> Acesso em 10/06/2022.
- GAMA, Rosangela C. L. ANDRADE, Simei S. (orgs.). *Mosqueiro conta em prosa e verso o imaginário amazônico*. Belém: SEMEC/PMB, 2004.
- GOLDMAN, Márcio. "Contradiscursos afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem". *Revista de Antropologia da Universidade de São Carlos*. 9(2):11-28, 2017.
- GOMES, Jones da Silva. *Cidade da arte: uma poética de resistência nas margens de Abaetetuba-PA*. Tese de Doutorado em Sociologia. IFCH/PPGCS. UFPA, Belém, 2013. Disponível em: https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=403104. Acesso em 10/12/2021.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1989.
- LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Cultura amazônica: uma poética do imaginário*. Belém: Cejup, 1995.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. "Medicinas populares e 'pajelança cabocla' na Amazônia", In: ALVES, Paulo Cesar (org.). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Ed. FIOCRUZ, 1994.
- _____. "Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião". *Estudos Avançados*. 19(53): 259-274, 2005.
- PRANDI, Reginaldo. "Nas pegadas dos voduns: um terreiro de tambor de mina em São Paulo" In: MOURA, Carlos Eugênio M. (org.). *Somavô, o amanhã nunca termina*. São Paulo: Empório de Produção, 2005.
- SARRAF-PACHECO, Agenor. En El Corazón de La Amazonía: identidades, saberes e religiosidades no Regime das Águas Marajoaras. Tese de Doutorado em História Social. PUC, São Paulo, 2009a. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/13141>. Acesso em 20/7/2020.
- SARRAF-PACHECO, Agenor. História e literatura no regime das águas: práticas culturais afroindígenas na Amazônia marajoara. *Revista Amazônica*. 1(17): 406-441. 2009b.
- SARRAF-PACHECO, Agenor. SILVA, Jerônimo da Silva e. (orgs.). *Cartografia de Memórias: pesquisa em estudos culturais na Amazônia paraense*. Belém: IFPA, 2015.
- SAUTCHUCK, Carlos Emanuel. "Ciência e técnica". In: *Horizontes das Ciências no Brasil: antropologia*. São Paulo: ANPOCS, 2010.
- SILVA, Gerson Santos e. "Encantados da Amazônia: os espíritos da natureza", In: *Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: saberes e práticas científicas*. Rio de Janeiro, 2014.
- SILVA, Jerônimo da Silva e. Cartografia de afetos na encantaria: narrativas de Mestres da Amazônia Bragantina. Tese de Doutorado em Antropologia Social. IFCH-PPGA, UFPA, Belém, 2014.
- SILVA, Jerônimo da Silva e "Tarrafa, Anzol & Flecha: tecnologia xamânica de predação entre humanos e encantados no nordeste paraense". *Anthropológicas*. Ano 22, 29(1): 28-57, 2018.
- SILVA, Jerônimo da Silva e "A pandemia de Espíritos": notas cosmológicas sobre o encantado de boto e o novo coronavírus na Amazônia. *Amazônica Revista de Antropologia*. 13(2): 531-576, 2021.

SILVA, Joel Pantoja da. GONTIJO, Fabiano de Souza. "Patrimônios do fundo na encantaria Amazônica: entre cosmologias, memórias e identidades marajoaras". In *Muiraquitã*. UFAC, 4(1): 59-75, 2016.

SOUZA, Renato Vieira de. Varinhas, grafismo e identidade: cultura da memória e experiência estética no estuário marajoara. Dissertação de Mestrado em Artes. ICA-UFPA, Belém, 2012. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1c57rySruiCSTCvd2LgF3AR3L4Zs9c2Ka/view?usp=sharing>

SOUZA, Renato Vieira de, SARRAF-PACHECO, Agenor. "Grafismos em varinhas: memórias e estéticas afro-indígenas em margens amazônicas", In: *Boitatá*, Londrina, nº 15, p. 128-148, jan-jul, 2013.

SOUZA, Renato Vieira de. . Etnografia da Resistência: Memórias das Artes, Saberes e Encantarias de Mosqueiro – PA. Tese (Doutorado em Antropologia Social). PPGA/UFPA, Belém, 2022.

SOUZA, Renato Vieira de. . SARRAF-PACHECO, Agenor. "Da arte das varinhas às encantarias: memória e imaginário em Inéz Garcia na Ilha de Mosqueiro – PA", In: *A Amazônia e interdisciplinaridades: meio ambiente, história-cultural, economia e política* [e-book]. BANDEIRA, Arkley Marques. CARVALHO, Conceição de Maria Belfort de. CUTRIM, Kláutenys Dellene Guedes (org.). – São Luís: EDUFMA, 2023.

SOUZA, Marcela Stockler C. de. "Uma irritante duplicitade: breve nota sobre a contramestiçagem e os Kisêdjê". *Revista de Antropologia da UFSCar*. 9(2):201-212, 2017.

TRINDADE, Raída Renata R. "Aqui é cura de verdade": reflexões em torno da cura xamânica em São Caetano de Odivelas – PA". Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. IFCH-PPGCS. UFPA. Belém, 2007.

VANZOLINI, Marina. "Eleições na aldeia ou o Alto Xingú contra o Estado?" In: *Anuário Antropológico*. 36(01): 31-54, 2011.

VILLACORTA, Gisela Macambira. "Rosa Azul": um xamã na metrópole da Amazônia. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Belém: IFCH-PPGCS-UFPA, 2011.

VILLACORTA, Gisela Macambira. "O ofício de benzer como produção de conhecimento no município de Tracuateua – Pa – Amazônia – Brasil". *Nova Revista Amazônica* 9(1): 143-161, 2021.

WANZELLER. Claudionor dos Santos. *Ilha de Mosqueiro: histórias e tradições*. Belém: Remando contra a maré, 2017.

WANZELLER. Claudionor dos Santos. *Mosqueiro: lendas e mistérios*. Belém: Remando contra a maré, 2018.

WAWZYNIAK, João Valentin. "Curupira 'engerado' em IBAMA: apreensão de um órgão público federal em termos cosmológicos". *Teoria e Pesquisa*, 44(45): 5-18, 2004. Disponível em: <https://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/12608/10986>

Acervo em Microfilme da Biblioteca Pública Arthur Vianna:

A Pátria Paraense – diário noticioso, commercial e litterario. Ano 1, nº 26 de 27/7/1894, seção "Editaes", pg.1

A Pátria Paraense – diário noticioso, commercial e litterario. Ano 1, nº27 de 28/7/1894, seção "A pedidos", pg.2

Depoimentos orais

WANZELLER, Claudionor. Relatos sobre a Mosqueiro mítica – Depoimento 03. Entrevista concedida a SOUZA, Renato. Mosqueiro, março de 2022. Gravação de áudio em arquivo Wave, (16'22"). Sessões de entrevistas para tese de doutorado.

ARAÚJO, Humberto Carvalho de (seu Milito). Depoimento 04. Entrevista concedida a SOUZA, Renato. Caruaru-Mosqueiro, outubro de 2021. Gravação de áudio em arquivo Wave (22'23"). Sessões de entrevistas para tese de doutorado.

CUNHA, Leila do Socorro Araújo. Cultura do artesanato – Depoimento 06. Entrevista concedida a SOUZA, Renato. Caruaru-Mosqueiro, junho de 2021. Gravação de áudio em arquivo Wave (13'34"). Sessões de entrevistas para a tese de doutorado.

Uma árvore não faz a floresta: a noção de pessoa na antropologia das religiões de matriz africana no Brasil

*One single tree does not make the forest:
the notion of person in the anthropology of
African-based religions in Brazil*

Priscilla Mello

Doutoranda em Antropologia Social no Museu Nacional, UFRJ.

Resumo

A problemática do ser, da pessoa ou do indivíduo, jamais deixou de preocupar o Ocidente, entretanto, não se poderia afirmar que tal preocupação é central, ao menos não da mesma forma, para toda e qualquer sociedade. Ao mesmo tempo, se a compreensão varia dentre os povos, ela é ainda mais diversa entre os antropólogos. Buscando escapar a um olhar evolucionista e universalista, um “etnocentrismo transvestido de individualismo”, e de uma noção meramente relativista, que “pressupõe um referente fixo, absoluto, em torno do qual se processariam variações devidamente limitadas” (Goldman 1999a: 22), o presente ensaio investigará caminhos que se delinearam na antropologia das religiões de matriz africana sobre as noções de pessoa, percebendo que em diferentes contextos, de formas e intensidades diversas, aproximam-se de uma ontologia em que “o eu torna-se residual e múltiplo, desterritorializando todas as identidades precariamente constituídas numa multiplicidade de passagens” (Anjos 2008: 85), e ao mesmo tempo, de uma filosofia do existir em que “nada acontece dissociado de outro fato: Penso, sou a consequência do meio, Existo porque o outro existe” (Vallado apud Soares 2014: 146), em relação, multiplicidade e confluência.

Palavras-chave: antropologia; religiões de matriz africana; noção de pessoa

Abstract

The problem of being, of the person or of the individual, has never ceased to concern the West, however, it could not be said that such a concern is central, at least not in the same way, for each and every society. At the same time, if understanding varies among peoples, it is even more diverse among anthropologists. Seeking to escape an evolutionary and universalist look, an "ethnocentrism disguised as individualism", and a merely relativistic notion, which "presupposes a fixed, absolute referent, around which duly limited variations would take place" (Goldman 1999a: 22), This essay will investigate paths that have been outlined in the anthropology of religions of African origin regarding the notions of person, realizing that in different contexts, in different ways and intensities, they approach an ontology in which "the self becomes residual and multiple, deterritorializing all identities precariously constituted in a multiplicity of passages" (Anjos 2008: 85), and at the same time, of a philosophy of existence in which "nothing happens dissociated from another fact: I think, I am the consequence of the environment, I exist because the another exists" (Vallado apud Soares 2014: 146), in relation, multiplicity and confluence.

Keywords: anthropology; African-based religions; notion of person

Resumen

El problema del ser, de la persona o del individuo, nunca ha dejado de preocupar a Occidente, sin embargo, no se podría decir que tal preocupación sea central, al menos no de la misma manera, para todas y cada una de las sociedades. . Al mismo tiempo, si la comprensión varía entre los pueblos, es aún más diversa entre los antropólogos. Buscando escapar de una mirada evolucionista y universalista, de un "etnocentrismo disfrazado de individualismo" y de una noción meramente relativista, que "presupone un referente fijo, absoluto, alrededor del cual tendrían lugar variaciones debidamente limitadas" (Goldman 1999a: 22), este ensayo investigará caminos que se han trazado en la antropología de las religiones de origen africano respecto de las nociones de persona, advirtiendo que en diferentes contextos, de diferentes maneras e intensidades, se acercan a una ontología en la que "el yo se vuelve residual y múltiple, desterritorializando todas las identidades". precariamente constituidas en una multiplicidad de pasajes" (Anjos 2008: 85), y al mismo tiempo, de una filosofía de la existencia en la que "nada sucede disociado de otro hecho: pienso, soy consecuencia del entorno, existo porque el otro existe" (Vallado apud Soares 2014: 146), en relación, multiplicidad y confluencia.

Keywords: anthropology; African-based religions; notion of person.

Igi kan ki da gbo sé.

Uma árvore não faz a floresta¹

O completo, o verdadeiro omorixá (...) não se desliga do seu orixá. Nós não os completamos, o orixá é que nos completa, (...) com os elementos da natureza, com a seiva, o egé do euê, a força da folha, o ocutá, a pedra - a força e o peso da pedra -, o ar que respiramos, o omim, porque nós somos mais água do que eran, com tudo isso mais azeite de dendê, pimenta da costa, o mussum, orobô e obi, com oti, com atim, com tudo isso nos completamos². Com o canto dos pássaros, com o choro de uma criança ao nascer, com uma água caindo.

Mãe Beata de Iemanjá³

Introdução

Este ensaio buscará primeiramente realizar um breve estudo acerca da noção de pessoa enquanto categoria antropológica, uma vez que, ao se propor à investigação das diversas formas como os agrupamentos humanos entendem-se enquanto tal e se relacionam entre si, a antropologia não pôde se furtar de refletir e elaborar formulações acerca dessa categoria, assim como a de corpo. A etnologia ameríndia trouxe importantes contribuições a essa discussão, assim como os estudos africanistas e a antropologia das religiões de matriz africana no continente americano.

Diante disso, o ensaio buscará explorar o debate no âmbito da antropologia das religiões de matriz africana trazendo uma breve sistematização da trajetória deste campo de estudo no Brasil, e em seguida dar ênfase a alguns trabalhos etnográficos que trazem contribuições interessantes ao estudo proposto, buscando caminhos e contornos possíveis que vêm se delineado. Levo em conta a hipótese de análise de cada uma dessas religiões como transformações umas da outras, proposta presente em Bastide, e retomada por Goldman (2011: 417-418) e outros pesquisadores. Segundo Banaggia (2014: 64-68), “cada religião de matriz africana coloca em relevo determinadas características presentes nas outras de formas mais sutis, enquanto potências nem sempre atualizadas”, daí a proposta de aprofundamento do fazer

¹ Provérbio yorubá.

² Euê: saudação de Ossain, dono das folhas; Eran: carne; mussum: espécie de peixe; orobô e obi: nozes africanas imprescindíveis nos rituais; oti: cachaça; atim: folhas particulares de cada orixá e elementos mantenedores de axé.

³ Costa 2010: 85-86.

etnográfico permitindo que, ao se multiplicar versões das experiências vivenciadas, estas possam se iluminar mutuamente, onde não se trata de postular uma versão original, linha evolutiva, ou analisá-las como todos acabados em si mesmos. É nesse sentido que buscaremos desenvolver nosso percurso.

A noção de pessoa como categoria antropológica

Quem pode mesmo dizer que essa “categoria”, que todos aqui acreditamos estabelecida, será sempre reconhecida como tal? Ela só se formou para nós, entre nós.

Marcel Mauss

A questão da pessoa ou do indivíduo se apresenta como questão fundamental presente desde o início da disciplina antropológica, e, antes disso, no transcorrer da filosofia ocidental, passando pelos gregos, pela teologia cristã, Aristóteles, Descartes e Kant até estudos mais recentes. Para Mauss, foram os cristãos que fizeram da pessoa moral uma entidade metafísica, depois de terem sentido sua “força religiosa” sendo nossa própria noção de pessoa humana, fundamentalmente, a noção cristã. Na consolidação da doutrina cristã uma questão colocada era a necessária construção da unidade da pessoa e da Igreja em relação à unidade de Deus, somente sendo resolvida após numerosos debates. Assim, é a partir da noção de uno que a noção de pessoa é criada enquanto “substância racional indivisível, individual” (Mauss 2017: 412-413). Segundo o autor, o Eu, da forma como o ocidente moderno a comprehende seria fruto de um desenvolvimento histórico e localizado e dirá sobre o nascimento desta categoria que:

Longe de ser a ideia primordial, inata, claramente inscrita desde Adão no mais fundo de nosso ser, eis que ela continua, até quase o nosso tempo, lentamente a edificar-se, a clarificar-se, a especificar-se, a identificar-se com o conhecimento de si, com a consciência psicológica (Mauss 2017: 414)

Essa questão foi desenvolvida em trabalhos como o de Lévy-Bruhl, Mauss, Leenhardt, Dumont, Griaule, dentre outros. Em 1979, Viveiros de Castro et al (1979: 4) afirmavam que após as reflexões desses autores, saberíamos que as variações na definição desta “categoria do espírito humano” são enormes de sociedade para sociedade, e que a visão ocidental da pessoa (do Indivíduo, com letra maiuscula) é algo extremamente particular e histórico. Naquele momento se colocava como lugar comum essas reflexões, entretanto, permanecia difícil levá-las às devidas

consequências analíticas e, também, políticas. Segundo Goldman (1999a: 11), trazendo a reflexão de Cartry:

a não consideração do problema (da noção de pessoa) levaria a deixar de lado um aspecto sempre presente no “pensamento selvagem”, a saber, a “imagem do homem” que este necessariamente comportaria. (...) ao não investigar sistematicamente essa imagem, os antropólogos perderiam a capacidade de dar conta do modo pelo qual os grupos pensam as relações do homem com a natureza e as instituições sociais, abrindo as portas para a projeção de nossa própria noção de pessoa sobre as outras sociedades. Cometeríamos, assim, o pecado capital da disciplina, o etnocentrismo, aqui travestido de individualismo.

Ao mesmo tempo, o autor enfatiza o modo como não podemos considerar que toda e qualquer sociedade tenha dado a mesma ênfase e formulação como deu o ocidente e a modernidade, ou seja, não se trata de uma invariante sociológica. Complementa ainda que se a noção de pessoa “evidentemente varia de sociedade para sociedade, a noção desta noção não parece variar menos de antropólogo para antropólogo”, sendo que autores diversos utilizam terminologias distintas (Eu, pessoa, indivíduo, persona, máscara, personagem, etc.), ora como sinônimos, ora em contrastes (Goldman 1999a: 11).

O texto de Mauss de 1938, “Uma Categoria do Espírito Humano: a Noção de Pessoa, a Noção do Eu” (Mauss 2017), por vezes considerado como o início da discussão, realiza uma espécie de história social das categorias do espírito humano no nível das concepções acerca da própria individualidade. De sua análise podemos depreender uma interpretação evolucionista dessa história social na qual, segundo ele: de um fundo primitivo de indistinção se desenvolve lentamente do social a noção de indivíduo constituindo-se enquanto categoria jurídica, moral e lógica. Do “personagem primitivo”, existente apenas enquanto encarnação de um ancestral, teríamos chegado assim à pessoa moderna, supostamente existente em si mesma - passando pelas etapas da persona latina, da pessoa cristã, do eu filosófico e da personalidade psicológica (Goldman 1999a: 12).

A partir de Durkheim, Mauss buscará aprofundar sua proposição de que, com o desenvolvimento da sociedade veríamos o desenvolvimento do indivíduo humano, sua atomização progressiva. Haveria, portanto, duas vertentes no texto de Mauss, como diagnosticado por Goldman (1999a: 13), uma evolutiva e outra relativista, onde ao analisar as diversas variações culturais/sociais, ainda se constrói uma linha evolutiva única, um referencial mais próximo do real, uma essência por fim.

O indivíduo e a sociedade, ao fim e ao cabo, como universais ao espírito humano, ou melhor dizendo, o indivíduo e a sociedade ocidentais como universais. Poderíamos dizer assim que os autores que vieram a discutir o sentido de pessoa estariam, em geral, distribuídos em intensidades variadas entre esses dois pólos: uns mais evolucionistas, outros mais relativistas.

Dez anos antes Lévy-Bruhl também havia escrito sobre a noção de pessoa nas sociedades então ditas “primitivas”, enfatizando o fato de que nestas a pessoa não se vê de forma alguma como um corpo separado dos outros e do mundo a sua volta, mas atravessado por relações, participações. Segundo o autor, nelas não haveria uma elaboração mais “sofisticada” a respeito do ser humano enquanto indivíduo, no que jamais seria pensado independentemente do que o cerca, de suas roupas a seus antepassados reais ou míticos. O indivíduo seria um lugar de participações em suma. Tal proposição a princípio rejeitada pela antropologia estrutural (Lévi-Strauss 2002: 54), em grande medida se aproxima de práticas etnográficas que de certa forma buscam evitar o reducionismo ou sobrecodificação do pensamento de seus interlocutores, pensando mais em termos de efeitos das experiências e menos em verdades sobre determinantes.

Em suma, no estudo da noção de pessoa em antropologia, deveríamos abandonar a ideia de uma linha evolutiva, assim como a de uma estrutura mental ou cognitiva por trás das variações, mas de fato pensarmos que os diversos povos seguiram caminhos distintos uns dos outros, o que teria feito com que alguns passassem a ver seres individuais onde outros enxergavam relações e participações totais, por exemplo (Goldman 1999a: 13). Uma compreensão mais aprofundada dessas outras ontologias só é possível a partir do aprofundamento de um trabalho etnográfico que se permita deslocar e aprender algo antes de analisar e interpretar seus interlocutores. São alguns trabalhos que de alguma forma seguem essa tendência que buscaremos mapear mais a frente neste ensaio.

Os Estudos das Religiões de Matriz Africana

O percurso dos estudos de religiões africanas no Brasil podem ser divididos em dois marcos principais. Um primeiro tendo início no final do século XIX predominando até metade dos anos de 1940 ou início dos anos 1970, e um segundo momento com a produção posterior. Essa transição e produção mais recente foi analisada por Banaggia (2008) em sua dissertação de mestrado, em que o pesquisador identifica

um conjunto de interpretações que tomou força no interior da disciplina a partir da década de 1970 e que pode ser pensado como responsável por uma virada no campo (Banaggia 2014), uma virada sociológica.

Na primeira fase, com autores como Nina Rodrigues e Arthur Ramos, os trabalhos, de caráter histórico-evolucionista, culturalistas, patologizantes e muitas vezes racistas, voltavam-se a descrições dos sistemas de culto, objetos rituais, símbolos, mitos. Nesse sentido, tinham um olhar para o âmbito interno do sistema de culto e buscavam entender como práticas religiosas como as do candomblé, campo preferencial nesse momento, poderiam ainda sobreviver em uma sociedade em vias de uma progressiva industrialização, urbanização, modernização. Os candomblés eram vistos como resquícios de um passado a desaparecer.

Posteriormente, a partir da década de 1970, sob a influência da antropologia social britânica, segundo Goldman (2009: 106): “esses ritos, mitos e símbolos deveriam ser analisados como a expressão de relações sociais concretas contemporâneas”, não mais como “sobrevivências”, portanto. Afinal, tudo indicava o crescimento e não o recrudescimento dessas religiões, especialmente da umbanda que ganhava destaque crescente, inclusive midiático. Autores como Diana Brown, Renato Ortiz (Banaggia 2014: 59), Stefania Capone, Beatriz Dantas, Peter Fry e Yvonne Maggie (Goldman 2009: 106), são exemplos dessa virada sociológica. Dessa forma, seriam estudos que partem de um olhar mais *externo* da prática ritual, que dão mais enfoque à interação com a dita “sociedade abrangente”, neste caso a brasileira. São usadas categorias como representações, simbolizações, mercado religioso e realizadas críticas às noções de tradição, assim como à suposta busca de uma “pureza” nos estudos internalistas da primeira fase (ver Serra 1995). Além disso, diversos desses autores, mais afeitos à ideia de sincretismo e miscigenação, realizarão etnografias em outras expressões religiosas consideradas mais “sincréticas” que os anteriores. Segundo Banaggia (2014: 59):

Para os textos que se contrapuseram aos trabalhos de inspiração culturalista, as religiões afro-brasileiras são entendidas como partes que figuram como uma expressão, uma analogia, metáfora, um reflexo, uma representação, uma adaptação; são unidades que existem, em suma, enquanto reprodução de algo “anterior, exterior e coercitivo” a elas mesmas.

Se antes a questão colocada era buscar as razões pelas quais as religiões de matriz africana ainda sobreviviam em uma espécie de inércia cultural a se desmanchar com a modernização, passadas décadas sem seu desaparecimento ter ocorrido

"nada melhor do que fazer da própria modernização a causa da permanência" (Goldman 2009: 108-109). Em ambos os casos:

é atribuída a essas religiões uma historicidade que não lhes pertence, cabendo-lhes tão-somente resistir a esse fluxo temporal externo – mantendo-se então imutáveis ou, mais frequentemente, degradando-se lentamente até desaparecerem -, ou acomodar-se a ele, passando assim a sofrer transformações que apenas repercutem aquelas, mais fundamentais da "sociedade abrangente"

Esta separação, em fases, se faz útil como chave analítica de intensidades/ênfases, mas não deve ser interpretado em um sentido absoluto e nem mesmo evolucionista. Estudos de ambas as fases possuem certas características da outra e estudos de caráter mais "internalista" não pararam de ser produzidos a partir da década de 1970. Alguns deles serão analisados aqui como propostas de abordagem que buscam escapar a essa dicotomia (internalistas-externalista), alinhadas na busca por uma simetrização antropológica. (Latour 1994; Goldman, Viveiros de Castro, 2006; Banaggia, 2015).

Partimos do olhar de que a desterritorialização forçada, genocídio e escravização de centenas de milhares de africanos e indígenas no período colonial e imperial, foi acompanhada por seu par intrínseco e imanente, o etnocídio (Clastres 2004). Neste processo, entrecruzaram-se fluxos de destruição com outros de resistência, esta compreendida tanto em formas organizativas de aquilombamento, fugas, revoltas, insurreições, greves, quanto na criação de linhas de fuga enquanto perseverante insistência de ser e em se afirmar um modo de existência contra todas as probabilidades. Abdias Nascimento, em seu livro, "O Genocídio do Negro Brasileiro – processo de um racismo mascarado" de 1978, no capítulo intitulado "A perseguida persistência da cultura africana no Brasil" escreve que:

desde o início da colonização, as culturas africanas, chegadas nos navios negreiros, foram mantidas num verdadeiro estado de sítio. (...) As pressões culturais da sociedade dominante, a despeito de seus propósitos e esforços, não conseguiram, entretanto, suprimir a expressa herança espiritual do escravo (...). Mas essa *incapacidade de aniquilar definitivamente a vitalidade cultural africana*, (...) não pode ser interpretada como concessões, respeito ou reconhecimentos por parte da sociedade dominante. (Nascimento 2016: 123) (grifos meus, assim como os demais em negrito)

Tanto em uma quanto em outra forma de resistência, busca-se escapar do aniquilamento enquanto destino coletivo, e, de alguma forma, reconectar-se.

Se pensarmos a história, como proposto por Deleuze e Guattari (2012: 129), como sendo uma coexistência de devires, sem progressão ou linearidade, mas como forças que estão sempre em interação, podemos compreender que essa tentativa de aniquilamento continua a agir, mas lá, assim como agora, outros caminhos se delineiam. Ante a força brutal e etnocida, que busca a homogeneidade e a dominação estatal, vemos surgir potências que se espalham⁴, confluem (Santos 2015: 89-91) e reapropriam (Stengers 2017) forças a fim de que se possa reabitar zonas devastadas da existência. África se torna também um território existencial, não um referente estático, do passado, mas uma força, uma potência capaz de mobilizar outros modos de ser. Assim, neste processo brutal de desterritorialização e violência, as religiões de matriz africana são exemplos privilegiados em como adaptar e adaptar-se uma vez que, como escreve Bastide (1971: 32), os descendentes africanos, secretaram, “de algum modo, como um animal vivo, sua própria concha”; suscitando grupos originais e ao mesmo tempo semelhantes, em força criativa.

Não conviria, portanto, falarmos de sobrevivências de um passado a se extinguir ou de uma sociedade abrangente que condiciona suas relações e formas de ser, e só. Por mais que esses elementos possam aí também se apresentar, um princípio de não-redução, de escape a um reducionismo a eles, se impõe. A não-redução também se aplica ao elemento da resistência acima trazido uma vez que, assim como os outros, toma formas e intensidades diversas na experiência de cada terreiro e religião. Para uma análise nesse sentido, Goldman (1999; 2006; 2011) investe em uma teoria etnográfica, para nos distanciar de modelos reducionistas, sejam transcendentalistas, sociologizantes ou teológicos.

A partir deste escopo teórico, no tópico seguinte abordaremos algumas etnografias e trabalhos que buscaram aprofundar a noção de pessoa nas religiões de matriz africana, mais direta ou indiretamente, com destaque àqueles que, de alguma forma, estão mais afinados com as reflexões acima desenvolvidas. Destaco que o propósito deste trabalho não é fazer uma revisão bibliográfica exaustiva sobre a temática e, também, não é esgotar a análise dos trabalhos, mas apenas levantar alguns pontos e caminhos traçados.

⁴ Com a imagem do rizoma de Deleuze e Guattari, busca-se menos uma análise genealógica/arborescente fundada em uma origem única, mas se destacar as possibilidades de dispersão e (re)conexão, heterogeneidade e multiplicidade presentes nessas religiões (ver Goldman 2009).

As noções da pessoa na Antropologia das Religiões de Matriz Africana

As religiões de matriz africana na América são possuidoras de inúmeras variações e diferenças, assim como também possuem similaridades em muitos aspectos. Segundo a proposta transformacional (Banaggia 2014: 64-65), elas podem ser encaradas justamente como transformações umas das outras, sem que haja referência, seja a uma origem histórica pensada como imutável, uma versão original, pura, mais “evoluída” ou; a um englobamento determinante na sociedade nacional. Assim, opta-se pelo uso do termo “matriz”, antes que ao termo “afro-brasileiro”. Aqui supõe-se que “cada religião de matriz africana coloca em relevo determinadas características presentes nas outras de formas mais sutis, enquanto potências nem sempre atualizadas” (Banaggia 2014: 65).

Um dos elementos em comum entre essas religiões é o contato direto, inclusive no próprio corpo, que seus filhos de santo estabelecem com as forças e seres que compõem o mundo. Com práticas rituais complexas, há diferentes formas de interação com esses elementos. Soares (2014), em sua tese de doutorado sobre terreiro na cidade de Belmonte no sul da Bahia, descreve como ali as casas mobilizam, interagem e compõem com essas forças e entidades a partir de diferentes linhas: da umbanda, do candomblé, da espiritual; e de diferentes formas: manifestação, irradiação, aparição, possessão, ao que se acrescentaria também virar, incorporar e baixar, dentre outras, como sendo expressões também usuais nesses contextos. Dentre as diversas formas de interação foi propriamente o fenômeno do transe, que mais chamou a atenção da literatura antropológica sobre o assunto. Talvez por ser aquela em que há de forma mais radical aquilo que os primeiros estudos chamariam de “estado alterado de consciência”, descrevendo-os como um estado patológico do ser, ilusão, disfunção cognitiva, sugestão (no sentido psicológico) ou fruto de uma mera “eficácia simbólica do ritual”, ou de uma alma/mente/espírito ilógicos, e que deveriam na verdade estar devidamente atomizados do resto do mundo (ver Banaggia 2008).

Possivelmente por conta do transe, do “fetichismo” e do sacrifício, em interação com deuses, guias espirituais, ancestrais mortos, e objetos “divinizados”, elementos presentes em muitos povos em África, que ali foi elaborada uma discussão de fôlego acerca da noção de pessoa, a despeito de evidentemente não serem fenômenos

exclusivos deste continente. Afinal, qual seria a noção de pessoa daquelas que pareceriam a todo momento como múltiplas, folhadas, divisíveis? Seria de se suspeitar que não é a mesma de noções que tomam como pressuposto justamente a indivisibilidade do indivíduo e a própria existência deste em contraposição à de sociedade. Diferentes interpretações a partir das diversas escolas antropológicas serão realizadas.

No que tange especificamente ao estudo da noção de pessoa nas religiões de matriz africana no Brasil e na África, Roger Bastide traça algumas análises em sua tese de doutoramento, "O Candomblé da Bahia (Rito Nagô)" publicada em 1958, e em seu artigo "O Princípio de Individuação: Contribuição a uma filosofia africana" no livro "A noção de pessoa na África Negra" de 1981, por exemplo. Para ele, os povos indígenas da África não deixariam de distinguir as idiossincrasias pessoais, e que poderia se descobrir mais ou menos por toda parte uma primeira filosofia da individuação. Assim, no candomblé nagô, segundo o autor, se quisermos descobrir a concepção afro-brasileira da pessoa humana, deveríamos nos endereçar ao babalaô, "pois é ele o sacerdote dos indivíduos, o sacerdote da pessoa humana enquanto pessoa" (Bastide 1978: 150). Isto porque seria o sacerdote que teria acesso, através do oráculo (jogo de búzio e Ifá) ao seu destino, biografia, história, e às entidades presentes, ou constitutivas de forma latente em sua "alma profunda" (Bastide 1978: 235-258).

Para Bastide, em vida, "nas suas estruturas psíquicas, o homem todo inteiro simboliza o divino", não se podendo falar de Orixá apenas, e sim num complexo Orixá-Exu-erê, em uma trindade mística. Este complexo, entretanto, não passaria de elementos latentes, não existindo verdadeiramente ainda na "cabeça" (ori). Para isto seria preciso passar pelo ritual de iniciação⁵. Outro elemento, trazido pelo autor é a forma como os membros do candomblé são eles mesmos "símbolos vivos de seus Orixás". Para o autor, suas existências cotidianas são, em larga medida, o reflexo da vida e das aventuras míticas dos deuses africanos (Bastide 1978: 242) sendo que "reflexo não é simples jogo de espelhos, pressupõe realidade mais profunda, participação. O homem só repete os deuses porque participa do caráter deles, porque um pouco do que eles são penetrou-lhes na cabeça" (Bastide 1978: 244).

Além disso, Bastide aproxima o pensamento africano e afro-brasileiro de uma certa filosofia medieval, mais próxima da noção de que se pode "ser mais ou me-

⁵ Para um aprofundamento da discussão sobre o "dado e o feito" ver Goldman 2012.

nos", diferentemente da filosofia moderna, de base kantiana, em que "entre o ser e o nada não há gradações intermediárias" (Bastide 1978: 245). Segundo ele, além disso, a existência aqui se confunde com o poder, mais no sentido de "força verdadeira" e "plenitude do ser" do que no de conquista de "bens e honrarias" (Bastide 1978: 245-246). Ser-mais se relaciona aqui diretamente a estar em maior, ou menor, participação com as divindades e ancestrais. A desgraça, ou ser-menos, provém do fato de se "ir perdendo a força adquirida na participação íntima com o Orixá, ou porque a participação foi cortada pela violação de um tabu, ou por negligência desta ou daquela obrigação religiosa, ou porque veio se exercendo a ação destrutiva do tempo". Por isso, práticas rituais constantes são necessárias para a renovação do axé, e enfatiza que "a essência do homem não é simples imitação ou repetição da essência dos Orixás, e sim que é verdadeira divinização, inserção do homem no tronco divino" (Bastide 1978: 246).

Força é existência e esta seria a quantidade de ser que o Orixá possui na pessoa. Embora em um primeiro momento, ao discutir a compartimentação do cosmos, Bastide (1978: 149) defende um transcendentalismo dos Orixás em relação à natureza e à sociedade, conclui o sexto capítulo de sua tese afirmando que no candomblé nagô "em planos diferentes do real são encontradas as mesmas entidades. Os Orixás, os Exus e os erês existem fora de nós, constituindo o mundo divino, e ao mesmo tempo dentro de nós, constituindo parte de nossa estrutura íntima", assim "o sagrado é ao mesmo tempo transcendente e imanente" (Bastide 1978: 262-263).

Apesar disso, em um artigo de 1981, Bastide constrói seu argumento trazendo categorias como personagem, máscara, papel social. Afirma, contudo, que "por trás das máscaras, é necessário que exista um rosto" e que não se pode destruir o fato de que "os indivíduos, mudando de estatuto à medida de suas promoções, constituem também 'unidades'" (Bastide 1981: 5). Sua preocupação, como se vê, é como se dá a individuação, tomando esta como pressuposto. Para ele: "o pluralismo das Almas não impede, pois, a unidade da Pessoa. Mas é uma unidade formal. A de um equilíbrio. Concretamente, apenas há estados sucessivos de equilíbrio, de desequilíbrio e de re-equilíbrio entre forças que mergulham além de nós mesmos, estando em nós mesmos" (Bastide 1981: 8), e conclui sua formulação dizendo que:

no que diz respeito à Pessoa, trata-se de uma *estrutura de relações* entre princípios vitais exteriores e interiores e, quanto a suas vidas no interior, de suas relações dialéticas. Em relação ao *indivíduo*, trata-se de uma *estrutura de classificações* (...). (Bastide 1981: 11)

Elbein dos Santos, em *Os Nagô e a Morte* (2012), descreve a existência de matérias-massa progenitoras de cuja interação nascem ou se desprendem descendentes-porções, dando origem a tudo que existe no universo. Segundo a autora: "cada entidade-descendente herda e evidencia aspectos coletivos de seus genitores ou de suas matérias de origem e se singulariza por uma combinação particular que a distingue e lhe confere uma unidade" (Elbein dos Santos 2012: 229), tudo passaria assim de existência genérica a uma existência individualizada ao nascer e vice e versa no momento da morte. Há aqui, portanto, uma noção de ancestralidade mítica que ao mesmo tempo se faz presente na singularidade de cada pessoa. Além disso, Exu seria, assim como em Bastide, o princípio de vida individualizada, o que gera o desprendimento de matéria diferenciada das massas progenitoras (Elbein dos Santos 2012: 238-251). Para Elbein, na cosmologia nagô:

O ser humano, como todos os seres, é constituído por elementos coletivos, representações deslocadas das entidades genitoras, míticas ou divinas e ancestrais ou antepassados (de linhagem ou família) e por uma combinação de elementos que constituem sua especificidade, ou seja, sua unidade individual. (Elbein dos Santos 2012: 233)

Elbein parece descrever, assim, um sistema de entropia que o sistema ritual nagô está buscando permanentemente modular, um "se deixar, vai misturar", o que deve ser evitado, pois a existência genérica, caótica, não modulada através do devido manejo do axé e das práticas ritualísticas, se confundiria com a própria morte.

Marcio Goldman, em sua dissertação de mestrado, com o título "A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé" (1984) e posterior artigo (1985), buscou investir em uma análise antropológica sobre a temática, descrevendo o "carrego de santo", o processo de feitura/iniciação e o assentamento das entidades que compõem a pessoa. Avalia que o candomblé é um "sistema altamente complexo que procura paulatinamente incrementar a força espiritual de seus membros" (Goldman 1985: 38) e que "o ser humano é pensado como uma síntese complexa, resultante da coexistência de uma série de componentes materiais e imateriais - o corpo (ara), o Ori, os orixás, o erê, o Egum, o Exu" (Goldman 1985: 39); que estão em virtualidade até serem atualizados ou "fixados" pelos ritos de iniciação e de confirmação, como sugerido por Bastide.

O sistema ritual, concebendo a pessoa como "folheada e múltipla", composta por almas ou duplos, busca recompô-la, estabilizá-la, o que se expressa no fato de que

com o passar dos anos a manifestação de seus componentes se torna, a princípio, cada vez mais rara e “controlada”. A questão central da iniciação ao candomblé, segundo Goldman, seria então a: “manutenção de uma certa unidade, bastante precária, de uma pessoa eternamente - pois que múltipla - ameaçada de desequilíbrio e destruição, a possessão apareceria como um dos instrumentos, também precário e provisório, para a manutenção deste equilíbrio” (1985: 40), assim como os sacrifícios, assentamentos e oferendas. Esse esforço ritual estaria, entretanto, no limite, fadado ao fracasso, uma vez que os únicos seres verdadeiramente unitários seriam os orixás, no sentido de orixás gerais, não-pessoais.

Outro elemento trazido seria o caráter metonímico do sistema ritual, voltado para o estabelecimento de continuidades diante da profunda e eterna descontinuidade Aiê/Orum na cosmologia candomblecista (Goldman 1985: 44). Assim, seria a repetição indefinida dos ritos e a estrita observância das regras e tabus que permitiriam a manutenção de comunicação entre os dois universos. Segundo o autor: “sacrifício e possessão são, pois, deste ponto de vista, *rituais* que buscam incessantemente lançar uma ponte entre dois universos irremediavelmente separados, já que sua separação é a própria condição de existência da vida, tal qual a conhecemos” (Goldman 1985: 48).

Em 2005, no artigo “Formas do Saber e Modos do Ser: Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé” outros elementos e caminhos de análises são trazidas pelo autor. Propõe que outra interpretação do candomblé deve ser buscada que não se detenha, seja nas classificações ou nas participações, já que essas servem fundamentalmente para possibilitar ações em relação a movimentos e devires que atravessam todos os agenciamentos humanos (Goldman 2005: 15). Afirma que há uma espécie de monismo nas religiões de matriz africana segundo o qual existe uma única força, o axé. Assim, as modulações dessa força, seriam processos simultâneos de “concretização, diversificação e individualização – constituindo tudo o que existe e pode existir no universo”. Desta reflexão, Goldman mobiliza as noção de multiplicidade e devir, chamando a atenção ao fato, não só de que as pessoas no candomblé são múltiplas, mas que a pessoa não nasce pronta, sua cabeça assim, como seu santo são feitos ao longo do processo de iniciação. Assim, “um orixá não é exatamente uma individualidade, ele é mais um fluxo que pode ser cortado de diferentes maneiras, atualizando-se em diferentes níveis” (Goldman 2005: 9). Segundo sua experiência de campo:

“fazer a cabeça” ou “fazer o santo” – ponto central do candomblé – significa, na verdade, a *produção ritual de duas entidades individualizadas a partir de dois substratos genéricos*. Um indivíduo mais ou menos indiferenciado que torna-se uma pessoa estruturada; um orixá geral que se atualiza em orixá individual, a lansã de alguém, o Omolu de outrem. Esses orixás individuais têm nomes e características próprias, assim como as pessoas são rebatizadas e vão se modificando a partir da iniciação.

Disso, propõe que em lugar de começarmos a análise pelas supostas unidades que comporiam o conjunto, deveríamos ter a própria multiplicidade como ponto de partida: dos orixás, terreiros, rituais, filhos-de-santo, etc., que passariam ritualmente por um certo processo de individuação, ou melhor, singularização, a partir das modulações e fluxos do axé como modulações da própria existência do ser, sem contudo deixar de existir em multiplicidade. O adensamento ou singularização da pessoa se dá justamente na medida em que o ser só é possível em conexão, em relação com o mundo. Não faz sentido, portanto, falarmos em processo de individualização no sentido de produção de seres unos, autônomos, indivisíveis e autossuficientes, mas sim, conforme Flacksman (2016: 24) escreve, na “formação de singularidades múltiplas, instáveis, interdependentes e em contínua transformação” a partir da atualização daquilo que, de alguma forma, já existe virtualmente, mas não é estanque.

No mesmo sentido, José Carlos dos Anjos (1995; 2008), a partir do transe nos rituais de batuque no Rio Grande do Sul, também analisou que o ritual fala da pessoa permitindo sua singularização e dá destaque à relação de alteridade presente nessa ontologia. Para ele o modo como emerge a individualidade é dependente da rede de relações - da família de santo e de uma concepção da pessoa como composta por multiplicidade que inclui alteridades que desterritorializam o ser (Anjos 1995: 151). Aduz que:

A possessão pode ser assim analisada como um *ritual desterritorializante*, em que um sujeito residual cede o corpo e a consciência a uma entidade que não mais coincide com o eu. *O sagrado enquanto alteridade é carregada para “dentro” fazendo explodir a unidade do sujeito. Trata-se de uma vivência da alteridade numa concepção de pessoa completamente diferente daquilo que a modernidade ocidental nos apresenta: o “outro” introduzido no “mesmo” fazendo explodir a mesmidade como possibilidade de pensar e ser.* Que essa operação de diferenciação tem a ver com o percurso por um território de imensas possibilidades de ser, (...) o *terreiro* é o *lugar de sobreposição de territórios*. (Anjos 2008: 85-86)

Clara Flacksman, a partir de sua pesquisa no terreiro de candomblé do Gantois em Salvador/BA, traz a essa discussão o conceito de *enredo*, utilizado pelas filhas e

filhos de santo, e correspondente à noção de que ter enredo é ter uma trama de relações. Relações estas que podem ser entre pessoas e orixás, orixás entre si, pessoas e pessoas, outras entidades, ancestrais, sacerdotes, irmãos de santo, enfim, um complexo de relações. Rejeitando uma interpretação que pressupõe a existência de um ser anterior ao qual seriam agregadas outras entidades, postula que o “Eu” já seria ele próprio um agregado. Nesse agregado nada seria estático, mas um “processo de construção contínuo” (Flacksman 2016: 20), e destaca a própria característica múltipla do conceito de enredo como sendo ao mesmo tempo uma trama, uma história, uma relação mítica, uma forma de relação que dá forma e define o filho de santo como pessoa, não se confundindo com o conceito de *caminho*. Todos teriam enredo mas nem todos teriam caminho na religião (Flacksman 2016: 23). Nesse sentido, a feitura, como dito anteriormente, seria a atualização/transformação de algo virtual/latente, não a criação de algo a partir do nada, o enredo de santo de alguma forma já está lá e é constituinte da pessoa.

A tese de Jim Wafer (1991) é interessante nesse sentido ao conseguir expressar, menos em reflexão teórica, e mais no próprio relato etnográfico, essa multiplicidade de agregados e relações mútuas. Em sua etnografia em terreiros de candomblé também na Bahia, analisando principalmente a relação das pessoas com pomba-giras, exus, caboclos e erês, traz, dentre outras questões, a complexidade envolvida na análise agente-paciente, afirmando que o comportamento das pessoas em transe parece subverter esta distinção.

Até aqui mobilizamos, principalmente, estudos que tratam do candomblé, variação das religiões de matriz africana privilegiada nos primeiros estudos antropológicos na área. Nesses foi dada ênfase aos elementos considerados característicos desta variação propriamente dita, que seria, junto ao culto aos orixás, a feitura de santo na iniciação e as oferendas animais como prática litúrgica (ver Bastide 1978). A princípio, nela se considera como presente em menor medida, outros seres como pretos-velhos, caboclos, exus e pomba-giras. Entretanto, os estudos etnográficos mostram que as religiões de matriz africana são diversas dentro delas mesmas, confluem e transfluem elementos. Como escreve o mestre quilombola Antonio Bispo dos Santos (2015: 89):

Confluência é a lei que rege a relação de convivência entre os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual. Por assim ser, a confluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento plurista dos povos politeístas.

Transfluência é a lei que rege as relações de transformação dos elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se mistura se ajunta.

As religiões de matriz africana tem forte sintonia com a teoria de Antônio Bispo acerca do “pensamento pluralista dos povos politeístas”, que na prática cotidiana dos terreiros cruzam/são cruzados por/com orixás, caboclos, exus, erês, encantados, pretos-velhos e por/com diferentes práticas litúrgicas. Aqui também se apresenta o caráter múltiplo dessas formas de ser e pensar, para muito além das respectivas nomenclaturas (candomblé: keto, jeje, angola, de caboclo; encantaria; tambor de mina; jarê; terecô; batuque; umbanda; inclusive outras menos presentes no Brasil como a santeria), multiplicando-se em linhas, doutrinas, linhagens (Soares 2014), lados (Barbosa Neto 2012), famílias (Leacock 1972), falanges, por vezes em um mesmo terreiro. Dessa forma, a expressão sincretismo não parece adequada para expressar a complexidade desses cruzamentos.

Bianca Soares (2014), em sua tese de doutorado, a partir de uma pesquisa etnográfica realizada em várias casas de santo, cruzando linhas e doutrinas em Belmonte (BA) destaca o princípio vivenciado nesses contextos de que o ser só existe em relação ou todos (só) são em relação, e que pessoas, orixás, mensageiros, podem ser definidos como fluxos de força/axé:

as pessoas são atravessadas por diferentes forças. Elas vão se fazendo na relação com as diferenças que as constituem, mas sem propriamente sintetizá-las. Cada orixá e cada mensageiro possui suas características, seus gostos, seus domínios, seu passado e seus conhecimentos. Cada um deles é um *fluxo desejante* (...). Cada um deles se apresenta por meio do aparelho e com isso são afetados por ele também (Soares 2014: 63)

Segundo a autora, mais do que colocar ordem no caos, fazer o santo ou se relacionar com seus mensageiros consiste em fazer a vida, posto que axé, força, é princípio vital. É um trabalho de composição, afirmar, acordar para ela, em uma composição de perspectivas:

o trabalho e desenvolvimento no santo consistem em arranjar essas perspectivas (faixas de intensidade, linhas de força e linhas-doutrinas), zelando das singularidades herdadas e/ou recebidas de dote que encarnam os corpos, mas também experimentando a possibilidade de *doutrinar* corpos e seres que passam a *manifestar* novas perspectivas. (Soares 2014: 69) (grifos da autora)

Um caso etnográfico interessante trazido por Soares é o de Dona Rita Camuin-ganga que decidiu, após anos de trabalho na linha da umbanda⁶, se iniciar na linha

⁶ No sentido utilizado em Belmonte: umbanda enquanto “o candomblé de antigamente”. ver Soares, 2014: 46, 77.

do candomblé e raspar a lansã que recebera de dote, ou seja, que já veio pronta no seu nascimento. Assim, houve uma quebra de força que já estava no curso do seu desenvolvimento e, em especial, que já formava um circuito próprio de captação e circulação de axé e foi quebrada ao se vincular a outra (Soares 2014: 139), o que se expressou, por exemplo, na mudança da forma de ser do santo e na dinâmica da casa. Essa escolha de Dona Rita foi motivada por achar bonita a manifestação nessa linha e porque queria adquirir mais conhecimento para lidar e se proteger de demandas-feitiços, desejava aprimorar sua capacidade de estabelecer cortes. Assim, lansã nasceu de novo, manifestando-se como um erê durante o período de iniciação para aprender a vir na nova doutrina. Entretanto, ao nascer de novo, lansã de forma alguma morrera em termos absolutos, assim como Dona Rita. O que ocorreu foi uma quebra de força para se operar uma transformação singular, uma transformação existencial (Soares 2014: 142-144) a partir de uma ontologia que propõe a possibilidade de existência variável⁷, que se transforma e deve ser cultivada, pois:

um vínculo forte é firmado com uma multiplicidade de forças constituintes-constitutivas e a partir de então se é, ser ocupado por faixa-intensidade divinas, mas que devem ser alimentadas e desenvolvidas continuamente; esse ser singular não é um estado, ele somente é na medida em que se faz, em que alimenta e desenvolve sua força (Soares 2014: 142-144) (grifos da autora).

Soares faz uma comparação entre as linhas da umbanda e do candomblé, argumentando que a diferença entre elas é muito mais de ênfase ritual do que de ontologia (Soares 2014: 145). Em sua experiência não se pode dizer que, em qualquer linha que seja, existam seres autônomos e individualizados que tão somente relacionam-se entre si, mesmo na de umbanda em que uma interpretação desse tipo costuma ser mais frequente (Soares 2014: 145). Afirma que existem sim nuances que pontuam aspectos diferenciadores da modulação de força que se processa na linha do candomblé e o que se processa por meio da linha de umbanda, mas que:

São essas as linhas de orientação (linhas doutrinas) por meio dos quais vai se efetuando a captação e modulação da força-axé nos candomblés de Belmonte, trabalho que *ao longo da vida pode ir ganhando densidade e passa a irradiar ao redor*. Em ambos os casos [na linha de candomblé e na linha de umbanda], é importante observar, *o procedimento está ancorado numa filosofia em que “o eu torna-se residual e múltiplo, desterritorializando todas as identidades precariamente constituídas numa multiplicidade de passagens”* (Anjos 2008: 85). Ou conforme

⁷Assim como Pedra Azul, meio boiadeiro, meio índio e que “era quase orixá também” (Soares, 2014: 44); ou Ossain, que é metá-metá, masculino e feminino, humano-animal-vegetal (Wafer, 1991).

Vallado (2006: 143): “*a filosofia africana do existir está no pensamento de que nada acontece dissociado de outro fato: Penso, sou a consequência do meio, ou: Existo porque o outro existe.*”. Trata-se de aprender a dar passagem para forças que se singularizam, perspectivas outras e de manipular os procedimentos das *linhas-doutrinas* de modo a constituir este território (*interior*) de elaboração de forças que se projeta para o exterior. (Soares 2014: 146)

Isso fica claro no exemplo de Dona Otília, que por ter muitos anos de santo, muita vivência, vive irradiada ou no orixá ou em seu Caboclo Juremeira. Sua filha disse à pesquisadora um dia: “Mainha está irradiada o tempo todo. É só chegar perto dela que a gente sente” (Soares 2014: 126). A autora também observa que nos terreiros em que realizou sua pesquisa:

Tudo o que existe no mundo são modulações de força (axé) que se manifesta em faixas de intensidades específicas (orixás). Estas faixas de intensidade, por sua vez, manifestam em todos os seres e coisas existentes no mundo (...). Também manifestam em linhas de força (mensageiros) específicas que vêm para trabalhar no mundo; e em linhas doutrinas em que encarnam perspectivas (orientações e conjunto de regras) da angola, do ketu, e da umbanda (ou linha de caboclos). (Soares 2014: 150)

Também na Bahia, mas na Chapada Diamantina, Banaggia (2015), em sua tese sobre o jarê, variante de candomblé de caboclo, a partir de sua experiência em campo, desenvolve essa ideia acerca das forças e variações do ser em qualidade e intensidade. O autor traz a noção de cromatismo ontológico em três eixos distintos a partir de metáforas óticas: um primeiro eixo referente à variação cromática no sentido de qualidade da entidade, outra de densidade variando em graus de generalidade-singularidade, e outra referente ao grau de saturação da imagem em relação a sua força/intensidade (Banaggia 2015: 257-260). Além disso, analisou que “para o jarê todos os seres são resultado da aplicação de forças específicas e do empreendimento de alguma espécie de trabalho por parte de seres que, eles próprios, são também forças” (Banaggia 2015: 283).

Ao mesmo tempo, em relação à agência das partes, verifica uma certa ambivalência, assim como Wafer (1991), da que extrai a formulação de que a chamada “natureza” de cada pessoa é formada por vontades múltiplas sobrepostas que coabitam um mesmo corpo, aproximando-se e afastando-se dele conforme o momento, sendo esta natureza de forma alguma imutável. Muito pelo contrário, enfatiza as possibilidades de transformação e metamorfose. Sobre a noção de pessoa, no jarê, o pesquisador percebe a predominância de conceitos como convivência, coabitacão e povoamento, no sentido de:

um modelo de relação entre seres humanos e suas entidades que *prioriza menos o entendimento dessas últimas como partes constitutivas dos primeiros, como se costuma entender no*

candomblé, do que sua concepção enquanto dons espirituais, dádivas que possuem, entretanto, a capacidade de agir sobre quem os detém tanto quanto podem ser mobilizados pelas mesmas pessoas (Banaggia 2015: 276)

as incorporações no jarê parecem *evidenciar menos a existência contínua das entidades nos corpos dos adeptos* – que seriam ativadas quase como um revés da pessoa durante as manifestações –, do que *seus devires nos humanos*, que funcionam justamente como *aparelhos a captar determinadas frequências, sintonizar forças específicas* – sejam aquelas com as quais está habituado, sejam as de outrem que se coloquem em seu caminho – por meio da ação dos toques, das cantigas, dos rituais (Banaggia 2015: 277)

Por fim, gostaria de trazer o trabalho de Edgar Rodrigues Barbosa Neto (2012), no batuque do Rio Grande do Sul, que além de desenvolver questões já trazidas aqui, trabalha com o conceito de politeísmo, incluindo a pluralidade de deuses e espíritos, a diversidade entre eles e interna a cada um, assim como das casas e corpos a ele ligados. Tudo isso expressa o politeísmo das casas em que estudou. Além disso, sua tese é cortada transversalmente pela ideia de que o mundo é repleto de *lados* simultâneos e heterogêneos, assim como as pessoas. Observa que cada uma das três casas que estudou tem seu próprio estilo de lidar com as forças que lhes atravessam. Portanto:

Se cada casa é um caso é também porque cada chefe é um chefe, cada deus é um deus, cada lado é um lado, e também porque, *de tudo isso, não resultam seres indivisíveis, mas formas atravessadas por forças variadas, simultaneamente diferentes e inseparáveis, e que fazem de toda individuação ritual uma maneira singular de compor com a multiplicidade*. O que chamo de estilo é precisamente essa singularidade, isto é, esse modo de composição com uma matéria que é fundamentalmente força e cuja textura é sempre heterogênea. *O chefe de cada casa é um artesão politeísta.* (Barbosa Neto 2012: 19)

Barbosa Neto percebe em campo que os processos de individuação se dão através da modulação de forças, aproximações, afastamentos, passagens, cortes dos seres e lados rituais que atravessam a pessoa, como uma “arte de misturar e separar porções cósmicas” (Anjos apud Barbosa Neto 2012: 30), próximo a como os outros trabalhos os percebem. Assim, identifica um ponto fundamental que é a *indissociação ontológica entre o singular e o plural* em sua experiência, visto que da variação contínua, por meio da qual as pessoas atravessam a heterogeneidade que as constitui, não precisam, ou não há como, abstraí-la em favor de alguma unidade situada acima ou abaixo dela. Para ele, nas religiões de matriz africana “tudo está em tudo e reciprocamente” e a prática ritual viria estabelecer as devidas modulações, conexões e cortes a um fundo caótico de participações mútuas (Barbosa Neto 2012: 28-29; 112).

Este ensaio buscou fazer um breve exercício de estudo acerca das *noções* da *pessoa* na antropologia das religiões de matriz africana no Brasil. Tradições estas que de alguma forma delineiam outros caminhos possíveis à dicotomia entre categorias como as de *indivíduo* e *sociedade*. Nesse sentido, também seria necessário refletir sobre outros aspectos como as relações entre filhas e filhos e mães-de-santo, e sobre a noção de ancestralidade, para além das dimensões trazidas até aqui.

Diante dessas reflexões nos fica a pergunta: quais consequências político-filosóficas podemos abstrair daí? Se uma árvore não faz a floresta, tampouco todas são iguais, assim como a seiva, a folha e a raiz. Que ensinamentos podem nos dar as religiões de matriz africana à descolonização do nosso pensamento?

Referências

- ANJOS, José Carlos Gomes dos. *O corpo nos rituais de iniciação do Batuque*. In: Ondina Fachel Leal (org.). *Corpo e significado: ensaios de antropologia social*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, pp. 137-151. 1995.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. *Território da Linha Cruzada: A Cosmopolítica Afro-Brasileira*. Porto Alegre: UFRGS. 2006.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. *A filosofia política da religiosidade afro-brasileira*. Debates do NER, ano 9, n. 13, pp. 77-96, 2008.
- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. *A Máquina do Mundo: Variações Sobre o Politeísmo em Coletivos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro: Museu Nacional (Tese de Doutorado). 2012.
- BANAGGIA, Gabriel. *Inovações e Controvérsias na Antropologia das Religiões AfroBrasileiras*. Rio de Janeiro: Museu Nacional (Dissertação de Mestrado), 2008.
- BANAGGIA, Gabriel. *Religiões de Matriz Africana em Perspectiva Transformacional*. In: R@U. Revista de @ntropologia da UFSCar 6 (2), : 57-70, 2014.
- BANAGGIA, Gabriel. *As Forças do Jarê*. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BASTIDE, Roger. *O princípio de individuação: contribuição a uma filosofia africana*. Tradução didática de BASTIDE, Roger. *Le principe d'individuation (contribuition à une philosophie africaine)*. In: DIETERLEN, Germaine (ed.). *La notion de personne en Afrique Noire*. Paris: CNRS, 1981, p. 33-43. Disponível em: <https://>

- filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/roger_bastide_-_o_princ%C3%ADpio_de_individual%C3%A7%C3%A3o.pdf
- _____. *O Candomblé da Bahia (Rito Nagô)*. São Paulo: Ed. Nacional. 1978 [1958].
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia 2*, São Paulo: Editora 34, 2012 [1980].
- CLASTRES, Pierre. *Do etnocídio*. In: Arqueologia da violência - pesquisas de antropologia política. Editora Cosac & Naify, 2004 [1980]
- COSTA, Haroldo. *Mãe Beata Yemonjá: guia, cidadã, guerreira*. Rio de Janeiro: Garamond: Fundação Biblioteca Nacional, 2010.
- ELBEIN DOS SANTOS, Juana. *Os Nagô e a Morte*. Petrópolis: Vozes, 2012 [1975].
- FLAKSMAN, Clara. *Relações e narrativas: o enredo no candomblé da Bahia*. Relig. soc. [online]. vol.36, n.1, pp.13-33, 2016.
- GOLDMAN, Marcio. *A possessão e a construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1984.
- GOLDMAN, Marcio. *A Construção Ritual da Pessoa: a Possessão no Candomblé*. Religião e Sociedade 12 (1): 22-54, 1985.
- GOLDMAN, Marcio. *Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa*. In: Alguma Antropologia, 1999a.
- GOLDMAN, Marcio. *A Experiência de Lienhardt: Uma Teoria Etnográfica da Religião*. Religião e Sociedade 19 (2): 9-30, 1999b.
- GOLDMAN, Marcio. *Formas do Saber e Modos do Ser: Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé*. Religião e sociedade, 25 (2): 102-120, 2005.
- GOLDMAN, Marcio. *Alteridade e experiência: Antropologia e teoria etnográfica*. Centro em Rede de Investigação em Antropologia. Lisboa, Portugal. Etnográfica, vol. 10, núm. 1, mayo, 2006, pp. 161-173.
- GOLDMAN, Marcio. *Histórias, Devires e Fetiche das Religiões Afro-Brasileiras: Ensaio de Simetria Antropológica*. Análise social, XLIV (190): 105-137, 2009.
- GOLDMAN, Marcio. *Cavalo dos Deuses: Roger Bastide e as Transformações das Religiões de Matriz Africana no Brasil*. Revista de antropologia, 54 (1): 407-432, 2011.
- GOLDMAN, Marcio. *O Dom e a Iniciação Revisitados: o Dado e o Feito em Religiões de Matriz Africana no Brasil*. Mana: Estudos de Antropologia Social, 18 (2): 1-20. University of Pennsylvania Press, 2012.

- GOLDMAN, Marcio; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Abaeté, Rede de Antropologia Simétrica*. Cadernos de Campo, n. 14/15, p. 177-190, 2006. (Entrevista)
- LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- LEACOCK, Seth & Ruth Leacock. *Spirits of the Deep*. New York: Doubleday, 1972
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. 3. Ed. Campinas: Papirus, 2002 [1962].
- LIENHARDT, Godfrey. *Divinidad y experiencia. La religión de los Dinkas*. Madrid: Akal, 1985.
- MAUSS, Marcel. *Uma Categoria do Espírito Humano: a Noção de Pessoa, a Noção do Eu*. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Ubu Editora, 2017 [1938].
- NASCIMENTO, Abdias do. *O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 3. Ed. São Paulo: Perspectivas, 2016.
- SANTOS, Antônio Bispo. *Colonização, Quilombos: modos e significações*. Brasília: INCTI, 2015.
- SERRA, Ordep. Águas do Rei. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SOARES, Bianca Arruda. *Os Candomblés de Belmonte: Variação e Convenção no Sul da Bahia*. Rio de Janeiro: Museu Nacional (Tese de Doutorado), 2014.
- STENGERS, Isabelle. *Reativar o animismo*. Chão de Feira, Cadernos de Leituras n. 62, Belo Horizonte, 2017.
- STRATHERN, Marilyn et alii. *1989 debate: The concept of society is theoretically obsolete*. In: T. Ingold (org.). *Key Debates in Anthropology*. Londres: Routledge, 1996.
- TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia – e outros ensaios*. São Paulo: Editora Unesp, 2018 [1895].
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A fabricação do corpo na sociedade xinguana*. Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia, n. 32, p. 40-49, 1979.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; SEAGER, Anthony; DA MATTA, Roberto. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia, n. 32, 1979, p. 2-19.
- WAFER, Jim. *The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé*. Philadelphia, 1991.

ENTREVISTA

A umbanda é um livro que se folheia: uma conversa com a Cabocla Mariana na croa de Mãe Rita de Oxóssi

Hermes de Sousa Veras

Doutor em Antropologia Social e professor substituto do curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Revisitar essas conversas com a Cabocla Mariana recebida na *croa* [coroa, ori, cabeça] de Mãe Rita de Oxóssi é voltar para São João de Pirabas e a complexa vida tecida e articulada desde a encantaria nessa cidade amazônica. Volto para as palavras da Cabocla Mariana com saudades do tempo em que convivi com os terreiros de Pirabas, com suas gentes e seres. Se apresento a conversa, dessa vez, com a própria encantada, o faço ancorado na vontade da Cabocla Mariana, de Mãe Rita e de mais algumas pessoas que vivenciaram esse momento. Nossa pedra de toque, também, é a antropologia que aprende na convivência a ouvir as vozes apontadas como importantes. Tal como uma pessoa antiga e sábia, a Cabocla Mariana foi apontada como uma porta-voz pela comunidade do terreiro, agora denominado Templo de Umbanda Afrorreligioso de Povos Tradicionais de Matriz Africana de São João de Pirabas/PA – Cantos de Cabocla Mariana e Pena Branca.

Antes de partirmos para os dizeres encantados, apresento alguns detalhes que nos auxiliam na compreensão dessa conversa enquanto peça¹ antropológica.

¹ Peça no sentido bem criativo e amplo, dado pela Ana Clara Damásio (2022).

Primeiro, ela aconteceu dentro da pesquisa que realizei junto às comunidades tradicionais de terreiro e a encantaria de São João de Pirabas, região do salgado paraense (Veras, 2022). Enquanto participava da vida do terreiro de Mãe Rita de Oxóssi, aos poucos a sua cabocla e outros seres passavam a me conhecer enquanto antropólogo, aprendiam os meus objetivos ao mesmo tempo em que moldavam parte da pesquisa. Essa conversa, em específico, foi desenhando-se desde janeiro de 2019, até acontecer de fato no dia 7 de fevereiro de 2019.

Parte dessa conversa está descrita e inserida no contexto da minha tese de doutorado (Veras, 2022), entretanto ela aparece mais *crua*, no sentido de que é apresentada mais intimamente ligada com a forma de como foi gravada, transcrita e escrita no diário de campo. Se na tese as falas da Cabocla Mariana estão conectadas com os propósitos gerais de uma antropologia da convivência com seres encantados, essa conversa vai ser apresentada pelo enredo formado pelo terreiro, as pessoas que estavam comigo no dia dessa conversa e das variações desse ambiente. Embora seja uma peça voltada para a escuta e conversa com a Cabocla Mariana, é um propósito paralelo dessa peça a experimentação com a linguagem encantada da cabocla, e por isso, da própria linguagem encantada afro-brasileira. Trazer a conversa destacada, fora do contexto da tese, é uma forma de despertar o interesse para essas palavras de Cabocla Mariana, que dentro do jogo da tese talvez tenha se dispersado em sua força.

Embora falte espaço para outras elaborações, a conversa é o próprio experimento e ela está inspirada na etnopoesia de Fichte (1987), no sentido criativo, literário e experimental da linguagem encantada afro-brasileira. Pelas maneiras de como fazem suas pesquisas e as contam em suas etnografias, Vania Cardoso (2007, 2013) e Jim Wafer (1991) são inspirações para essa escrita. Por conta dessas influências e formas de se ouvir uma encantada com o intuito de aprender algo sobre nós, o mundo e outras questões da existência, apresento essa peça dentro do presente dossiê, “Conviver com orixás, entidades espirituais e seres encantados: etnografias junto a religiões de matrizes africanas, indígenas e encantadas”.

Essa conversa, portanto, apresenta um momento específico da relação que foi possível de ser estabelecida com a Cabocla Mariana. É óbvio que outras conversas aconteceram, mas da forma como essa se deu, com hora marcada pela entidade, dentro de um dia corriqueiro no terreiro, com filhas e filhos de santo e ogás da casa escutando os dizeres da encantada, não. Em São João de Pirabas, a principal

festividade do calendário afro e encantado é para Rei Sabá, no dia 20 de janeiro. Por conta dos preparativos e da agitação que antecede o principal festejo afro da cidade, Mãe Rita e as encantadas Tóia Jarina, Cabocla Mariana e Herondina, foram me iniciando no cotidiano do terreiro e me colocando enquanto ouvinte, fazendo com que eu esperasse a festividade passar para que conversássemos com maior tranquilidade. Assim, as três encantadas citadas, que na mitologia da cidade, ou pelo menos dos terreiros com quem conversei, são “irmãs”, foram dando a permissão para que a pesquisa fosse feita e entraram em consenso para que Cabocla Mariana fosse a responsável para me apresentar, na linguagem encantada, elementos da encantaria, da umbanda e do próprio terreiro.

Assim, a partir de fevereiro, Cabocla Mariana disse que conversaria comigo e entre solicitações de que Mãe Rita preparasse *passes* e *banhos* para o meu cuidado espiritual e para que a pesquisa fosse bem-sucedida, Cabocla Mariana, finalmente, revelou que conversaria comigo em uma quinta-feira, às 15 horas, “pois ela estava me devendo uma conversa”. Eu deveria me apresentar na hora e dia marcado com o gravador e sua “espumosa” (cerveja). Segundo consta em meu diário, levei seis latinhas da cerveja de marca “Nevada” para a “turca encantada”. Obviamente, por falta de melhores condições financeiras, pois se pudesse teria oferecido uma cerveja de melhor qualidade.

Como as cervejas foram compradas em um mercadinho que ficava na principal via da cidade, falei com um mototaxista e rumamos para o terreiro de Mãe Rita. Cheguei, pontualmente, às 15 horas, mas como a conversa com a Cabocla Mariana seria dividida com uma consulta dedicada a alguns moradores de Boa Vista, região da cidade de Quatipuru, a sessão só começou quase duas horas depois. A sessão começou com os cumprimentos de Mãe Rita, os abatazeiros e todas as pessoas envolvidas. Mãe Rita, então, chacoalhou o seu sinete e entoou seus cânticos de abertura, até receber o caboclo 7 Flechas e, em seguida, após algumas falas e procedimentos rituais, a Cabocla Mariana.

Como o foco é a conversa e os preparativos que Cabocla Mariana solicitou para que me contasse algumas palavras encantadas, vou usar um atalho e só mencionar o que foi solicitado pela encantada para que a conversa que apresento a seguir, acontecesse. Primeiro, Cabocla Mariana pediu para uma jovem filha de santo da casa dar “sete descargas” em mim, que consistia na queima de sete pacotinhos com pólvora. Entre um pedido e outro para alguma filha e filho de santo, Cabocla Mariana foi soltando suas palavras. O que apresento é essa *correspondência*.

Palavras e conceitos impregnados no contexto da etnografia, serão explicitadas e relativamente traduzidas entre colchetes, que também serão utilizados para o acréscimo de informações ou detalhes da própria gravação e transcrição.

No querebentã com Cabocla Mariana



Cabocla Mariana na "croa" de Mãe Rita de Oxóssi, ao lado de Dona Caçula" Fonte: acervo do autor

Cabocla Mariana: – 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. [Rabudo é umas das formas como a Cabocla Mariana na cabeça de Mãe Rita denomina o Rei Sabá, rabudo por conta dele se manifestar, às vezes, como uma cobra].

Hermes: – O Rei Sabá está na Praia do Lençol [Maranhão] ou na aqui na Praia do Castelo?

Cabocla Mariana: – Ele vem, ele começou a voltar, pra cá, né? 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.

Hermes: – Ele tinha se afastado por quê?

Cabocla Mariana: – De baderna, muitas coisas fora do normal, aí, na pedra aqui [a pedra encantada de Rei Sabá]. Hoje parece que está ganhando mais respeito, porque antigamente anos atrás, perdeu o respeito pela pedra, né? Pelo que [rei?] 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.

[Intervalo de tempo]

Cabocla Mariana: – 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 baixo em cabeça de pessoas simples, que não tem uma vestimenta para me vestir, para me receber. Mas a força, o anjo 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 a, 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 tem a missão, que tem a noção da missão, tem 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, querebentã, 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 [Maria Pajé, umas das principais lideranças locais], 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 querebentã 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, o 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 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.

Fundamentos de umbanda, de pena maracá, pena maracá é o que a minha filha é [pena e maracá é uma linha da encantaria, por vezes, denominada pela literatura antropológica de pajelança cabocla]. Cura, desenvolvimento, abertura de caminho, ela já não faz magia negra. Ela tem as outras linhas dela, mas é uma doutrina que ela nunca quis. Então quando você se entra num 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 que você 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.

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

Cabocla Mariana: – É que é o querabentã, 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 [cigarro feito da casca do tauari, uma árvore muito importante para diversas nações indígenas]. Que eu acho que são coisas da pajelança, força mesmo.

[começa a chover]. Antigamente chamavam o pajé, né... 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 [incompreensível: angla?], 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, [...] 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.

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 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.

Hermes: – Ele quer que venha mais gente, então?

Cabocla Mariana: – 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 da fala, barulho de uma nova latinha de cerveja sendo aberta, seguido por alguém servindo Cabocla Mariana].

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 [...] 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? [Trecho difícil de entender, mas a Cabocla Mariana faz referência às duas embarcações que são cantadas em alguns de seus pontos] 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 chama-va, né? Olha, a caruana Mariana tá no fulano. Caruana, né? Os antigos chamavam de caruana.

Hermes: – Chamavam a senhora de caruana também?

Cabocla Mariana: – 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, entida-de, 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 cantam. Tanto que, você já foi num festejo de candomblé?

Hermes: – Eu assisti um em Porto Alegre, né, não era bem candomblé mas era Oyó que se chamava. Batuque Oyó a nação.

Cabocla Mariana: – 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 veem 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.

Hermes: – E vocês, no caso, são irmãs?

Cabocla Mariana: – 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 [a sua encantaria], 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 [inaudível], 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 [comida] do almoço, né? Outro no jantar. Os meus filhos, eu acho que meus filhos se parecem, eu acho. Minha filha [...] 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 Marianas, 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 [roncó, a camarinha], prum quarto fechado, pra uma esteira, você tem que tá ó, com isso aqui limpo [apontando para o ori]. É por isso que nós proibimos, tanto entidade, como zelador de santo, de ter fuxicado [relações sexuais], 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.

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. É um terreiro que vejo bastante jovem. Os outros não querem, outros zeladores de santo não querem.

[Interrompida pelo pessoal do terreiro].

Cabocla Mariana: – 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.

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

Cabocla Mariana: – 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 chefio 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.

[Uma das ogãs da casa, nesse momento, interrompe e diz:] 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: – Deixe o nome dele aqui no altar...

Ogã: – Mas não, ela não me deu o nome dele, ela deu um nome de um rapaz que é pra senhora olhar e... É esse nome aqui que ela deu pra senhora dar uma olhada e me dizer. O irmão dela foi muito mal pra Belém, que era pra fazer o tratamento da perna.

[Cabocla Mariana pega o papel com o nome e pede o maracá. O sacode e diz:]

– Esse moço é o quê?

Ogã: Eu não sei, ela só me deu o nome e pediu pra senhora olhar.

Cabocla Mariana: [Depois de muito balançar de maracá] Deixe no altar. Negócio tá feio aí, viu.. Negócio tá pegando. [E ela retoma a conversa comigo]: 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 [...] duma cachaça. Da família de Légua. Herondina é uma guerreira que gosta de andar sozinha, sempre gostou de andar sozinha. Uma guerreira sozinha.

[Uma outra pessoa presente, pergunta]: Ela é turca ou é Índia?

Cabocla Mariana: Guerreira. Das Mata. Jarina se tornou juremeira, mas gosta de tá perto do... gosta de tá nos lençóis maranhenses. Eu gosto da Turquia mesmo.

Hermes: – Onde é a Turquia? É o mesmo país que temos aqui no nosso mundo?

Cabocla Mariana: – Muitos anos atrás, quando vivia no mundo de vocês. Tapuia foi uma moça, uma Índia velha que nós 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 [...], 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.

Ogã: – Espumosas dela e roupas, é com ela mesmo.

Cabocla Mariana: – 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 mais uma taça de cerveja servida].

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 de Oxóssi] 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 à 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 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... 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... [O rapaz é o Jeferson, um jovem também morador da região de Boa Vista].

Cabocla Mariana: – 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.

Hermes: – Eles vão ficar quanto tempo recolhido?

Cabocla Mariana: – 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 dias ela tem que tá aqui. Como ele está em luto, né? Ela vai ter que acompanhar ele sete dias. 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?

O senhor nunca conheceu? O senhor nunca estudou sobre as ervas? Pra que serve... Tem que ver um, ervas mesmo. Fazendo um banho de ervas. Pra ver pra que serve certas ervas. As candeias [velas] tem dois... as candeias têm duas necessidades. A

mesma candeia que abre o teu caminho, ela fecha o teu caminho. A caminha 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 trás coisas negativas. Todas as candeia ela tem dois... Você compra uma candeia de caminho branco, 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. 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 pequena e pai pequeno no terreiro, o certo é recolher as guia [os cordões de fios de conta] 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 boas.

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 senhora [perguntando a uma senhora presente no terreiro] 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. 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 [se referindo a um filho da casa, na época], 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 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.

Nesse dia, Cabocla Mariana guiou uma pequena gira. Após a nossa conversa, pediu a todos que participaram do momento, que tomassem um banho de Oxalá, consistindo em um banho feito da “água do milho branco” acrescido de colônia *chama*, um perfume atrativo. Como mencionamos no início dessa experiência, a fala de Cabocla Mariana aparece aqui, quando possível, sem interrupções e reflexões externas ao seu próprio dito. O foco está em suas palavras, no encontro. Na sua apresentação da encantaria e da umbanda, que para ela é “um livro que se folheia”.

Referências

- Cardoso, Vânia Zikán. 2007. *Narrar o mundo: estórias do “povo da rua” e a narração do imprevisível*. Mana 13 (2), p. 317-345, 2007,
- Cardoso, Vânia Zikán. Marias: a individuação biográfica e o poder das estórias, in *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Editado por M. Gonçalves, R. Marques, V. Cardoso, pp. 43-62. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.
- Damásio, Ana Clara. Isso não é uma autoetnografia!. *Mediações - Revista de Ciências Sociais*, Londrina, v. 27, n. 3, p. 1-14, 2022. DOI: 10.5433/2176-6665.2022v27n3e46479. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/46479>. Acesso em: 17 fev. 2025.
- Fichte, Hubert. 1987. *Etnopoesia: antropologia poética das religiões afro-americanas*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- Veras, Hermes de Sousa. *Convivendo com seres encantados: encontros e percursos da encantaria de Rei Sabá em São João de Pirabas, Pará*. 2022. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2022.
- WAFER, Jim. *The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.

RESENHA

VERAS, Hermes de Sousa. *O sacerdote e o aprendiz: antropologia de um terreiro amazônico*. Belo Horizonte: Letramento, 2021

Moacir Marcos de Souza Filho

Doutorando em Literatura pelo Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL) da Universidade Federal do Ceará (UFC)

Há muito tempo, a antropologia tem caminhado para uma prática colaborativa de produção de conhecimento. Cai a imagem do observador forasteiro, possuidor de uma racionalidade distanciada que permitiria a investigação unidirecional dos elementos que regem determinado grupo, e emergem pressupostos teóricos e metodológicos alinhados a relações horizontais que aproximam sujeito e objeto. Em outras palavras, as melhores práticas etnográficas envolvem engajamento para co-produzir conhecimento, reconhecendo os incontáveis atravessamentos pelos quais passa o antropólogo em sua atividade. Para lembrarmos Linda Tuhiwai Smith (2018), somente em integração com as comunidades descritas é possível se comprometer com o combate ao etnocentrismo.

É esse o compromisso assumido por Hermes de Sousa Veras, explícito já no título de *O sacerdote e o aprendiz: antropologia de um terreiro amazônico*, sua dissertação de mestrado defendida em 2015, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia, na Universidade Federal do Pará, e publicada em formato de livro em 2021. No mesmo ano, a obra chegou a mim, e suas páginas foram lidas e relidas desde então, sempre rendendo a mesma admiração com o refino teórico do autor, que se reconhece aprendiz do sacerdote Álvaro Pizarro nas práticas do Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo, localizado em Ananindeua, Pará, no bairro Floresta Park, “ocupação” às margens de uma rodovia.

A abordagem baseada em observação participante e narrativa biográfica fornece um retrato de Pai Álvaro para além do líder religioso, revelando o homem influenciado

e moldado por entidades, cujas ações e pensamentos atravessam vivências que escapam ao pensamento moderno e suas dicotomias. Como diz Veras, “aquele vindo de uma tradição moderna (...) certamente não escutará os batuques da cidade de Belém e região metropolitana”, pois não há “uma resposta única” (VERAS, 2021, p 80). Não à toa, recorre diversas vezes aos trabalhos de Marcio Goldman e dialoga com Bruno Latour, buscando se afastar metodologicamente dos grandes divisores e dualismos da modernidade — natureza *versus* cultura, nós *versus* eles, ciência *versus* religião — em direção a redes de interconexões culturais, sociais, políticas e religiosas.

Com a história de vida de Pai Álvaro como condutora, o primeiro capítulo dissolve algumas ideias já solidificadas no senso comum quando se pensa em práticas religiosas. O aperfeiçoamento espiritual surge ligado a uma constante busca por conhecimento: Pai Álvaro é ávido leitor de textos religiosos e antropológicos, mediador entre mundos, influenciado, mas não dominado, pelas entidades. Veras explica que o sacerdote costuma se encontrar em um estado de *sombreado*, guiado pelas entidades ao mesmo tempo que as media.

O equilíbrio entre diferentes mundos, tradições e saberes é descrito em termos de *cosmologia antropofágica*, que permeia as interações do terreiro. Pai Álvaro incorpora elementos de diversas práticas e crenças, integrando-os, reinterpretando-os, encontrando na fé o traço comum e modulador entre os mais diferentes credos. Estabelece-se o que Veras define como “intensa troca de cosmovisões, harmônicas e conflituosas” (2021, p. 56). Lembremos que, longe de simples bonomia ecumênica, essa postura tem garantido a sobrevivência das religiões afro-brasileiras ao longo de séculos de perseguição.

Se a introdução e o primeiro capítulo partem da figura de Pai Álvaro para detalhar a aproximação do antropólogo “estrangeiro” à rotina da comunidade, o segundo capítulo se volta para as dimensões geográfica, social e espiritual do terreiro. Ainda segundo o esforço de ultrapassar dicotomias — aqui, materialidade *versus* metafísica —, Veras investiga a intersecção entre espaço físico e práticas religiosas, mostrando como a localização periférica do terreiro influencia e é influenciada pela dinâmica espiritual.

Convivendo com duas igrejas católicas, incontáveis templos evangélicos e apenas dois pequenos barracões de matriz africana, é de se esperar que o terreiro enfrente desconfiança da vizinhança majoritariamente cristã. No entanto, Veras se concentra nos desafios decorrentes das privações típicas de regiões periféricas brasileiras,

como ruas que alagam em dias de chuva, o que impacta diretamente a frequência e a realização dos atos religiosos.

Fica marcado como organização física do terreiro é adaptada de forma a refletir a cosmologia agregadora ali praticada, que Veras entenderá a partir da visão de Yoshiaki Furuya dos processos de “amazonização” da Umbanda e “umbandização” das religiões afro-amazônicas. Tanto sacerdotes quanto frequentadores transitam entre diferentes vertentes — Mina Nagô, Umbanda, Kardecismo e Catolicismo Popular. Por isso, a necessária compreensão rizomática do fenômeno, caracterizado pela integração de elementos culturais, rituais e simbólicos de diferentes origens, o que resulta em um todo híbrido, flexível e dinâmico, alheio a convenções. Afinal, o próprio Pai Álvaro ensina que “nem o pai de santo controla totalmente sua dinâmica ritual nem tudo é passado apenas pelas ‘entidades espirituais’” (VERAS, 2021, p. 84).

A compreensão de uma identidade religiosa fluida é útil para o capítulo seguinte, no qual Veras discorre em detalhes sobre as práticas religiosas do terreiro, sintetizando a complexidade dos rituais e a natureza das forças espirituais mobilizadas. Apesar de tratar também da “mesa branca”, voltada para a comunicação com espíritos desencarnados e a busca de conselhos e cura — com forte influência do espiritismo kardecista —, o texto se concentra na “gira”, ritual que envolve a incorporação de entidades espirituais como os orixás e caboclos, descrevendo as estruturas rituais, os cantos, os pontos, as rezas.

É sintomático que o autor tenha nutrido preocupações para abordar os rituais de sacrifício (“corte”), reconhecendo o risco de alimentar preconceitos em relação a um suposto “primitivismo” dessas práticas. Reconhecendo a importância litúrgica e comunitária desses rituais, o texto permite inferir a perseguição que o terreiro provavelmente sofre, uma vez que descreve como o sacrifício é conduzido de maneira reservada para minimizar ocasional atenção negativa. A centralidade do sacrifício nas religiões de matriz africana é enfatizada, assim como as inúmeras influências culturais e históricas que as transformam e matizam. Novamente, fica claro o desafio a diferenciações rígidas entre Umbanda, Candomblé e outras tradições.

Escritor e poeta, Veras dedica um capítulo ao papel de livros, escrita e leitura na cosmologia de Pai Álvaro, lembrando como este iniciou uma relação de empréstimo de livros com o autor. A violenta marginalização sofrida pelos credos afroindígenas encontra espaço quando o sacerdote destaca a oralidade como recurso de

existência: “a recusa da escrita e da proibição de se deitar no papel detalhes sobre seus ‘fundamentos’, para os pajés estava ligada ao medo de ser perseguido ou preso” (VERAS, 2021, p. 132). Contudo, Pai Álvaro confere grande importância à leitura de livros, meio para ampliar a cosmovisão religiosa, aprender novas práticas e até mesmo fortalecer a ligação com as entidades. A leitura — e, consequentemente, a escrita — existe, portanto, em convívio com “outras formas de conhecer” (VERAS, 2021, p. 139), uma leitura comunitária e integrada aos rituais e crenças.

Veras conclui o livro endereçando uma bem-vinda reflexão sobre a complexidade de estudar a religião dentro das ciências sociais. Ensaiada no quarto capítulo, a preocupação central aparece plenamente delineada nas páginas finais: a relação entre religião e conhecimento científico. O autor deixa mais evidente que seu trabalho etnográfico abrange preocupações metodológicas e abordagens que valorizem a tradução e a mediação. Fica a grande contribuição da busca pelo diálogo epistemológico, representado pela interseção entre o fazer artístico e o pensamento religioso. *O sacerdote e o aprendiz: antropologia de um terreiro amazônico* cumpre a perspectiva proposta em seu título, fazendo do antropólogo e de seus leitores aprendizes abertos à influência, aos ensinamentos e à poesia do terreiro vivamente etnografado.

Referências

SMITH, Linda Tuhiwai. *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*; tradução. Roberto G Barbosa. Curitiba: Ed. UFPR 2018.

VERAS, Hermes de Sousa. *O sacerdote e o aprendiz: antropologia de um terreiro amazônico*. Belo Horizonte: Letramento, 2021.

Organizadores

Hermes de Sousa Veras
Jerônimo da Silva e Silva



Revista do Programa de
Pós-Graduação em Antropologia da
Universidade Federal do Piauí