



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

SARIZA OLIVEIRA CAETANO VENÂNCIO

**A RELIGIÃO DOS ENCANTADOS:
OS ENCANTADOS COMO MEDIADORES CULTURAIS NO NORTE DO
TOCANTINS**

CAMPINAS

2019

SARIZA OLIVEIRA CAETANO VENÂNCIO

**A RELIGIÃO DOS ENCANTADOS:
OS ENCANTADOS COMO MEDIADORES CULTURAIS NO NORTE DO
TOCANTINS**

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

ORIENTADOR: Prof. Dr. Ronaldo Rômulo Machado de Almeida

Este trabalho corresponde à versão final da tese defendida pela aluna Sariza Oliveira Caetano Venâncio, e orientada pelo Prof. Dr. Ronaldo Rômulo Machado de Almeida.

**CAMPINAS
2019**

Venâncio, Sariza Oliveira Caetano, 1982-
V561r A religião dos encantados: os encantados como mediadores culturais no
norte do Tocantins / Sariza Oliveira Caetano Venâncio. – Campinas, SP: [s.n.], 2019.

Orientador: Ronaldo Rômulo Machado de Almeida.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Terecô (Religião). 2. Religiões afro-brasileiras. 3. Umbanda. I. Almeida,
Ronaldo Rômulo Machado de, 1966-. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

A Comissão Julgadora do trabalho de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritas, em sessão pública realizada em 28 de março de 2019, considerou a candidata Sariza Oliveira Caetano Venâncio aprovada.

Prof. Dr. Ronaldo Rômulo Machado de Almeida

Prof. Dra. Mundicarmo Maria Rocha Ferretti

Prof. Dr. Vágner Gonçalves da Silva

Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz

Prof. Dr. Luiz Gustavo Freitas Rossi

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

AGRADECIMENTOS

Agradeço inicialmente à Universidade Federal do Tocantins por ter me liberado para mais esse processo de formação profissional, mas também pessoal;

De igual modo, agradeço à Unicamp, ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e ao Programa em Pós-graduação em Antropologia Social por terem me recebido e possibilitado infraestrutura para o desenvolvimento dos meus estudos;

Agradeço à coordenação e à secretária Márcia por estarem sempre disponíveis para tirar nossas dúvidas e ajudar com os trâmites necessários;

Agradeço aos professores e professoras que ofereceram seu tempo através das disciplinas e das mais diversas palestras que acabaram por contribuir para o enriquecimento das discussões no campo da Antropologia;

Agradeço ao Ronaldo de Almeida por ter me aceitado como orientanda e por me direcionar quando tudo estava confuso;

Agradeço aos membros da banca de qualificação, Vagner Gonçalves da Silva e Omar Ribeiro Thomaz, por terem ajudado a direcionar meu caminho para esse trabalho final;

Agradeço a banca de defesa composta por Mundicarmo Ferretti, Vagner Gonçalves da Silva, Omar Ribeiro Thomaz e Luiz Gustavo Freitas Rossi pela leitura atenta, pelas críticas feitas de forma gentil, pelas sugestões de continuidade e pelo carinho com que me arguíram.

Agradeço a professor Ferretti e aos membros do GPMINA por serem sempre receptivos e terem contribuído com a leitura e apontamentos sobre meu trabalho;

Agradeço aos amigos e amigas conhecidos na Unicamp, especialmente Márcia, Analu, Ana Carolina, Cláudia, Diego, Isabel Herrera, Juan e Maite, por terem tornado minha passagem por lá mais leve e me darem “Evidências” de que o mundo ainda é um lugar de pessoas boas e generosas. Gratidão e muito amor é meu sentimento para com Maíra, alma gêmea e parceira que desde a “quinta série” até o doutorado compartilhou lágrimas, sorrisos e gargalhadas. Sem você e sem seu “Jeito carinhoso” não teria sido possível minha passagem por Barão Geraldo.

Agradeço aos amigos da vida que não desistiram de mim mesmo quando eu só falava de encantados. Miriam, Leide, Braz, Plábio, Mariana, Márcio, Kênia, Martha, Rosária, Matheus, Aline, Letícia, Mendanha, Allyson, Idelma dentre outros e outras.

Agradeço minha família de capoeira, seja em Araguaína ou em Madrid. Sou grata especialmente ao mestre Libertino e Pinot por te me acolhido aqui, e Mari por ter me acolhido lá. Percy, Fulô, Jujuaranha, Perninha, Weskley, Nora, Simo, Adri, Ina e Saioa, vocês são os melhores, “bate palmas pra eles”.

Agradeço a minha família por ter sempre me apoiado e me animado quando o cansaço batia. Gracias Alice, hermana querida, por ter me abrigado quando eu mais precisei. Retomar a proximidade com você me fez perceber o quanto te quero por perto!

Agradeço minha analista, Fabiana, por ter me ajudado a olhar de forma mais florida meus problemas;

Agradeço a todos os dirigentes que me aceitaram em suas casas e cederam um pouco do seu tempo para dialogar comigo. Especialmente agradeço ao Nazareno e Valdeci por estarem sempre com paciência para minhas infinitas perguntas e por cuidarem de mim.

Gratidão!

RESUMO

O presente trabalho pretende compreender o papel das entidades denominadas como encantadas, no norte do Tocantins, em especial na cidade de Araguaína. Para tanto a pesquisa foi, de forma mais detalhada, realizada em dois terreiros, Tenda Espírita Umbandista Santa Joana D'Arc e Centro Espírita Santa Bárbara, que tem Valdeci Pereira Reis e José Nazareno Oliveira de Aguiar como seus respectivos dirigentes. Estas casas foram selecionadas, dentre outros motivos, pelo fato de que nelas é possível perceber com maior clareza a diferenciação entre aquelas entidades encantadas e as demais. A presença dos encantados nestes terreiros, seja no cotidiano ritual ou na trajetória de vida dos dirigentes, é pensada como fundamental para a construção da afro-religiosidade encontrada na região, visto que os encantados são compreendidos como mediadores culturais entre as diversas religiões afro-brasileiras que ali chegaram. A história do norte tocantinense e das afro-religiões em Araguaína foram constituídas por diversos fluxos migratórios de grupos advindos de diversos estados, em especial Maranhão e Pará. Nestas localidades se desenvolveram religiões como o Terecô, o Tambor de Mina e a Pajelança, dentro das quais a presença dos encantados é marcante, diferente do que ocorre na Umbanda no centro-sul do Brasil. Apesar de nenhuma das duas casas mencionadas se denominar como participantes daquelas religiões, o que percebemos é que a chamada Umbanda praticada por eles tem mais daquelas religiões do que gostariam de afirmar, como é o caso dos encantados.

Palavras Chave: Terecô; Religião Afro-brasileira; Umbanda.

ABSTRACT

The present work intends to understand the configuration of entities called as enchanted, in what it was agreed to call Umbanda, in the north of Tocantins, especially in the city of Araguaína. In order to do that, the research was carried out in two *terreiros*, Tenda Espírita Umbandista Santa Joana d'Arc and Centro Espírita Santa Bárbara, which has Valdeci Pereira Reis and José Nazareno Oliveira de Aguiar as their respective leaders. These houses were selected, among other reasons, because in them it is possible to realize with greater clarity the differentiation between that category of entities and others. The presence of the enchanted in these *terreiros*, whether in the daily ritual or in the life trajectory of the leaders, is thought as fundamental for the construction of the Afro-religiosity found in the region, because the enchanted are understood as cultural mediators between the diverse Afro-Brazilian religions who arrived there. The history of the north of Tocantins and the Afro-religions in Araguaína were constituted by several migratory flows of groups coming from several states, especially Maranhão and Pará. The presence of entities considered enchanted in these *terreiros* seems to be connected to the history of the region and Umbanda in the city that were constituted by diverse migratory flows coming from different states, especially Maranhão and Pará. In these localities were developed religions like Terecô, Tambor de Mina and Pajelança, in which the presence of the enchanted is remarkable, different from what takes place in Umbanda in central-southern Brazil. Although none of the two houses mentioned denominate itself as participants in these religions, what we realize is that the Umbanda called by them has more of those religions than they would like to affirm, as is the case of enchanted.

Keywords: Terecô; Afro-brazilian religion; Umbanda.

LISTA DE FIGURAS

Figura I – Mapa do centro-sul do Maranhão	29
Figura II – Mapa das rotas pecuárias	34
Figura III – Mapa dos rios Araguaia e Tocantins.....	35
Figura IV – Mapa dos presídios e aldeamentos	37
Figura V – Mapa da BR-153no centro-norte do Brasil	42
Figura VI – Trajetória geográfica de Luís Maranhão, Maria dos Santos e José Rodrigues.	55
Figura VII –Trajetória geográfica de Valdeci e Olindina	61
Figura VIII –Trajetória geográfica de Nazareno e Clezio	66
Figura IX – Relação dos espaços espirituais com o mundo material	114
Figura X – Retirada e colocação das bandeiras	118
Figura XI – Lavagem da cabeça e amassi.....	121
Figura XII – Lago de Iemanjá 2013 e 2017	122
Figura XIII – Devoção a São Sebastião	123
Figura XIV – Corpo mediúnico 2013, 2015, 2017	126
Figura XV – Flores para o rei.....	128
Figura XVI – Rei Sebastião no Lago	129
Figura XVII – Retrato do Rei Dom Sebastião	138
Figura XVIII – Princesa Mariana na dirigente Valdeci	157
Figura XIX – Abertura de trabalho para Lourenço Légua 2017 e 2018	169
Figura XX –Mesa em homenagem a Lourenço Légua 2017 e 2018	175
Figura XXI – Lourenço Légua em uma vídeo-chamada	176
Figura XXII – Tereza Légua na matriarca Selvina	178
Figura XXIII – Mapa do Maranhão	181
Figura XXIV – Légua Boji Buá Ferreira da Trindade	194
Figura XXV – Imagem de Santa Bárbara na Tenda Santa Joana d’Arc	196
Figura XXVI – Nazaré do Bruno, Maranhão	198
Figura XXVII – Maracá e pena	214

LISTA DE TABELAS

Tabela I – Residentes no Tocantins por unidade da federação de nascimento ¹ (1991 – 2000–2010)	46
Tabela II – Crescimento populacional de Araguaína (1970–2010)	56
Tabela III – População residente em Araguaína por lugar de nascimento.....	66

¹ Categorias relacionadas com brasileiros sem especificação e com estrangeiros foram omitidas por não ter impacto na análise.

SUMÁRIO

Apresentação	13
Capítulo I – Umbanda em Araguaína: história de vida dos dirigentes entre lugares, trânsitos e contextos	24
1.1 – Navegação, presídios e aldeamentos	26
1.2 – Projetos de desenvolvimento para o Brasil central, movimentos autonomistas e Araguaína, a “capital do norte”	40
1.3 – Os sujeitos em cená(rio): história de vida dos dirigentes no contexto das migrações.....	50
1.3.1 – Cenário 1: a Marcha para o Oeste	50
1.3.2 – Cenário 2: a BR-153 e o crescimento populacional de Araguaína na década de 1970	56
1.3.3 – Cenário 3: o contexto de emancipação do estado	63
Capítulo II – Uma Umbanda encantada: relação entre Umbanda e encantados no norte do Tocantins	69
2.1 – A Umbanda e seus guias	70
2.2 – Os encantados.....	89
2.3 – Encantados e o cotidiano dos dirigentes	98
2.4 – Encantoria	108
Capítulo III – Uma família real em Araguaína: Rei Sebastião na Umbanda no norte-tocantinense	116
3.1 –Rei Sebastião, O recebido	116
3.2 –Rei Sebastião, “O desejado”	132
3.3 –Rei Sebastião, O encantado	139
3.4 – Encantados da família de Rei Sebastião	162

Capítulo IV – Os Léguas: a relação de proximidade da Umbanda com o Terecô	167
4.1 – Os Léguas baixaram no Tocantins	167
4.2 – Os Léguas no Terecô em Codó	181
4.3 – Os Léguas na Umbanda em Araguaína	189
Capítulo V – Os encantados de cura: a relação de proximidade entre a Umbanda e Pajelanças	205
5.1 – Pajelança amazônica.....	206
5.2 – Mina de Cura Pena e Maracá	210
5.3 – Narrativas encantadas.....	220
5.4 – Qualquer semelhança não é mera coincidência	231
Considerando finalizar	237
Bibliografia	242

APRESENTAÇÃO

Em uma tarde do fim de setembro de 2017, passei pelo exame de qualificação da pesquisa de doutorado apresentada nesta tese. Com um olhar em perspectiva para a sessão de arguição da banca, considero que o trabalho que apresentei tinha poucas condições de ser avaliado porque não dizia com clareza a que veio nem aonde a pesquisa pretendia chegar. O texto era algo sem pé nem cabeça. Eu não sabia bem o que queria. O orientador da pesquisa, Ronaldo de Almeida, ao lado de Omar Ribeiro Thomaz e Vagner Gonçalves da Silva, membros da banca, buscou apontar caminhos que eu poderia seguir e procedimentos que poderia adotar para contornar os problemas da pesquisa e de escrita e, de fato, desdobrar a investigação e encaminhá-la a um desfecho: a redação da tese. Ainda com esse olhar de perspectiva, vejo que logo após a qualificação meus problemas continuaram. Uma síntese de um diálogo entre Alice e o gato Cheshire — em *Alice no País das Maravilhas* — talvez resuma a situação em que me encontrava: a quem não sabe aonde vai, qualquer caminho serve. Com efeito, quadros teóricos e etnografias, palestras e comunicações acadêmicas... tudo não só parecia irresistível como argumento de diálogo com meu trabalho; também direcionava meu olhar para certas perspectivas. Em uma reunião de orientação pós-exame de qualificação, fui questionada: “Cadê a proposta de projeto com a qual você entrou no doutorado?”. A pergunta do orientador parecia simples, mas até então eu não havia me atinado ao óbvio: se eu quisesse saber aonde iria, então teria de voltar aonde e ao quando tudo começou: o início da minha pesquisa com religiões afro-brasileiras,² em 2011, que produziu a dissertação e deu base para compor o argumento de pesquisa de doutorado traduzido no projeto apresentado em 2014.

Na volta às origens, de imediato me deparei com a epígrafe de minha dissertação de mestrado: “Aprendi depois, que o medo vem daquilo que não se entende e não se consegue decodificar” (CONCONE, 1987, p. 14). Essa frase permeou meus

² Escrevo o termo religiões afro-brasileiras e religiões de matriz africana como sinônimos para me referir à “[...] pluralidade de manifestações religiosas [crenças e práticas voltadas ao sagrado] organizadas geralmente no Brasil bem antes da abolição, por africanos e seus descendentes, onde são cultuados e[ou] se entra em transe com entidades espirituais dos povos ou ‘nações’ jeje, nagô, angola, ketu e banto, como: voduns, orixás e inquices” (FERRETTI, M., 2008).

pensamentos por muito tempo nos trabalhos de campo, especialmente quando eu ia assistir aos rituais nos terreiros. Com efeito, meu medo vinha de uma formação protestante construída em 23 anos. Mas nem só da versão demoníaca de “O exorcista” da Igreja Adventista do Sétimo Dia sobre as religiões de matriz africana foi formado meu consciente e inconsciente em relação às minhas experiências religiosas. Minha mãe, criada ao sul do Maranhão, contava suas experiências com religiões mediúnicas, Kardecismo e Terecô, com elementos narrativos que mais se aproximavam das sagas *Harry Potter* e *O senhor dos anéis*. As histórias “maravilhosas” dela contribuíram para minha curiosidade pelo assunto, pois sempre apresentavam um lado mágico, de conto de fadas, em que poções mágicas, poderes, milagres e segredos encantavam e faziam desejar ver e viver tal experiência. Foi assim, com duas noções dessas religiões, que cresci: uma próxima do que Alejo Carpentier chama de real maravilhoso³, proferida pela mãe, autoridade familiar; outra “demoníaca”, proferida pela Igreja, autoridade religiosa.

No início de minha trajetória como pesquisadora de religiões afro-brasileiras, essas duas noções conviveram de forma conflituosa. O medo e temor de visitar os terreiros foram desencorajados diariamente pela “criança” curiosa e sedenta de viver suas próprias experiências mágicas. Mas, muitas vezes, essa “criança” se reprimia e se assustava quando as lembranças dos dogmas cristãos baseados na dicotomia do bem e do mal resolviam vir à tona. Assim, se durante a pesquisa de mestrado o desafio maior foi conciliar duas visões antagônicas sobre as religiões de matriz africana, na investigação para o doutorado o desafio foi buscar distanciamento e desencantamento, o máximo possível, em relação a tais religiões. Isso porque, no decorrer da pesquisa, fui me encantando com esse universo tão novo para mim.

A volta aos registros do meu passado como pesquisadora me pôs num processo de leitura e escrita em que a conjugação do pretérito com o presente se fez fundamental ao desdobramento deste trabalho. Não me refiro a um passado com o sentido do “Estar lá” de Geertz (2009); ao menos não completamente. As experiências vivenciadas no mestrado, na Universidade Federal do Maranhão, seja no campo, nas aulas, nas reuniões ou nas festas,

³ Para o autor, o “maravilhoso” é um dos elementos que compõem a realidade caribenha e latino-americana, pois ali surge algo sempre inesperado entre os acontecimentos cotidianos da vida (CARPENTIER, 1985).

surgiam na minha cabeça ao procurar organizar e encontrar forma para esta tarefa que é “Estar aqui”. Foi em meio a essas recordações que lembrei quando ouvi falar, pela primeira vez, sobre encantados. Na verdade, não se falava sobre eles; falava-se de um membro do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura Popular (GPMina) que, havia tempos, não aparecia nas reuniões e ninguém sabia de seu paradeiro. A brincadeira que seguia, entre risos, era marcada por frases como “ele se encantou”, “virou encantado” e outras. Como novata no grupo e no assunto, não entendia o tom jocoso delas. Indo embora da reunião, perguntei a Heriverto Nunes, amigo e pesquisador, o que era um encantado. Sorrindo, ele disse: “É alguém que desapareceu”. Com mais algumas frases, mostrou as diferenças entre encantados e qualquer outro espírito no mundo afro-religioso.

Naquele momento, eu começava as leituras com intenção de aprender sobre as religiões de matriz africana. Achava que encantados eram algo comum a todos os terreiros⁴. No fim de 2011, ao retornar para Araguaína e iniciar a pesquisa de campo, percebi que nem todas as religiões afro-brasileiras eram iguais nem todos os terreiros de uma mesma religião eram idênticos, tampouco todos tinham a presença de encantados no seu panteão. Com as leituras sobre encantados no Tambor de Mina, no Terecô e na Pajelança, seja indígena, cabocla ou negra, percebi que a palavra encantado e flexões (plural e gênero) eram representativas do vocabulário das religiões do Norte e do Nordeste. Como tal, designa seres humanos que teriam vivido na Terra⁵ e foram para outro plano sem experimentar a morte. Assim, não são considerados espíritos de mortos, como os “eguns” do Candomblé ou da Umbanda, nem como espíritos que se comunicam com pessoas em centros kardecistas ou sessões de mesa branca.

Com efeito, em 2011 meu foco de pesquisa era outro; mas um questionamento que se impôs durante a investigação de mestrado perdurou como argumento que pedia mais especulação. Como fugia ao escopo da pesquisa de mestrado, busquei problematizá-lo no

⁴ Os vocábulos terreiro, tenda, centro, casa, ilê, roça e salão, dentre outros, são empregados pelos frequentadores e pesquisadores para se referirem ao local onde são realizados os rituais religiosos afro-brasileiros. Em Araguaína, encontrei dirigentes que se referiam aos seus salões ainda como *igreja* ou *casa de oração*. Acredito que nestes últimos dois casos, de forma especial, o uso dos termos pelos dirigentes faça referência aos templos cristãos. Essa apropriação de vocabulário do cristianismo me parece ser uma tentativa de diminuir o preconceito, o estigma e buscar uma aceitação local maior.

⁵ Uso as locuções este plano, neste plano e deste plano para me referir a Terra.

doutorado. Assim, neste estudo procuro compreender como se construiu a relação da Umbanda em Araguaína, norte do Tocantins, com as entidades encantadas comuns às religiões afro-maranhenses e afro-paraenses. Os encantados são compreendidos aqui como mediadores culturais de religiosidades presentes na região, pois a ambiguidade que carregam consigo — também compreensível como fluidez — possibilita-lhes transitar por ares, águas doces e águas salgadas, matas, mundo físico e mundo espiritual; entre Tambor de Mina, Terecô, Pajelanças e Umbanda; enfim, entre o mundo afro e o mundo indígena. Por esse motivo, com pretos-velhos, crianças, caboclos, exus⁶ e pombagiras, os encantados compõem ritos e mitos da Umbanda no norte tocantinense.

Mesmo sendo mais fácil encontrar referência aos encantados em meio ao povo de santo⁷ do norte do Tocantins, histórias que os mencionam não são desconhecidas da população, especialmente a ribeirinha, seja evangélica ou católica. É certo que o modo como cada grupo os compreende é distinto. A maioria dos ribeirinhos enfatiza o caráter “folclórico”, de “lenda” e de “superstição” que envolve os encantados; sempre garantem ter visto ou conhecido alguém que atesta a veracidade do que contam. Para o povo de santo, os encantados são alçados à categoria de entidades: têm caráter sagrado e relação direta e cotidiana com quem participa de seus rituais, ou seja, rituais da Umbanda.

Dirigentes umbandistas de Araguaína contam que desde a mais tenra idade tiveram contato com encantados. As histórias são protagonizadas por mãe d’água, nego d’água, boto e Buiuna (a cobra); seriam responsáveis por encantar pessoas, ou seja, levá-las para a Encantoria⁸, e torná-las encantadas também. Percebe-se que o sinônimo de encantar para os dirigentes durante a infância foi o de desaparecer, de sumir. Só após o contato com as religiões de matriz africana ocorre a mudança na percepção do encantado e da Encantoria de algo a ser temido e evitado para algo sagrado e a ser cultuado. Dito de outro modo, se antes os encantados — seres invisíveis que habitam florestas e rios — eram vistos

⁶ A palavra exu aparece no texto com inicial minúscula quando designa entidades pertencentes à linha de Exu e com inicial maiúscula quando designa o orixá Exu, dono da falange ou da linha, conforme os dirigentes.

⁷ O termo *povo de santo* é usado neste estudo para designar pessoas ligadas a religiões de matriz africana no Brasil que devotam cultos a entidades como aquelas estudadas aqui.

⁸ Encantaria é a grafia e pronúncia padronizada em dicionário, ou seja, tida como correta. Nos terreiros de Araguaína, é comum ouvir as variações *encanteria* e *encantoria* quando se trata de designar o local de morada dos encantados. Como forma de dar mais autenticidade à pesquisa, ou seja, de inscrever no texto certa cor local, adotei a forma Encantoria nas circunstâncias em que me refiro a tal local de morada.

como predadores de seres humanos (SILVA, 2014), agora passam a ser compreendidos, segundo a chave interpretativa das religiões de matriz africana, como espíritos de pessoas que passaram deste plano para o plano encantado sem experimentar a morte. A Encantoria seria, assim, uma geografia sagrada sem fixidez no espaço. Estaria em movimento constante. Matas e águas, nesse sentido, passariam não mais a ser morada de encantados; seriam espaços mediadores entre essas duas geografias — humana e encantada. Terreiros seriam os locais de materialização/manifestação de seus habitantes através do corpo mediúnico.

Marcada por processos de migração, a história de vida dos dirigentes representa a história de vida da maioria da população de Araguaína: mais da metade é forasteira. Até os que ali nasceram — como o dirigente Nazareno — têm sua formação profissional e/ou espiritual mediadas por pessoas oriundas de outras regiões. Nesse sentido, destaca-se a importância do sul do Maranhão e sudeste do Pará na cidade. As histórias contadas pelos dirigentes apontam essa importância desde os anos 1950 aos dias atuais. De fato, a historiografia e os memorialistas apontam as influências dessas regiões no plano socioeconômico e político no norte do Tocantins; mas a história de vida dos dirigentes mostra a circulação da cultura religiosa de matriz africana e indígena no mesmo espaço. Ao se encontrarem no Tocantins, o Terecô (Tambor da Mata maranhense) e a Pajelança cabocla e negra (oriundas do Pará e Maranhão) proporcionam rituais e uma religião híbrida cujo mediador cultural desses diferentes está nos encantados.

Com efeito, é esse cenário que a Umbanda encontra quando suas práticas chegam a Araguaína, na década de 1960. A criação do estado do Tocantins, em 1988, deu continuidade aos processos migratórios para sua região norte. A migração maciça começou no decênio de 1960 e se intensificou nos anos 1970, quando se finalizava a pavimentação da BR-153. Cidades como Araguaína, que foi margeada por essa rodovia federal, tiveram um *boom* populacional nos anos seguintes; aumento de 90% na década de 1970. Assim, a história da Umbanda e a presença de entidades encantadas nos terreiros de Araguaína estão ligadas à história da região e a seus fluxos migratórios de grupos advindos de vários estados.

Acredito que a via de contato e de circulação com o centro-sul do país que se tornou a BR-153 fez com que a Umbanda, nos moldes do Sudeste, chegasse a Araguaína por intermédio de um fiscal da Federação de Umbanda do Brasil, com sede em Brasília. Osmar Souza Reis, já falecido, contou que se tornou fiscal no decênio de 1970. Disse que, antes de assumir a função, de tempos em tempos aparecia um fiscal vindo de Brasília para cadastrar os terreiros da região. Creio que essa pessoa tenha conseguido chegar à região nos anos 1960, quando a BR-153 já estava sendo pavimentada. Antes da rodovia, a relação do norte do então estado de Goiás com o centro-sul do país era quase inexistente. A região mantinha contato mais intenso com Pará e sul do Maranhão, graças às rotas de navegação no rio Tocantins. Por isso a presença das religiosidades afro-ameríndias das duas localidades se faz tão forte em Araguaína. Com a abertura da rodovia, o norte tocantinense se conecta com o centro do país, e vice-versa; porém, mantém o outro olho nas relações antigas construídas com Norte e Nordeste.

Terecô, Pajelanças e Umbanda passam a dialogar nos salões de Araguaína. Não só porque pertencem a um mesmo *continuum* mediúnico, mas ainda porque têm um elemento que medeia esse diálogo: os encantados. Na Pajelança indígena e na cabocla, eles se assemelham mais àqueles referidos por ribeirinhos e em narrativas populares. No Terecô, têm esse caráter sagrado de entidades que não experimentaram a morte. Na Umbanda de Araguaína, vão possibilitar a interação de outras entidades nos rituais: não só das Pajelanças e do Terecô; também do Tambor de Mina e da Umbanda. Noutras palavras, os encantados são as únicas entidades que têm linha dentro da Umbanda — a dos encantados — e que são capazes de transitar em todas as outras linhas.

No centro dirigido por Nazareno e na tenda da dirigente Valdeci, os rituais do terreiro são abertos e fechados tendo um encantado como protagonista. Nenhuma outra entidade “arria” no salão antes da passagem deste encantado; nenhuma permanece após ele sair. Os encantados são os chefes-guia da casa. Fazem dezenas de pessoas se acercarem aos salões semanalmente para conversar e consultar. O poder de entidades como pretos-velhos, crianças, caboclos, exus e pombagiras de curar e resolver problemas é sempre enfatizado pelos dirigentes; mas, quando se procura comparar tais poderes com os dos encantados, a comparação não tem lugar. A supremacia dos encantados no panteão é evidente. São as

únicas entidades que podem permanecer horas e dias a fio incorporadas em seus “cavalos” sem prejudicá-los porque — diria a dirigente Valdeci —, “[...] nossos órgãos não param quando estamos com eles, porque eles estão vivos”. Isso se difere da incorporação com espíritos de pessoas que já morreram, comum a entidades da Umbanda. Essas entidades, por ter o “sangue já coagulado” em decorrência da morte, prejudicariam o médium que permanecesse incorporado além de dado limite de tempo.

Essa mediação entre o mundo terreno e a Encantoria, o mundo profano e o mundo sagrado, o mundo indígena e o mundo africano faz dos encantados seres especiais na região; região que também pode ser compreendida como espaço de mediação cultural entre três estados — Tocantins, Maranhão e Pará —, assim como os encantados fazem a mediação cultural do Tambor de Mina, Umbanda, Terecô e Pajelanças.

Com efeito, o problema que motivou a pesquisa aqui descrita tem como premissa que, tal qual sua descrição na literatura acadêmica, a Umbanda no centro-sul do Brasil não teria, em seus primórdios, os encantados aqui estudados. A Umbanda é apresentada como culto a espíritos de pessoas mortas há muitos anos e a manifestação delas através do transe de possessão em médiuns (CONCONE, 1987). Os tranSES ocorreriam, em especial, com entidades consideradas como espíritos de luz — caboclos, preto-velhos e crianças; e por outras tidas como espíritos das trevas — exus (ORTIZ, 1991). Orientar, curar e resolver problemas de quem as procura seria parte dos trabalhos feitos por tais entidades.

Na Umbanda praticada em Araguaína é possível encontrar essas entidades realizando os mesmos trabalhos; mas não só elas. Os encantados desempenham atividades semelhantes àquelas desenvolvidas por espíritos já desencarnados. Assim, encantados e espíritos passam a conviver no mesmo sistema, compartilhando “cavalos”, salão, consulentes etc. Mas a relação é hierárquica: encantados são compreendidos como superiores.

Dois terreiros se destacam em meio a outras casas e outros dirigentes em Araguaína: a Tenda Espírita Umbandista Santa Joana d’Arc, cuja dirigente é Valdeci Pereira Reis — e o Centro Espírita Santa Bárbara — que tem José Nazareno Oliveira de Aguiar como dirigente. Foram escolhidas, dentre outros motivos, porque permitem

constatar a diferenciação entre entidades encantadas e as demais. Rituais e narrativas míticas desses dirigentes ajudam a compreender quem são os encantados, como se organizam na Umbanda que praticam e que relação as entidades têm com o cotidiano deles.

O desenrolar da pesquisa impôs questionamentos: sobre como a Umbanda surge em Araguaína (norte tocantinense), se “chegou” ou foi “buscada”, se “surge” pelas mãos da federação ou de umbandistas migrantes, se as pessoas com quem conversei que disseram ser umbandistas antes da década de 1970 não estariam se referindo ao passado com um olhar do presente, ou seja, se não estariam dizendo ser umbandistas porque hoje o são ou se porque já tinham tido de fato contato com a religião naquela época.

Esses questionamentos ajudaram a refletir sobre o modo como eu compreendia a Umbanda na região. Percebi que estava assumindo o discurso dos dirigentes sobre a Umbanda sem problematizá-lo historicamente. Quando Luís Maranhão, o dirigente vivo mais antigo na região, dizia que já nos anos 1940 havia umbandista em Araguaína — supostamente Maria Matos —, eu partia da ideia de que a expansão da Umbanda país a fora já teria chegado a Araguaína nesse período. Hoje acredito que a referência à Umbanda no passado de Araguaína tenha mais bases no presente do que numa eventual descrição narrativa da religião praticada por Maria Matos. Luís Maranhão fala do passado com base no que, desde a década de 1960, convencionou-se chamar Umbanda no norte tocantinense. Mas não só ele diz isso; quase todos os interlocutores com quem conversei em anos de pesquisa veem o passado com os olhos do presente. A todo o tempo suas falas são marcadas por termos que seriam tidos historicamente como anacrônicos.

Contudo, antes de compreender suas histórias como mentirosas, convém entender as razões que levam essas pessoas a recorrer a termos do presente para explicar o passado. Uma tradição de juremeiros, terecozeiros, pajés e outras manifestações afro-indígena-religiosas é silenciada ou “esquecida” nas histórias ouvidas. Só através dos discursos ditos e não ditos e do cruzamento de fontes orais e documentais é possível compreender, temporal e espacialmente, os usos e as razões atribuídos a certos termos na fala dos dirigentes, a exemplo do substantivo umbanda; ou de terecozeiro e catimbozeiro, que deixam de significar autoidentificação com trabalhos de mediunidade para se tornarem categorias de acusação. Embora seja possível notar, nas brincadeiras cotidianas entre os

médiuns, referências a tais termos sem conotação negativa, parece-me haver um discurso “oficial” e outro de “bastidores”. Do mesmo modo parecem se comportar os rituais. Há elementos nos trabalhos que estão presentes em certo discurso institucional de tradição da Umbanda; outros, porém, fogem a essa tradição, pois mostram a presença do Terecô e das Pajelanças.

Essa configuração que os mitos e ritos dessas religiões adquirem foi e é motivo de estranheza, em particular para umbandistas e pesquisadores do Centro-Oeste, Sul e Sudeste. O tom deles é incisivo e afirmativo, em frases como “É muito diferente!”, “Isto não é Umbanda”, “Isso está em uma frequência diferente da que conheço”. Ouvei falas assim quando apresentava minhas pesquisas sobre Umbanda em Araguaína ou levava meus interlocutores para visitar os salões da cidade. Essa relação de estranhamento, presenciada e ouvida, foi importante para eu questionar a compreensão de Umbanda que essas pessoas tinham e como tal compreensão se aproximava ou se distanciava do entendimento encontrado na região norte do Tocantins.

Os questionamentos me levaram ainda a observar e pesquisar, por um lado, a apropriação do conceito de Umbanda e, por outro, as práticas dos dirigentes acompanhados. Assim, ainda que elementos do Tambor de Mina, do Terecô e das Pajelanças sejam encontrados nos rituais a que assisti, saliento desde já que nomearei a prática religiosa desenvolvida pelos dirigentes na região estudada como Umbanda porque eles se autodenominam como tal. A presença de elementos de outras religiões é tão recorrente durante os rituais cotidianos desses terreiros que, muitas vezes, umbandistas de outras partes do país desconhecem o que em Araguaína encontram.

Todavia, mesmo que haja a autodenominação como umbandista e mesmo que eu a tome como autodefinição nativa, é preciso ressaltar: o que ocorreu, entre os dirigentes, foi a apropriação local de uma categoria que ali chegou trazida por instituições como a federação umbandista. Umbanda se tornou, na região, uma categoria hegemônica usada por cientistas e religiosos do centro-sul para se referirem a um tipo de manifestação religiosa específica legitimada pelas federações e — por que não dizer? — pela universidade. Ocorreu apropriação por duas razões, acredito. Em parte, pela autoproteção. Afinal, a Umbanda se torna religião institucionalizada e com prestígio social no centro-sul, que a

protege da perseguição policial e religiosa. Em parte, pelo próprio prestígio social. Afinal, dentro dessa Umbanda os mitos e os ritos provenientes de outras matrizes afro-indígenas ganharam mais legitimidade.

Entretanto, não se pode pensar que por essas razões a Umbanda nortetocantinense seja a apropriação total da Umbanda, isto é, uma “umbandização” das religiosidades de matrizes africanas locais. Antes, penso que seja o uso político do nome Umbanda em prol de objetivos sociais e religiosos, isto é, como forma de legitimar práticas religiosas. Assim, o uso de tal nome pelos dirigentes tem motivações mais conceituais do que prático-rituais e míticas. Esses campos compõem outras religiosidades que tento esmiuçar nos capítulos desta tese.

No primeiro capítulo, procuro situar o estado do Tocantins e a cidade de Araguaína geográfica e historicamente. Trato de processos que levaram a migrações diversas, processos econômicos, políticos, sociais, desenvolvimentistas, violentos ou não. Ou seja, trato das migrações do campo para a cidade, internas no estado e interestaduais com parte de um conjunto de acontecimentos no qual a vida de dirigentes de Araguaína é apresentada a fim de dar a conhecer seus lugares de origem e reconhecer, em suas narrativas, a migração realizada em “busca de uma vida melhor”.

No segundo capítulo, detalho o que seria a Umbanda tradicional e suas entidades, especialmente na região centro-sul do Brasil, para apresentar os encantados e a Encantoria. Essa estrutura se faz necessária para se perceber a distinção entre entidades-espíritos e entidades encantadas. Procuro tratar da agência que os encantados tiveram e têm na vida da dirigente Valdeci e do dirigente Nazareno, ou seja, como foram importantes para o desenvolvimento espiritual dos dois e como as entidades participam dos planos do cotidiano deles.

No terceiro capítulo, apresento o encantado Rei Sebastião, assim como sua família. Monarca da coroa portuguesa, ele desapareceu em batalha contra os mouros em 1578 e compõe o rol de monarcas históricos que ultrapassaram os limites da historiografia para se tornarem parte do panteão de religiões de matriz africana, como o Tambor de Mina, o Terecô e a Umbanda no Norte e Nordeste do Brasil. Sua idade, sua família e seu desaparecimento, dentre outros temas, ganharam detalhes e enredos distintos daquele

proposto pela História. É com base na observação das festas para Rei Sebastião na tenda Santa Joana d'Arc, em Araguaína, e das narrativas da dirigente Valdeci que apresento esse encantado português e busco analisar sua presença na região estudada.

No quarto capítulo, apresento a família encantada de Légua Boji Buá Ferreira da Trindade, cujo patriarca é um encantado que suscita muita controvérsia quando é objeto de comentário e da reflexão. Mesmo sendo mais conhecida no Maranhão e Pará, por conta do Terecô, a família de Légua está presente no cotidiano da Umbanda na região norte do Tocantins. Assim, enfatizo o Centro Espírita Santa Bárbara, que tem um encantado da família de Légua como entidade chefe de cabeça do dirigente Nazareno e a ele se presta homenagem uma vez por ano. Também apresento narrativas e interpretações obtidas na Cabana Rei Oxóssi e Rainha Iemanjá do dirigente Clezio Ribeiro, que tem em alta estima a família de Légua.

No quinto e último capítulo, apresento as entidades encantadas que não se agrupam ou não se organizam em famílias. Caracterizadas como ligadas à Pajelança, são as entidades que se destacam quando se fala de cura. Procuo mostrar como a Pajelança indígena e cabocla (Amazônia ocidental) e a Pajelança negra (Amazônia oriental) encontram uma configuração própria no norte do Tocantins, lugar de fronteira por excelência entre as duas regiões. Por essa razão, um ritual poucas vezes visto — Mina de Cura Pena e Maracá — é descrito para entender a função ritual desses encantados. Histórias encantadas sobre o processo de encantamento de alguns deles, assim como sua relação com a população ribeirinha e os dirigentes, são apresentadas para exemplificar como a percepção dos encantados relativa às religiões de matriz africana se aproxima — e se distancia — daquela encontrada em meio ao povo que não é de santo.

As considerações finais buscam sintetizar o argumento de que entidades da Umbanda do centro-sul do Brasil e elementos de seu universo passaram a compor ritos e mitos da Umbanda em Araguaína, região Norte; de que, com sua característica que foge ao padrão binário de vivo e morto ocidental e seu perfil metamórfico (ora humano, ora animal; ora caboclo, ora preto-velho; ora da água, ora da mata etc.), os encantados fazem a fronteira entre o Tambor de Mina, o Terecô, a Pajelança (seja qual for) e a Umbanda, assim como o Tocantins, no plano geográfico, o faz em relação ao Pará e ao Maranhão.

CAPÍTULO I

Umbanda em Araguaína: história de vida dos dirigentes entre lugares, trânsitos e contextos

Neste capítulo, procuro situar, geográfica e historicamente, a cidade de Araguaína, localizada no norte do Tocantins. O texto trata dos primeiros habitantes da região, de sua relação com os rios Araguaia e Tocantins, assim como dos contatos colonizadores que se intensificaram a partir do século XVIII. A mineração, a pecuária e outros empreendimentos considerados, pelas elites econômicas e pelo Estado, como de importância para o desenvolvimento da região, a exemplo da construção da BR-153 e divisão do estado de Goiás, foram responsáveis pela expulsão de indígenas das margens dos dois principais rios que margeiam o estado e por boa parte do crescimento econômico e demográfico da região.

A história de Araguaína tem sido narrada, por acadêmicos e memorialistas, com um viés político e econômico. Alguns elementos são recorrentes nas narrativas: separação de Goiás, construção da BR-153, chegada e instalação da Ordem Católica Orionita em Araguaína, fundação dessa cidade e suas transformações socioeconômicas. As pesquisas no campo religioso vinham sendo restritas à presença orionita na região, assim como dos protestantes e pentecostais. Pareceu-me haver certa negação e silenciamento sobre a presença das denominações religiosas de matriz africana pela população local, seja no âmbito acadêmico⁹ ou fora dele.

Até o ano de 2013, somente três estudos haviam se dedicado a religiões afro-brasileiras em Araguaína.¹⁰ São três monografias de graduação defendidas no curso de História da Universidade Federal do Tocantins. Uma delas, *O visível e o invisível nas práticas religiosas em Araguaína – TO (1975–2005): um estudo sobre a Umbanda e o neopentecostalismo*, foi apresentada em julho de 2005, por Francisco de Assis da Silva. Em 2007, Marize Macedo dos Santos Marinho defendeu o trabalho *Neopentecostalismo e*

⁹ São quatro instituições de ensino superior em Araguaína: Universidade Federal do Tocantins; Instituto Tocantinense Presidente Antônio Carlos; Faculdade Católica Dom Orione e Faculdade de Ciências do Tocantins.

¹⁰ A pesquisadora e professora da UFT do *campus* de Palmas Miriam Aparecida Tesseroli tem realizado pesquisas sobre Candomblé, especialmente, na região centro-sul do Tocantins.

religião dos orixás: apropriações e representações e Larissa Fernandes de Oliveira, *A pluralidade da religiosidade brasileira: o Candomblé*. Os dois primeiros trabalhos citados procuram mostrar como as religiões neopentecostais se apropriam de elementos das religiões de matriz africana em seus rituais. Dito de outro modo, o foco ainda recai sobre as religiões de matriz cristã. A última monografia citada trata, em especial, do Candomblé, mas não é possível encontrar no texto a localização e o nome do dirigente do terreiro.

O mesmo silenciamento parece ocorrer nas obras dos memorialistas regionais: há sempre uma ênfase no catolicismo, nos batistas e nos pentecostais, mais especificamente na Assembleia de Deus; depende da profissão de fé do autor. Nesse caso, parece que essas narrativas buscam não só historicizar, como também legitimar, a chegada dessas denominações religiosas à região.

No *campus* da UFT em Araguaína, docentes e discentes têm se interessado pelas religiões de matriz africana como objeto de estudo nos últimos seis anos.¹¹ Minha dissertação de mestrado — *Tenda Espírita Umbandista Santa Joana d’Arc: a Umbanda em Araguaína* — defendida, em 2013, na Universidade Federal do Maranhão, foi dos primeiros trabalhos sobre religiões afro-brasileiras na região norte do Tocantins. Ao me tornar professora da UFT em Araguaína, levei a discussão sobre esse assunto para o *campus*, o que acabou por incentivar alguns estudantes a pesquisar o tema.

Ericklys Eduardo Sousa Costa foi um dos primeiros estudantes a se interessarem pela temática. Ainda em 2015, como bolsista de iniciação científica, desenvolveu pesquisa no Centro Espírita Santa Bárbara do dirigente Nazareno. Mayane Rumão de Souza Arruda defendeu, em 2016, seu trabalho *Fazendo-se umbandista no norte do Tocantins: a história de vida de Maria Luiza da Conceição*; e Cleyton Gomes de Almeida apresentou sua pesquisa *Memória e esquecimento: a história de vida da mãe de santo Olindina* em 2017. Seis discentes estão escrevendo monografias sobre religiões de matriz africana; o resultado de suas pesquisas, assim como daqueles que os precederam,

¹¹ A discussão na UFT de Araguaína sobre as religiões de matriz africana se iniciou em 2011, quando comecei minha pesquisa para escrever a dissertação sobre a temática. No mesmo período, o professor responsável pela disciplina de História da África introduziu, no seu plano de curso, leituras sobre o tema e visita de campo aos terreiros da cidade.

mostra que essas religiões são tão antigas e tão importantes para a história da cidade como as outras denominações.

Escrever sobre a história do Tocantins e de Araguaína é tratar de numerosos processos que levaram a migrações diversas; de processos econômicos, políticos, sociais e desenvolvimentistas, violentos ou não; de migrações do campo para a cidade, migrações internas no estado e migrações interestaduais. Do mesmo modo, discorrer sobre a vida dos dirigentes é reviver, com eles, seus lugares de origem e percorrer, com suas narrativas, a migração realizada em busca de uma vida melhor. A forma como todas essas histórias se emaranham é o que tento mostrar a seguir.

1.1 – Navegação, presídios e aldeamentos

Povos indígenas diversos habitavam a região do que hoje é o estado do Tocantins. Acredita-se que o contato desses grupos com os não indígenas iniciou-se ainda no século XVI, por meio das bandeiras e da ação de missionários. De início, esses contatos eram esporádicos; mas se ampliaram no século XVIII em razão da procura por ouro (PARENTE, 2003).

Segundo Leandro Mendes Rocha (1998), no início da mineração e criação da capitania de Goiás¹², no século XVIII, a população indígena na região somava quase trinta mil indivíduos. A extração de ouro, a criação de gado e a construção de presídios às margens do rio Araguaia e Tocantins contribuíram, de forma significativa, para expulsá-los de suas terras, assim como para o extermínio de muitos através de doenças ou conflitos armados¹³. Esse autor afirma ainda que a maioria pertencia ao tronco linguístico macro-jê; em menor quantidade existiam povos pertencentes ao tronco tupi. Ele acredita que, caso se considerem aspectos culturais que não o linguístico, os primeiros indígenas da capitania de Goiás podem ser classificados assim:

¹² A capitania de Goiás foi criada em 9 de maio de 1748, pelo desmembramento da capitania de São Paulo. Sua capital foi Vila Boa de Goiás.

¹³ Mesmo com conflitos e extermínio de boa parte da população indígena na região, Tocantins conta com mais de treze mil indígenas. Esse número representa a soma de sete etnias — Karajá, Krahô, Xerente, Apinayé, Javaé, Karajá-Xambioá e Krahô-Canela —, além de representações étnicas oriundas de outros estados. Fontes: IBGE, Censo Demográfico 2010.

- Jê: Timbira ocidental (Apinajé); Timbira oriental (Krahó); Kayapó meridional (Kayapó de Mossâmedes); Kayapó setentrional (Gorotire e Gradahu); Karajá (Xambioá, Karajá e Javaé) e os Akwen (Xavante e Xerente);
- Tupi: Tapirapé; Tenetehara (Guajajara) e os Avá-canoeiro.

Dentre esses grupos, a maioria habitava as margens de rios como o Araguaia e o Tocantins. Os Karajá-Xambioá, os Apinajé e os Krahô são de destaque neste trabalho por predominarem mais no norte da então capitania de Goiás. Os Karajá-Xambioá se concentravam às margens do Araguaia, no extremo norte. Os Apinajé viviam em terras pertencentes ao sul do Maranhão e ao norte de Goiás; terras estas banhadas pelos dois rios citados. Por fim, os Krahô, provenientes do Maranhão, fugindo da frente pastoril para o norte goiano, foram viver às margens do rio Tocantins.

Ainda que a presença indígena na região seja marcante, Cristina Cássia Pereira Moraes (2007) mostra que, com a quantidade de africanos e afro-descendentes escravizados na capitania de Goiás, não se pode ignorar suas contribuições para a formação da região. Essa historiadora pontua que os registros podem “camuflar a verdade”, pois a maior parte deles, negros cativos, “certamente, não foi registrada, dado que a região era muito extensa, era muito fácil fugir ou se locomover dum lugar para outro” (MORAES, 2007, p. 200). A autora afirma que o maior número desses escravizados já documentado na capitania foi em 1792, período auge da mineração. Havia mais de 38,5 mil cativos. Essa cifra é considerada baixa pela autora, apesar de não ser insignificante, “se levarmos em conta centenas de milhares de escravos que trabalharam nas minas de Minas Gerais ou em plantações de açúcar no Nordeste” (MORAES, 2007, p. 200). Os dados que Moraes apresenta abrangem toda a capitania de Goiás; mas se sabe que no norte, onde é o estado do Tocantins, esses números seriam ainda menos expressivos por conta das dificuldades de acesso à região.

Os africanos e afrodescendentes cativos que chegaram à capitania de Goiás desembarcaram em portos como os de “Belém do Pará, São Luís do Maranhão, Salvador, Rio de Janeiro e, provavelmente, Parnaíba no Piauí e Recife. (...) O certo é que as principais rotas de entradas de africanos na capitania de Goiás eram pelo Pará, Maranhão e Bahia”

(MORAES, 2007, p. 201–02). Essa informação que a autora traz é de extrema relevância para este estudo porque informa como o norte da capitania foi tomado pela pecuária vinda desses dois estados nordestinos e que grande parte do comércio da região era realizada via rios Araguaia e Tocantins com a cidade de Belém.

Os registros mostram declínio, a partir de 1804, na quantidade de africanos e afrodescendentes escravizados na capitania de Goiás. O mesmo pode ser notado quando se trata da presença indígena na mesma região. Ainda que tenha sido responsável por parte dos confrontos com indígenas, a mineração teve impacto menor que a expansão agrícola e pastoril. Entre 1720 e 1770, período áureo da mineração,

para tentar evitar o contrabando de ouro (...) a navegação pelos rios Araguaia e Tocantins fora proibida pela coroa portuguesa (...). Isto fez com que a ocupação não-indígena das margens do rio Araguaia somente ocorresse, ainda que de maneira irregular, a partir da segunda metade do século XVIII (GIRALDIN, 2002, p. 5).

A crise da mineração e a expansão das fronteiras agrícolas e pastoris em Goiás aumentaram os confrontos com os grupos indígenas acima citados. No final do século XVIII, “ocorre um afluxo populacional motivado pelas frentes de expansão baseadas na pecuária: uma, ao norte, proveniente do Maranhão [especialmente da região de Pastos Bons], e outra ao sul, movimentando-se de Minas Gerais em direção a Mato Grosso” (ROCHA, 1998, p. 19). É justamente esse afluxo vindo do Maranhão, conhecido como terceira geração de “currelistas baianos” ou “frente maranhense”, que interessa a este trabalho, por ser aquele que contribuirá para as mudanças socioculturais e econômicas da região que é o norte do Tocantins.

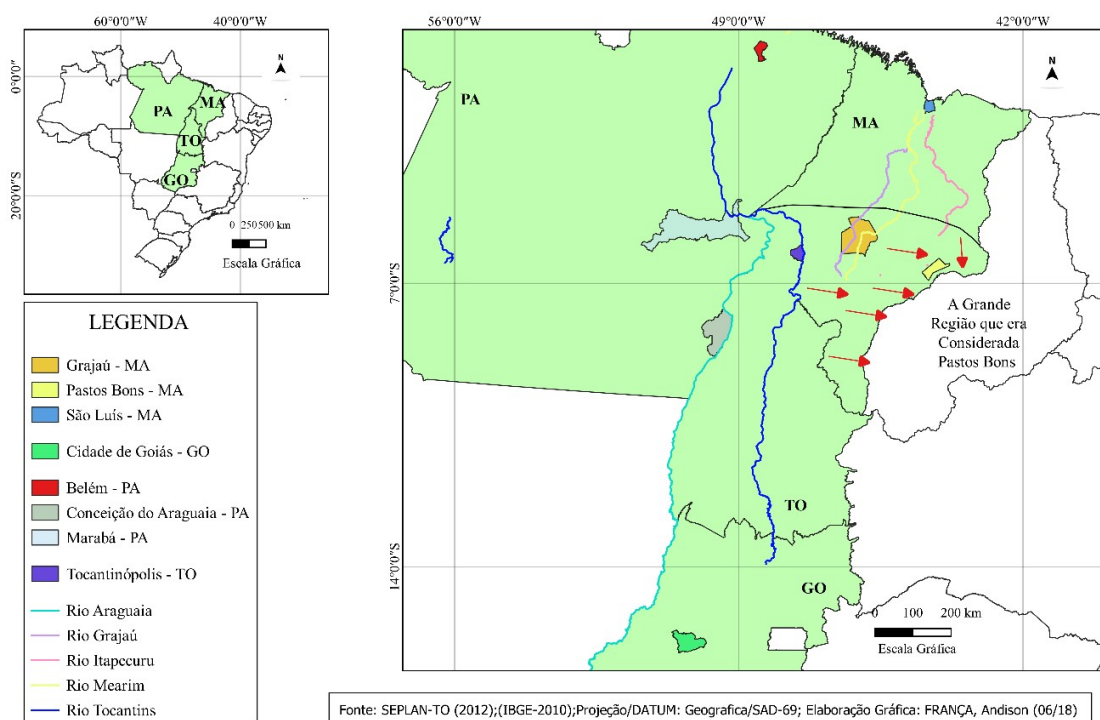
A presença de moradores na região conhecida hoje como cidade de Pastos Bons é indicada pela existência de uma igreja católica já em 1764. Alan Kardec Gomes Pachêco Filho (2011) afirma que

A designação Pastos Bons foi atribuída pelos ocupantes vindos do interior da Bahia e do agreste pernambucano, os quais ficaram maravilhados diante da imensidão de campos verdes que serviam de pasto natural para o gado. Esses campos, naturalmente umedecidos pela grande quantidade de rios ali existentes (o Itapecuru, o Manoel Alves Grande, o Balsas, o Alpercatas, o Codozinho, o Corda, o Pindaré, o Mearim e o Grajaú), formam essa “mesopotâmia” fascinante para os

migrantes vindos de regiões cujo padecimento era secular com a falta de água (PACHÊCO FILHO, 2011, p. 29).

A denominação Pastos Bons, ainda no final do século XVIII, deixaria de corresponder somente àquela vila e se estenderia ao território que seria o centro-sul maranhense, de modo que Grajaú¹⁴ passaria a ser a cidade mais importante daquela região. Convém notar que já em 1761 o sertão de Pastos Bons contava com 44 fazendas de gado (VELHO, 2009, p. 19) e que, desse contingente, inicia-se a expansão pecuária em direções diversas do Maranhão e de Goiás e Pará. O movimento para esses dois últimos lugares fora despertado pelo interesse na via de comunicação que os rios Araguaia e Tocantins ofereciam.

FIGURA I – Mapa do centro-sul do Maranhão



¹⁴ Cidade fundada em 1811.

Se alguns povoados surgiram como consequência da atividade mineradora de sul a norte do território, o mesmo aconteceu, em proporções maiores, quando da chegada das frentes pecuaristas. De Pastos Bons saíram expedições em todas as direções. Isso fez com que, em 1808, surgissem, no Maranhão, a cidade de Riachão e, em 1811, a cidade Porto da Chapada (atual Grajaú). Às margens do Tocantins, do lado de Goiás, surge, em 1810, Carolina e, em 1825, Boa Vista do Tocantins, atual Tocantinópolis. “Em 1831 a Vila de Carolina é transladada para a margem direita do Tocantins, e em 1854, uma vez decidida a questão de limites com Goiás (...) é incorporada ao Maranhão” (VELHO, 2009, p. 20).

Quero ressaltar a cidade de Grajaú por ser um dos pontos de encontro comercial e cultural das três principais regiões aqui estudadas: Pará, Maranhão e Tocantins. É uma localidade que conta com rios navegáveis, como o Grajaú, o Mearim e o Itapecuru; e que contava, até meados da década de 1950, com poucas estradas¹⁵. A navegação ali era o mais importante meio que os colonos e sertanejos tinham para manter contato com a capital da província, São Luís, e, logo, com Lisboa, Portugal. Assim, as pessoas utilizavam os rios até onde podiam para se locomoverem e transportarem mercadorias; depois, recorriam à força de cavalos ou jumentos para chegar a destinos não banhados pelos rios.

É preciso destacar a importância que o rio Grajaú terá nesse cenário, pois sua “posição geográfica [...] o fez corredor natural das ‘exportações’ e ‘importações’ do norte de Goiás [hoje Tocantins] e sul do Pará” (PACHÊCO FILHO, 2011, p. 175). Por mais de um século e meio, esse rio foi o ponto de integração econômica e cultural entre o sul paraense e o norte goiano com o centro-sul maranhense, segundo Pachêco Filho (2011). Mas essa integração não se dava somente com externos à capitania; ribeirinhos e sertanejos maranhenses tinham a possibilidade de se movimentar do centro-sul ao norte do Maranhão graças ao rio Grajaú. Sendo assim, o rio integrava “dois mundos distintos”: o sertanejo, “distante do controle da esfera político-administrativa do governo central e marcada pela criação do gado e pela presença de vaqueiros”, e o litorâneo, “identificada pelo predomínio

¹⁵ Mesmo em 1938, havia no Maranhão só 471 quilômetros de estradas. Nenhuma era pavimentada (PACHÊCO FILHO, 2011, p. 112).

da agricultura, da agro exportação, da escravidão e da influência dos costumes europeus” (PACHÊCO FILHO, 2011, p. 188–9).

Através do rio Grajaú, o porto de São Luís era abastecido com produtos vindos do interior, tais como peles de animais silvestres, couros, óleos vegetais (babaçu, copaíba), produtos agrícolas etc. Sem falar dos artefatos vindos de outras regiões, como é o caso da castanha e do caucho provenientes do Pará e do couro de gado e de animais silvestres vindos, também, de Goiás. Do mesmo modo, o interior era abastecido com produtos que vinham da capital e do além-mar, tais como o sal para a ração do gado, tecidos, café, açúcar, querosene, ferragens e armas. É certo que o sal e outros artigos cruzavam a fronteira maranhense rumo às demais capitânicas que tinham a criação de gado como atividade econômica.

Contudo, nem só do abastecimento vindo do Maranhão vivia o norte goiano. Apesar do percurso não ser um dos melhores, porque nos trechos de cachoeiras era preciso descarregar e levar as mercadorias em animais até a parte de baixo, os goianos desciam de barco o rio Tocantins rumo a Belém atrás de sal. Assim, o norte da capitania de Goiás mantinha relação estreita não somente com o Pará, como também com o Maranhão.

Com a intensificação do comércio no centro-sul maranhense e o destaque que sua agricultura ganhou na última década do século XIX e na primeira do século XX (PACHÊCO FILHO, 2011), a necessidade de embarcações maiores e mais velozes foi surgindo. Necessidade semelhante será observada quando se intensificaram as navegações nos rios Tocantins e Araguaia. Lanchas e barcos a vapor e embarcações para reboques foram, em pouco tempo, oferecidos como meio de transporte de Grajaú para São Luís. Ribeirinhos e pequenos comerciantes, não somente do Maranhão, como também aqueles situados no rio Tocantins, do lado de Goiás e Pará, e no rio Araguaia viam nesse novo cenário a oportunidade de exportação de seus produtos e importação de outros.

Cidades como Marabá¹⁶, no sul do Pará (confluência dos rios Tocantins e Itacaiúna), foram importantes postos comerciais por fornecer ferramentas e gêneros alimentícios aos castanheiros que se embrenhavam na mata para o extrativismo da amêndoa (PACHÊCO FILHO, 2011, p. 142). Muitas pessoas do norte da capitania de Goiás e do sul

¹⁶ Cidade fundada em 1894.

do Maranhão para lá foram em busca de emprego em garimpos, na extração da castanha e do caucho. O surgimento de cidades como Marabá levou a cidade de Grajaú a deixar de ser, nas duas últimas décadas do século XIX, um ponto de compra e venda de produtos para se tornar a capital comercial da região de Pastos Bons. As atividades mercantis entre Marabá e Grajaú e, por consequência, com o norte do atual Tocantins, iriam se intensificar quando da instalação da pecuária como fonte econômica dessas regiões (PACHÊCO FILHO, 2011, p. 142).

Todavia, com a criação de gado e a prosperidade na agricultura, comerciantes, imprensa e políticos locais perceberam que

a navegação a vapor, não se mostrou eficiente para dar vazão à entrada e à saída da produção. Dois fatores contribuíam para tornar ineficaz esse meio de transporte. Primeiro, a navegação a vapor somente ocorria nos cinco primeiros meses do ano, isto é, de janeiro a maio, quando as chuvas são intensas no centro-sul do Maranhão. Durante o período do verão, ou seja, a estiagem, de junho a dezembro, o leito do rio Grajaú não permitia a navegação de grandes embarcações, o que tornava a exportação/importação de mercadorias praticamente impossível. Mesmo as canoas conduzidas pelos *vareiros*, que tiveram papel fundamental na navegação desse rio durante o verão, enfrentaram sérias dificuldades com as corredeiras, os bancos de areias, o assoreamento, troncos de árvores caídos no leito do rio, etc. Outro motivo para a ineficiência da navegação fluvial continuava sendo o monopólio concedido a algumas companhias sobre alguns rios do Maranhão (PACHÊCO FILHO, 2011, p.134).

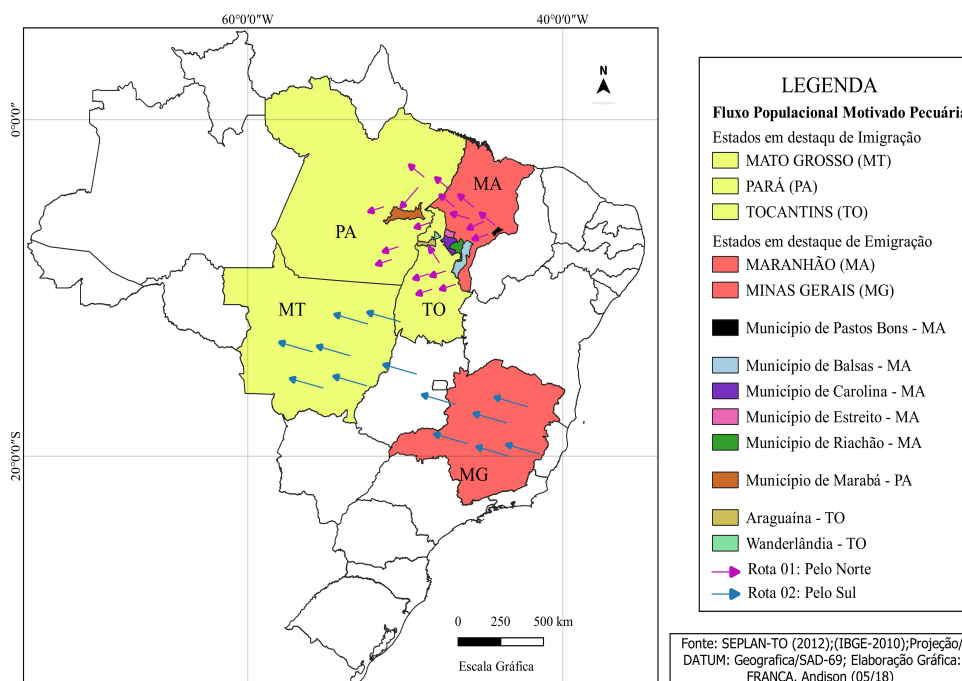
Com a intensificação da rota Grajaú–São Luís, a imprensa, os comerciantes e alguns políticos passaram a exigir a abertura de uma estrada que ligasse o centro-sul ao litoral. Diferentemente da solução apresentada para unir o Centro-Oeste a Belém — a BR-153 —, no Maranhão a solicitação era por uma estrada férrea. Por problemas diversos, indo do desinteresse político à falta de verba, muitos projetos pensados não saíram do papel. Os únicos trechos terminados foram os de Caxias–Cajazeiras (atual Timon, MA), em 1895, e Caxias–São Luís, em 1920; mas sem efetivamente chegar à capital, porque não construíram a ponte que ligava a ilha ao continente. Ramais ferroviários como o de Barra do Corda–Carolina (margem do Tocantins), passando por Grajaú e Pindaré-Mirim (MA)–Porto Franco (TO), por razões políticas e/ou contratuais, tiveram média inferior a 50 quilômetros construídos. Pior ainda foi o caso de Tocantina, linha que conectaria o centro-sul do Maranhão com o centro-norte do até então Goiás; sua obra foi iniciada em outubro de 1922

e interrompida em dezembro sob o argumento da contenção de gastos (PACHÊCO FILHO, 2011). Com os problemas nas ferrovias, o rio Grajaú se manteve como sempre foi: rota principal que conectava o sertão maranhense ao litoral e esse mesmo sertão com o norte goiano e o sul paraense.

Esse quadro se alterou com o surgimento, a partir de 1950, de caminhões para levar mercadorias à região, em especial durante o verão, quando o rio não era navegável, e com a implantação da rodovia Belém–Brasília, em 1960. Esses dois fatores foram de tal impacto para a atividade fluvial do sul do Maranhão que acarretou a extinção da navegação do rio Grajaú (PACHÊCO FILHO, 2011, p. 18). Mas, se as rotas aquáticas perdiam sua força na integração das regiões e na transformação que proporcionavam, as rodovias viriam para restabelecer essas conexões e propiciar novas transformações às suas margens.

Fluvial ou terrestre em certos trechos e conectando regiões maranhenses e goianas/tocantinenses, a rota aberta pela pecuária veio a ser usada pelos imigrantes em 1970 para chegar a Araguaína. As cidades destacadas no mapa a seguir se tornaram pontos estratégicos de descanso e abastecimento para os curralistas quando o gado entrou no norte do estado de Goiás.

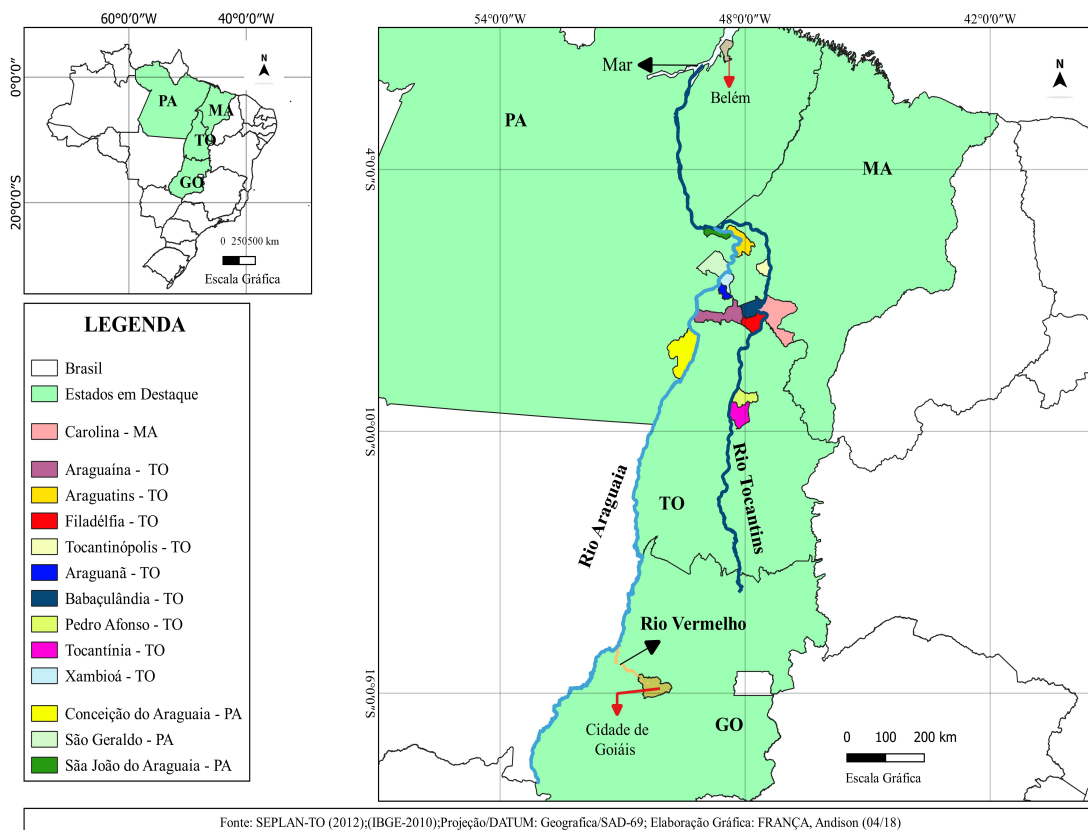
FIGURA II – Mapa das rotas pecuárias



Mesmo com as mudanças econômicas que a pecuária proporcionou na região, seus representantes se viam, de certa forma, isolados das demais partes do país pela dificuldade de exportar e importar, por terra, os produtos derivados da pecuária e da agricultura; ainda que esta última fosse inexpressiva. Desse modo, “[...] a navegação dos rios Araguaia e Tocantins surgia como a melhor solução para o problema do isolamento da província e do elevado custo do transporte de gêneros” (ROCHA, 1998, p. 24). Foi assim que, com o declínio da mineração, a interdição da navegação foi suspensa e que o governo colonial passou a incentivar a navegação por aqueles rios; sobretudo pelo Araguaia, que ligava a capital da capitania (Vila Boa de Goiás¹⁷) a Belém (GIRALDIN, 2002, p. 5), como se pode observar no mapa abaixo.

¹⁷ Conhecida como Cidade de Goiás, é cortada pelo rio Vermelho (afluente do rio Araguaia).

FIGURA III – Mapa rios Araguaia e Tocantins



Contudo, até 1840, a dificuldade de abastecimento para os navegantes, a escassez de mão de obra para tripulação e os ataques indígenas comprometiam a navegação. Com relação aos ataques, sabe-se que, expulsos das terras pela expansão pecuária, os grupos indígenas teriam ido habitar as margens dos dois rios principais da região; e ali dificultaram o transporte fluvial de mercadorias mediante resistência constante à expropriação de suas terras e ao contato com os não indígenas.

A solução encontrada para o problema ajudaria a resolver, também, o isolamento da província de Goiás. Como informa Rocha (1998, p. 59), no fim dos anos 1840, “O Governo Imperial, com o objetivo de dinamizar a catequese, funda novos aldeamentos e reforma os já existentes [...]” para fixar os indígenas e usá-los como tripulação de barcos que desciam rumo ao Pará. Ainda segundo esse autor, “Paralelamente,

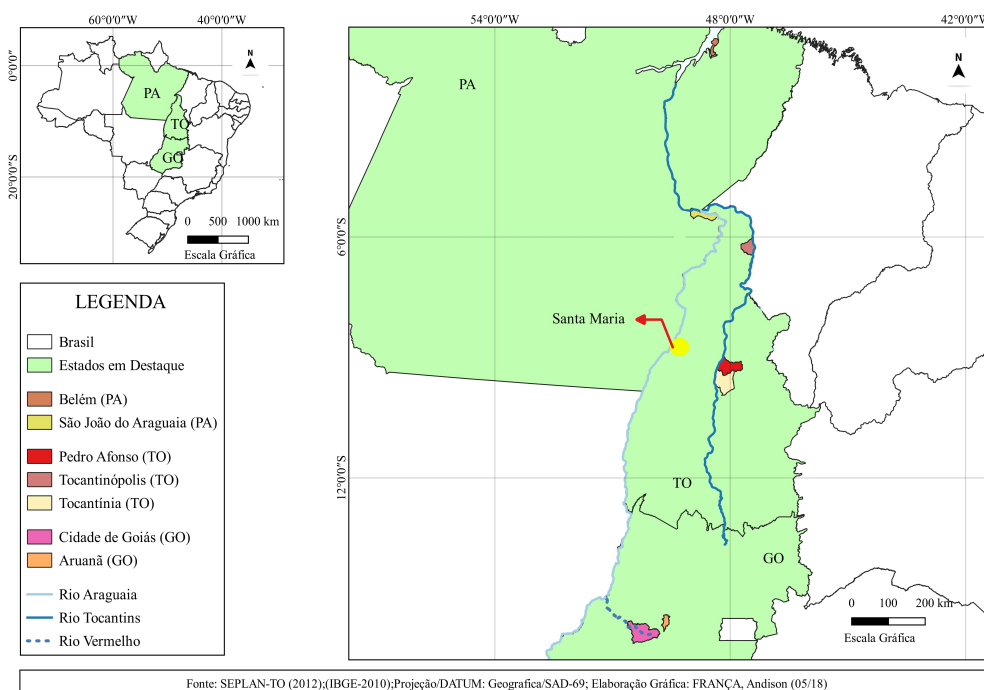
instala presídios e colônias militares para viabilizar a navegação, assegurando a mão-de-obra necessária, garantindo o reabastecimento dos barcos, controlando os ataques indígenas e preparando o terreno para a expansão da frente pecuária”.

Com a construção de presídios e o estabelecimento de aldeamentos sob a direção dos frades capuchinhos ao longo dos rios Araguaia e Tocantins, a navegação em seu curso se desenvolveu, a ponto de possibilitar a exportação de pescado, produtos agrícolas, couros e animais (cavalos), além da importação de manufaturas, sal e ferro, em especial pelo Tocantins. Produtos provenientes de Belém do Pará abasteciam o sudoeste do Maranhão e o norte de Goiás, e vice-versa. Desse modo, aos poucos Goiás assumiu, com o Pará, o papel de articulador dessa área pastoril (ROCHA, 1998).

De início, a atenção do estado voltou-se ao desenvolvimento da navegação do rio Tocantins. Em 1868, o “General Couto de Magalhães, um entusiasta da navegação pelo Araguaia, promoveu a formação de uma companhia de navegação e comércio pelo Tocantins e Araguaia” (GIRALDIN, 2002, p. 7). Após comprar um barco a vapor da Companhia de Navegação do Alto Paraguai, no começo da década de 1870, as viagens começaram a acontecer. Rocha (1998) afirma, com base em relatório da presidência da província de 1850, que as exportações cresceram consideravelmente na região após se estabelecer esse tipo de navegação.

As navegações só se tornaram possíveis com a construção de presídios destinados à proteção e ao suporte delas. Esses entrepostos militares não tinham características dos presídios atuais como centros de reeducação social para presos. “Constituíam um ‘pequeno mundo’, composto de casas arruadas cobertas de telhas e instalações diversas e complexas: residência do comandante, enfermaria, casa de arrecadação, carpintaria, ferraria, quartel, casa de administração, casa de engenho e casa de escola” (ROCHA, 1998, p. 71–2). Dos diversos aldeamentos e presídios militares estabelecidos entre 1840 e 1860, os que interessam a este estudo estavam situados mais ao norte no Tocantins, por ter relação mais próxima com a região onde está Araguaína. São eles: aldeamento e presídio Santa Maria (na região do rio Araguaia), presídio de Leopoldina (Aruanã), aldeamento Boa Vista (Tocantinópolis), Pedro Afonso e Tereza Cristina (Tocantínea) às margens do rio Tocantins.

FIGURA IV – Mapa dos presídios e aldeamentos



A instalação desses aldeamentos e presídios causou conflitos com indígenas que viviam às margens dos rios Tocantins e Araguaia. Com a descentralização administrativa do Brasil, ocorrida com o ato adicional de 1834, as províncias passaram a ter o poder de legislar sobre a questão indígena. Assim, “[...] sem uma política indigenista do Império, o corpo de leis a que todos recorriam para tratar da questão indígena eram as determinações do Diretório Pombalino” (GIRALDIN, 2002, p. 4). Tais determinações orientavam que os aldeamentos devessem ser lugares de atração dos indígenas para um convívio pacífico com o colonizador.

Contudo, no norte da capitania de Goiás, os aldeamentos começaram antes da política do marquês de Pombal (PARENTE, 2003, p. 70–1). Acredita-se que, mesmo as determinações pombalinas tendo chegado à região, suas orientações não foram seguidas por completo, pois os aldeamentos provocaram a redução de boa parte da população indígena. Exemplo desse quadro é o aldeamento de Boa Vista. Fundado em 1841, entre o

Araguaia e o Tocantins, em 1853 tinha uma população cuja maioria era de origem Krahô e Apinajé. Em 1865, esse quadro já tinha se invertido, ou seja, não era indígena a maioria da população no aldeamento.

As primeiras vilas e os primeiros povoados no extremo norte de Goiás nasceram em decorrência das navegações; aí se incluem Boa Vista, Filadélfia, Nova Aurora (Babaçulândia), em território goiano, e Carolina, no Maranhão. Mas sempre às margens do rio Tocantins. Outras dezenas de cidades foram se espalhando pelas margens dos dois rios (vide Figura III). Muitas são frutos de aldeamentos e presídios instalados para garantir segurança e abastecimento das navegações. Foram essas cidades que, em virtude de sua posição estratégica, desenvolvem-se primeiramente na região. Comércio, igrejas e escolas foram criadas a fim de atrair e concentrar as pessoas nessas localidades. A estratégia teve êxito. Imigrantes oriundos, em especial do Maranhão, atravessavam o rio Tocantins para se instalarem nesses lugares.

Assim como outras cidades, a cidade de Boa Vista (atual Tocantinópolis) surgiu na primeira metade do século XIX como resultado da catequese dos indígenas (SOUZA, 2004). Contava com o porto fluvial mais importante da região norte, graças à proximidade com o sul do Maranhão e às conexões com Belém. Assim, boa parte das margens do rio Tocantins, antes da rodovia ser construída, foi aos poucos povoada por imigrantes oriundos de lugares variados, sobretudo das regiões Norte e Nordeste. Com a construção da rodovia, esse processo manteve seu curso; porém, às margens do asfalto, e não de rios. Portanto, depois do ouro e da pecuária, “[...] a rodovia contribuiu para a urbanização do norte de Goiás (atual Tocantins), com destaques para a cidade de Alvorada, Figueirópolis, Gurupi, Fátima, Miranorte, Guaraí, Presidente Kennedy, Colinas de Goiás, Nova Olinda, Wanderlândia” (SOUZA, 2004, p. 380).

Ainda sobre o período do incremento nos fluxos da navegação fluvial, muitos ideólogos e memorialistas defendem a tese de que as primeiras ideias separatistas da capitania de Goiás surgiram ainda quando da intensificação das navegações. Se alguns defendem a criação do Tocantins em função da sucessão de movimentos separatistas desde 1821, outros apontam 1809 como ponto de partida para essas ideias. O que se buscava de

fato, cada um a sua maneira, era um mito¹⁸ fundador do estado que fosse capaz de trazer unidade à região.

Jean Carlos Rodrigues (2008) aponta que Joaquim Theotônio Segurado, por ter contribuído para desenvolver a navegação no rio Tocantins — o que, por sua vez, aumentara o comércio com o Pará — e por ser um líder local e defensor dos interesses regionais, já teria reivindicado legalmente a autonomia político-administrativa da região no início do século XIX. Ele fora atendido com a publicação do alvará, em 18 de março de 1809, que dividia a capitania de Goiás em duas comarcas: a do sul e a do norte (RODRIGUES, 2008). Segurado foi nomeado ouvidor para administrar a comarca do norte, onde estavam Porto Real (atual Porto Nacional), Natividade, Conceição, Arraias, São Félix, Cavalcante, Traíras, Flores e outras cidades¹⁹. Esse momento ficou conhecido pela chamada história oficial como o marco inicial da luta pela emancipação do Tocantins.

Contudo, os historiadores regionais apontam que os momentos mais decisivos desse conflito de emancipação foram 1821–3, 1956–60 e 1985–8. É certo que esses períodos em destaque fazem parte da produção de memória do grupo que liderou o movimento de 1985, ou seja, busca-se construir uma narrativa histórica e de persistência para legitimar a luta separatista que estão empreendendo.

Durante o primeiro período, Segurado pleiteou que a administração do norte fosse independente daquela do capitão-general Sampaio, instalado no centro-sul. A reivindicação principal dos nortistas naquele momento era que a cobrança de impostos de captação de ouro permanecesse na região e não fosse levada à comarca sulista (CAVALCANTE, 2003).

¹⁸ Outra compreensão do mito, além daquela em que se busca atribuir sentidos à existência da humanidade, diretamente relacionada com o sagrado e os entes sobrenaturais (ELIADE, 1994), é aquela em que estes são vistos como discursos fundadores elaborados para fins políticos. No caso do Tocantins, o recurso à mitologia ou a “uma linguagem próxima a uma cosmogonia mítica” procura criar uma representação imaginária de uma unidade construindo heróis, reatualizando a história e nomeando herdeiros de um “povo” (RODRIGUES, 2008).

¹⁹ Os dados apresentados podem ser encontrados no *websites* do governo estadual, onde são divulgados como “história oficial” do Tocantins. Cf.: <<http://www.to.gov.br/>>.

1.2 – Projetos de desenvolvimento para o Brasil central, movimentos autonomistas e Araguaína, a “capital do norte”

Foi na década de 1940 que boa parte das mudanças no cenário goiano ocorreu. Os projetos de Getúlio Vargas para incentivar a ocupação do Centro-Oeste com a chamada Marcha para o Oeste, assim como o Plano Nacional de Desenvolvimento do presidente Juscelino Kubitschek, na década de 1950, foram fundamentais para criar Brasília, a BR-153 e, depois, o estado do Tocantins.

O projeto desenvolvimentista do governo de Kubitschek (1956–61) foi, em certa medida, um dos responsáveis pelas transformações sociais, econômicas e culturais de Goiás, em especial do norte (CAVALCANTE, 2003). A concretização do Plano de Metas (“Cinquenta anos em cinco”) e a construção da capital do país — Brasília — levaram à necessidade de abrir uma rodovia que ligasse, geográfica e economicamente, as regiões à nova capital. No período de construção das rodovias, a economia estava alicerçada no crescimento da indústria automobilística e já não era possível depender do transporte fluvial — por causa da demora — nem do aéreo — por causa do custo. Assim, Kubitschek investiu na infraestrutura do transporte rodoviário, garantindo mais rapidez e economia à ligação dos centros urbanos industriais (São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro) com as áreas produtoras de matéria-prima. Nesse contexto se encontra Goiás como fornecedor de alimentos para as outras regiões.

Embora o governo estadual, entre 1956 e 1960, tenha criado políticas em consonância com a política federal para o desenvolvimento da região, percebe-se que tal desenvolvimento se dá, em primeira instância, nas regiões centro e sul do estado; o que traz à tona outra vez o discurso sobre o isolamento da região norte do estado. Muito se tem escrito na historiografia acadêmica e na literatura memorialista sobre o “abandono” dessa região. Livres de julgamentos de verdadeiro ou falso, tais discursos têm de ser analisados como construções narrativas em um contexto histórico. Rodrigues (2008) mostra, em seu trabalho, como a ideia do abandono, do descaso e da exploração contribuiu para a construção do mito fundador do estado e suas figuras heróicas: Joaquim Theothônio Segurado e Siqueira Campos. Desse modo, independentemente de o abandono e a exploração serem reais ou não, a criação da rodovia Belém–Brasília, ou BR-153, ou

rodovia Bernardo Sayão²⁰, ampliou o acesso à região norte, seja à população local ou ao migrantes.

Embora a ideia de construir uma ligação terrestre entre o norte e o sul do Brasil tenha sido cogitada ao menos 250 anos atrás (SOUZA, 2004), dificuldades políticas, financeiras e técnicas impediram a abertura de uma estrada até 1940, quando se iniciaram os primeiros trechos da rodovia que viria a ser chamada de Belém–Brasília. O primeiro projeto, criado pelo deputado Jales Machado, em 1947, presumia um sistema de ligação rodofluvial de Anápolis (GO) a Belém (PA); ou seja: as estradas iriam até o ponto onde os rios eram navegáveis. Em 1956, quase dez anos após o primeiro projeto, o governo federal aprovou o projeto definitivo da rodovia com modificações, em especial o abandono das ligações rodofluviais. Em 1958, o engenheiro Bernardo Sayão assumiu a direção da abertura da rodovia para concretizá-la com o traçado que tem.

Com a política rodoviária federal, problemas como acesso a certas regiões e o escoamento de mercadorias seriam solucionados.

Essa política refletia a preocupação do governo em solucionar problemas ligados à ocupação do território para deslocar o excedente de mão-de-obra não qualificada. Desta forma, reduzia-se a pressão populacional nos grandes centros, favorecendo uma expansão da produção de alimentos e efetivando a integração nacional para que houvesse um maior domínio sobre o país (SOUZA, 2004, p. 365).

A construção de Goiânia, inaugurada em 1943, e de Brasília, inaugurada em 1960, e a pavimentação da rodovia Belém–Brasília, concluída na década de 1970, foram consideradas o tripé do desenvolvimento de Goiás. A ocupação da região central do país buscava integrá-la ao cenário econômico e político nacional. Além disso, segundo Célio Costa, citado por Souza (2004),

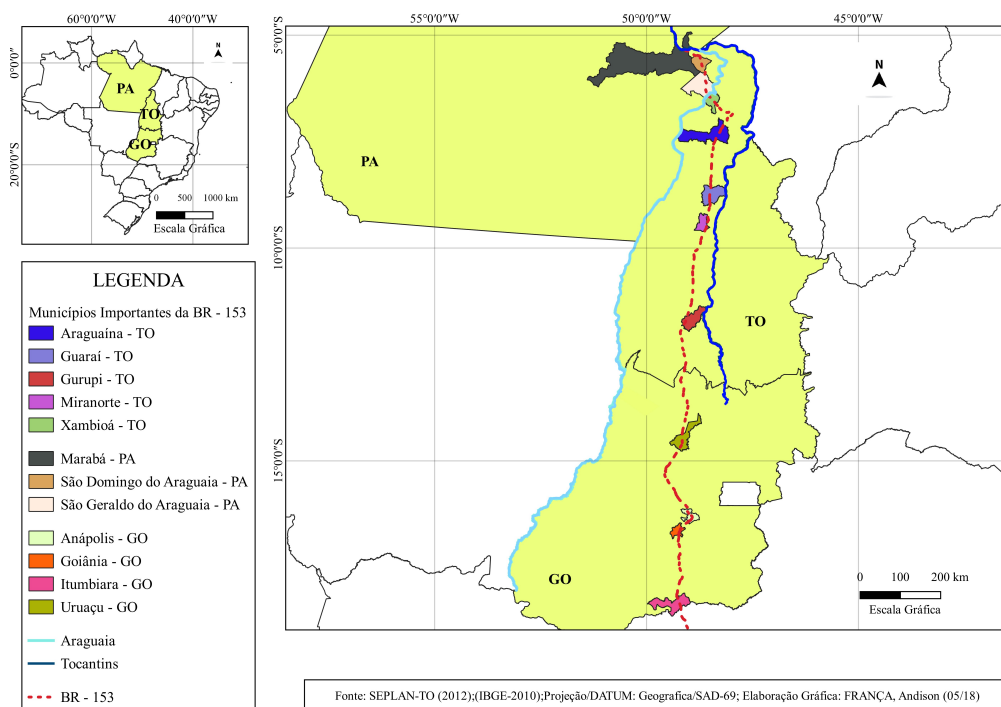
se de um lado proporcionou a integração de Goiás ao Brasil, aquela rodovia possibilitou ainda a articulação regional dentro do próprio Estado, que vivia com sua parte norte isolada da outra metade do sul, por absoluta ausência de meios de comunicação viária. Anteriormente, o intercâmbio mais freqüente do centro-norte goiano era feito com o norte do país, através da navegação do Rio Tocantins,

²⁰ A rodovia Belém–Brasília foi batizada de Bernardo Sayão em 1969, após a morte do engenheiro agrônomo Bernardo Sayão de Carvalho Araújo, em pleno trabalho.

sujeito a oscilações sazonais, à exceção de alguns trechos de navegabilidade regular durante o ano inteiro (COSTA, 1985 apud SOUZA, 2004, p. 368).

Enfim, o projeto de integração se concretizou. Segundo Silva (1996, p. 92), “o estradão Belém–Brasília veio mudar completamente a realidade socioeconômica da região Araguaia–Tocantins. O fluxo migratório não parou mais de crescer”. O estudo de Napoleão Araújo de Aquino (2004) mostra que a população teria aumentado em quase quatro vezes: foi de 204.041 habitantes em 1950 a 738.688 em 1980. O autor aponta o crescimento da população urbana e a redução da rural; mas enfatiza que não foi somente o êxodo rural interno que contribuiu para tais modificações, pois a migração de pessoas de outros estados para a região teve sua contribuição. Alvorada, Araguaína, Colinas de Goiás, Guaraí, Gurupi, Miranorte, Paraíso do Norte e outras são exemplos de cidades que surgiram ou se expandiram com a abertura e pavimentação da rodovia Belém–Brasília.

FIGURA V – Mapa BR-153 no centro-norte do Brasil



Um redirecionamento ocorreu com a economia da região norte. A rodovia muda a importância no cenário estadual de localidades antigas — de acesso exclusivamente fluvial — para novas cidades próximas à BR-153. Essas mudanças sociais são descritas por Silva (1996, p. 92): “Se antes tinham na caça, pesca e extrativismo vegetal a sua labuta diária [agora] desconhecendo seus direitos de posse, ou alheios a suas garantias legais [...]”, esses moradores abandonam suas terras e vão com suas famílias para os povoados em formação ao longo da Belém–Brasília. Segundo Marcos César Borges da Silveira (2009), são os “novos pioneiros”²¹ vindos do centro-sul que passaram a adquirir as terras devolutas²² e/ou passaram a “grilar” as terras pertencentes a lavradores antigos. Para esse historiador, a súbita valorização das terras, as “[...] facilidades econômicas e fiscais oferecidas pelo governo militar para aqueles que se estabelecessem na Amazônia Oriental eram atrativos suficientes para os novos pioneiros” (SILVEIRA, 2009, p. 117).

Convém reiterar que, até a chegada da rodovia, os rios Tocantins e Araguaia eram as vias principais de acesso, comunicação e comércio do norte de Goiás com Pará e Maranhão. Vera Lúcia Caixeta (2011) analisou narrativas sobre a chegada dos primeiros padres e médicos ao sertão goiano, nos séculos XIX e XX, e mostrou que eles descreviam a lentidão das viagens terrestres em decorrência da “inexistência de estradas. Antes da abertura da BR-153, os tais caminhos ‘reais’, que ligavam as cidades, não passavam de trilhas traçadas pelo gado e pelos pés dos homens, que desapareciam no cerrado e no interior da mata virgem” (CAIXETA, 2011, p. 143).

Em sua biografia, padre Quinto Tonini, da Congregação Pequena Obra da Divina Providência²³, narra como foi sua chegada à região, em 1952. Ao lado de outro missionário, ele partiu do Rio de Janeiro, antiga capital federal, em um avião da Força Aérea Brasileira rumo a Carolina, cidade do Maranhão. Sobre essa viagem, ele enfatiza a quantidade de vegetação e as poucas casas vistas de cima: “Eram duas horas da tarde; nove horas de vô. Havia sobrevoado terras férteis, bosques sem fim, regiões desabitadas. Horas de vô sem uma casa!” (TONINI, 1959, p. 19). Ao chegar a Carolina, cruzaram o rio

²¹ Fazendeiros, empresários e grileiros financiados e legitimados pelos representantes do governo estadual e pela pistolagem.

²² Áreas que décadas atrás foram ocupadas por camponeses.

²³ Ordem católica fundada por dom Orione, na Itália, em 1903.

Tocantins de barco rumo a Filadélfia, em Goiás, localidade que se tornaria cidade ainda em 1952, após a chegada da congregação orionita. Padre Tonini viria a ser o dirigente principal da paróquia recém-criada. Ele iniciou a formação de agentes de saúde para atender em postos médicos e hospitais, bem como de professores para escolas de Filadélfia, construídos nos anos seguintes.

A ida para a região em um avião da Força Aérea nacional mostra não só que existia uma parceira do Estado com a Igreja para o trabalho de desenvolvimento local pretendido, mas também um indício da qualidade do acesso terrestre à região. O mesmo foi comprovado por padre Tonini quando iniciou as desobrigas²⁴. Ele conta, na biografia, que o deslocamento entre os povoados era feito com animais de carga (burros e cavalos); em primeiro lugar porque não tinham carros para o serviço, em segundo lugar porque esses animais eram os mais adequados para enfrentar as condições dos trajetos que percorriam.

Assim como as desobrigas, a concretização das três bases que alicerçavam o trabalho dos orionitas — a saúde, a educação e a religião — foi dificultada pelo acesso às vilas. Mas a dificuldade relatada com tanto afinco parece dizer menos sobre os problemas enfrentados, e mais sobre a necessidade de afirmar as contribuições que a ordem religiosa deu à região. Em entrevista com o padre italiano Remígio Corazza²⁵ (2012), ele contou que em Araguaína a primeira paróquia foi criada em 1955 (Paróquia do Sagrado Coração de Jesus); ou seja, apenas três anos após a chegada dos primeiros missionários. Segundo o padre, quando aqui chegaram, viram um catolicismo popular em que “somente duas coisas mantinham o povo fiel: a festa do Divino Espírito Santo e a folia de reis”. Ele justifica essa situação com base nos mesmos discursos propagados pelos representantes políticos da região norte ao defenderem a separação do estado: abandono estatal e isolamento geográfico. Padre Remígio chega a afirmar — entre risos — que das três bases que alicerçavam o trabalho deles (saúde, educação e religião), a parte da religião teve mais ênfase na vida deles do que na vida da população local, pois esta carecia de mais médicos e mais professores.

²⁴ Incursão da Igreja Católica a regiões de difícil acesso com a realização de atividades religiosas, tais como sacramentos, catequeses e missas.

²⁵ Entrevista realizada em 10 de maio de 2012, no Santuário Sagrado Coração de Jesus, no bairro Central de Araguaína. Padre Remígio faz parte da segunda leva de missionários orionitas que chegou à região, em 1953.

Seja no contato com o externo, seja no contato interno entre vilas de uma região, as dificuldades geográficas ajudaram a emperrar a comunicação do norte de Goiás com o sul. Durante muito tempo, as relações comerciais e culturais se deram com a região Norte, sobretudo com localidades banhadas pelo rio Tocantins, convém frisar.

Otávio Barros da Silva (1996) aponta que foi no período da construção da rodovia que chegaram à região norte do até então estado de Goiás estabelecimentos de crédito e os primeiros parques industriais (em Araguaína e Gurupi) para beneficiar as matérias-primas locais. Ao mesmo tempo, chegou o SENAI, nas duas cidades já citadas, e as escolas agrotécnicas, em Pedro Afonso e Araguatins, com a finalidade de qualificar a população para o crescimento econômico porvir. Assim, enquanto ao longo da Belém–Brasília cresciam e se desenvolviam centros populacionais, “os barcos-motores são retirados de circulação. As linhas hidroviárias Porto Nacional–Lajeado, Tocantínia–Pedro Afonso–Carolina, Carolina–Tocantinópolis–Belém são desativadas” (SILVA, 1996, p. 93). Os olhos do norte de Goiás, agora se voltam para o centro-sul do país, mas como veremos, outras miradas nortistas e nordestinas passaram a olhar para essas cidades, frutos da rodovia, com interesse.

As transformações constantes, principalmente populacionais, podem ser notadas ao longo das décadas. Se em 1950 a população na região norte era de 204.041 habitantes, e em 1980 de 738.688 (AQUINO, 2004), em pesquisa recente no banco de dados do IBGE encontrei que o Tocantins seguiu sua lógica de crescimento populacional nas décadas seguintes. Assim, em 1991 havia 918.394 habitantes, 1.157,690 em 2000 e 1.383,445 em 2010. Além dos nascimentos, as migrações contribuíram — e contribuem — para o crescimento expressivo indicado pelas cifras.

**Tabela I – Residentes no Tocantins por unidade da federação de nascimento²⁶
(1991 – 2000 – 2010)**

ANO	1991	2000	2010
Total população residente no TO	918.394	1.157,690	1.383,445
Federação de nascimento ²⁷			
Tocantins	624.624	781.958	948.037
Maranhão	94.728	123.375	138.126
Goiás	65.555	77.185	87.336
Piauí	29.304	34.368	33.764
Minas Gerais	23.744	23.959	25.875
Ceará	17.761	20.396	19.386
Bahia	13.081	15.296	16.164
Pará	11.169	25.691	37.359
São Paulo	7.320	10.905	14.050

Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)

Os dados da tabela mostram que, das pessoas que moravam no Tocantins, boa parte delas veio de outros estados. Destaca-se a quantidade de habitantes naturais de estados como Maranhão, Goiás, Piauí, Minas Gerais e Pará. Analiso a presença expressiva da população goiana com base no fato de que Goiás havia sido então dividido. Muitos nascidos nesse estado se tornaram tocantinense após 1988, mas continuaram se declarando como nascidos em Goiás. No caso dos dados sobre o Pará, convém observar como aumentou consideravelmente em três décadas a quantidade de pessoas nascidas nesse estado e que residem no Tocantins.

Todavia, de todos os estados, Maranhão é o único que apresenta crescimento porcentual maior que o crescimento populacional total do Tocantins. Este cresceu 26% em uma década (1991–2000), enquanto a quantidade de pessoas oriundas daquele aumentou em 30%. Alguns motivos levaram centenas de milhares de pessoas a ser atraídas para o Tocantins em geral e Araguaína em particular.

²⁶ Categorias relacionadas com brasileiros sem especificação e com estrangeiros foram omitidas por não ter impacto na análise.

²⁷ Unidades da federação com pouca expressão no quantitativo da população do Tocantins foram omitidas. A análise considera só as que tinham seus números compreendidos nas dezenas de milhar.

Convém retomar o estudo de Rocha (1998), segundo o qual antes dos anos 1940–50, ou seja, antes da construção da rodovia, o norte de Goiás já tinha certa visibilidade. A região passou por processos migratórios graças à descoberta de ouro no Brasil nos séculos XVIII e XIX; depois foi a pecuária que passou a atrair forasteiros. Ainda assim, segundo Silveira (2009), mesmo com a procura por ouro, a ocupação do norte não ultrapassava a localidade de Porto Real (atual Porto Nacional).

Em todo caso, o processo migratório instaurou um processo de urbanização no estado: em parte, pelo deslocamento intraestadual do campo para cidades próximas à rodovia (vide o caso de ribeirinhos movidos pela economia), em parte pela vinda de povos de outros estados atraídos pela propaganda do “progresso e desenvolvimento” (SILVEIRA, 2009).

Araguaína é uma das cidades surgidas nesse processo de urbanização. Em 1960, foi reconhecida como das principais do norte. Todavia, sua história se inicia antes da rodovia Belém–Brasília. Os primeiros habitantes a criar um núcleo de povoamento na região foram João Batista da Silva, sua esposa, Rosalina de Jesus Batista, e dez filhos, vindos de Paranaguá (PI), em 1904 (GURGEL, 1998). Segundo Gurgel, memorialista, o local onde se instalaram às margens do rio Lontra ficou conhecido na época como Livra-nos Deus, que teria sido escolhido em alusão aos ataques de indígenas e animais selvagens ao povoamento. Silveira (2009), porém, traz outra versão. Após reunir relatos de moradores antigos da região, afirmou que Livra-nos Deus é homônimo do córrego junto ao qual o povoado foi estabelecido.

Mesmo com as conversas e entrevistas coletadas sobre o medo que os habitantes tinham de animais e grupos indígenas, Silveira (2009) aponta que, desde o início do século XX, os indígenas já não habitavam mais a região do rio Lontra. Segundo ele, já em meados do século XIX a expansão pecuária passou a contribuir para que os nativos fossem se afastando da região daquele rio e se concentrassem nas margens do Araguaia e do Tocantins (ROCHA, 1998).

Sobre a divergência com relação aos rios onde se encontravam esses primeiros grupos na região de Araguaína, o historiador Silveira diz que

por volta de 1906, alguns moradores do lugar, juntamente com outros migrantes sertanejos [oriundos do Nordeste], ocuparam uma outra área de beira-rio, no caso do riacho Neblina, tendo ali estabelecido outra povoação, também batizada com o nome do córrego. Não muito tempo depois surgiu — num lugar chamado “Brejo Danta”, na beira do rio Lontra um outro centro de lavradores. Quando a família de Ezequiel Tubá migrou da beira do rio Manoel Alves Grande, sul do Maranhão, para o povoado em 1926 — atraídos pela disponibilidade de “terras livres” e “boas para roça”, inclusive com vistas ao plantio de café — o lugar era conhecido como Neblina (nome do riacho e do povoado), mas também por Lontra, nome do principal afluente do Araguaia na localidade e que acabou prevalecendo sobre o topônimo antigo (SILVEIRA, 2009, p. 55).

Como se pode perceber, Gurgel (1998) não estava de todo equivocado ao se referir ao Lontra como local do primeiro povoado; mas desconsiderou as mudanças de nomenclatura. A citação de Silveira destaca os motivos para que a família Tubá viesse para a região, em 1926. A “oferta” de “terras livres e boas para roça” marcam as oportunidades de trabalho e sustento que a região podia oferecer. Décadas mais tarde, com a abertura da BR-153 e a criação do estado do Tocantins, a propaganda de progresso e desenvolvimento — agora anunciada por representantes governamentais — continuaria a atrair pessoas à região. Embora Silveira, em certo momento de seu texto, conteste as afirmações de que de fato havia trabalho para todos, com base em relatos de pessoas que chegaram à região e não conseguiram emprego ele analisa que

a visão de Araguaína como uma terra de “fatura de serviço”, por parte dos migrantes pobres, decorria menos da realidade econômica da localidade, pecuária semi-extensiva e urbanização com escassa geração de emprego, e mais daquilo que os sertanejos deixavam para trás, isto é, a estagnação econômica e a miséria social do sertão nordestino (SILVEIRA, 2009, p. 201).

Com efeito, a tese do autor faz todo sentido; mas convém lembrar que foram o discurso publicitário e o discurso oficial da elite política e econômica sobre a região que ajudaram a atrair milhares de pessoas à região em busca de condições melhores para suas vidas; e é nesse momento (1985–8) que a luta pela emancipação ganha corpo, orientada por discussões, em especial, sobre as diferenças culturais e econômicas entre o norte e o sul de Goiás. Enquanto o

Centro-Sul goiano evidenciava uma sólida integração econômica com o mercado da região Sudeste do Brasil, acentuavam-se as diferenças internas entre o norte e o sul do estado [...] A expressividade dessa diferença foi tomada na construção do discurso autonomista regional a partir das peculiaridades que identificaríamos,

diferentemente, o Estado do Tocantins e o Estado de Goiás. Dessa forma, observa-se que cada momento histórico, caracterizado por diferentes contextos, produziu suas argumentações que justificassem a formação do Estado do Tocantins (RODRIGUES, 2008, p. 39–40).

O movimento emancipacionista (1985–8) foi comentado por Maria do Espírito Santo Rosa Cavalcante (2003), para quem, em muitos sentidos, ele dá continuidade a uma luta pela emancipação alinhada em projetos do governo federal entre 1956 e 1960 para expandir o Estado nacional rumo ao interior e integrar o território nacional. Projetos estes que contribuíram para reforçar ideias separatistas do norte de Goiás em relação ao centro-sul; que — cabe frisar — tiveram como expoentes principais a construção da nova capital federal e abertura da BR-153, ligando Brasília a Belém. Esse período é importante para este trabalho por ter sido o contexto que propiciou o crescimento populacional e econômico de Araguaína.

Em seu estudo, Rodrigues (2008) aponta os discursos produzidos pelos movimentos separatistas em seus momentos variados para apresentar uma diferenciação entre o norte e o sul de Goiás e, assim, construir uma identidade nortista ou tocaninense em oposição a uma identidade sulista ou goiana. A historiografia acadêmica tocaninense e as obras memorialistas reforçam a diferenciação histórica, social, política, econômica e cultural entre as duas regiões. O memorialista Otávio Barros da Silva (1996) afirma que “desde os primórdios do desbravamento e povoamento destas ribeiras, sempre existiram dois Goiás: o Sul, colonizado pelos paulistas e o Norte, colonizado pelo vaqueiro e dono de curral, vindos do Nordeste brasileiro” (p. 25). Segundo o geógrafo Rodrigues (2008), algumas de suas fontes enfatizam que “a ocupação do norte de Goiás no século XVII foi realizada pelos jesuítas partindo de Belém (Grão-Pará), enquanto o sul foi ocupado pelos bandeirantes originários de São Paulo” (RODRIGUES, 2008, p. 42). Pode-se perceber a diferença entre o “desbravamento” realizado pelos vaqueiros nordestinos e efetuado pelos mineradores paulistas pontuada nessa literatura. Com ênfase nas diferenças entre as duas regiões, o chamado terceiro momento dos movimentos separatistas se encerra, e o Tocantins é criado, em 5 de outubro de 1988, pela Assembleia Nacional Constituinte, isto é, com a promulgação da Constituição Federal, passando a existir na prática a partir de 1º de janeiro de 1989.

Com um olhar voltado agora para as dinâmicas ocorridas no Centro-Oeste do Brasil, gostaria de retomar em detalhes o segundo momento de luta pela emancipação (1956–60) e a década que o precede. Essa retomada se justifica por ser este período importante para compreender o surgimento de Araguaína, que se tornou município antes da criação do Tocantins.

1.3 – Os sujeitos em cená(rio): história de vida dos dirigentes no contexto das migrações

1.3.1 – Cenário 1: a Marcha para o Oeste

Segundo Marianne Schmink e Charles H. Wood (2012), o povoamento não indígena da Amazônia ocorreu, especialmente, com um programa de integração nacional e o segundo plano de desenvolvimento nacional, entre 1975 e 1979. O programa teria contribuído para um fluxo migratório em massa rumo a regiões amazônicas em busca da promessa de vida mais digna. A história do dirigente José Rodrigues é só uma dentre milhares de histórias que registraram o processo migratório que contribuiu para as transformações econômicas, políticas, sociais, culturais e populacionais da região norte do Tocantins.

A União e as prefeituras recorreram a formas diversas de publicidade para atrair pessoas às regiões amazônicas. Edição da revista *Municipalista* de 1986 traz manchetes com anúncio sobre o desenvolvimento econômico da região: “Araguaína: a princesa do Norte”, “A terra prometida”, “A quarta maior cidade goiana” e “Riquezas minerais: um potencial pouco explorado” (ARANTES, 1986). Ainda que a revista date dos anos 1980, a publicidade sobre a prosperidade da cidade era bem anterior, como disse o dirigente da Tenda Santa Bárbara, José Rodrigues.

José Rodrigues contou que nasceu em 1943, em São João do Piauí, e que conheceu a Umbanda por causa de “problemas de saúde”. Assim como a maioria dos dirigentes, veio de família católica e sem conhecimento das religiões mediúnicas. Em suas palavras,

Primeiramente, eu vivia com uma dor de cabeça. Depois dessa dor de cabeça eu andava daqui pra ali e já caía. Nesses tempos, lá pra nós não tinha esse negócio de hospital. Aí era só remédio do mato mesmo. Aí dava uma coisa e dava outra, até que um dia chegou uma mulher lá em casa e disse: “Oh, esse menino aí só tem um remédio pra ele ficar bom”. E eu só escutando. Aí minha mãe disse: “Qual é o remédio?” E ela disse: “Esse menino tem é mediunidade”. Lá em casa ninguém sabia o que era esse negócio de mediunidade (José Rodrigues, entrevista 24/10/2011).

Em São João do Piauí, não se conhecia ninguém que pudesse ajudar José Rodrigues, motivo por que o levaram, com quase 12 anos de idade, para Nazaré (MA), onde fora desenvolvido na Umbanda, por José Bruno de Moraes, durante cinco anos. Ele disse que, ao sair de lá, estava “bom”, ou seja, não ficava caindo ou com dor de cabeça, e que não queria mais trabalhar com a Umbanda. Foi para São Paulo procurar emprego; mas logo regressou a Floriano (PI), onde soube das oportunidades de trabalho em Araguaína. Assim, ele chegou à região do norte goiano por volta de 1963, onde conseguiu o que procurava. Ficou “só dois ou três dias sem emprego”, disse ele. Foi recrutado para a derrubada de floresta no Pará e, depois, em fazendas no município de Araguaína. Em uma visita realizada ao terreiro do já falecido Osmar, José Rodrigues entrou em transe, após muitos anos distante da religião, com seu guia, Mestre Florêncio. Após o ocorrido, decidiu abrir um salão pra si. Assim, o dirigente acabava por se instalar de vez em Araguaína: tinha seu terreiro montado, família constituída e emprego.

Estudos sobre o trabalho escravo na região, como o de Alberto Pereira Lopes (2009), indicam outro aspecto das mudanças econômicas e sociais. Nesse cenário, a cidade se torna o lugar principal de aliciamento de mão de obra para trabalhar nas fazendas da região e do Pará, seja trabalho escravo ou assalariado. Dada a sua localização geográfica privilegiada, Araguaína possibilitava a entrada e saída dos aliciadores para a conflituosa região do Bico do Papagaio. Silveira (2009) salienta, em seu estudo, que esses aliciadores — mais conhecidos como “gatos” — eram os responsáveis por buscar, em Araguaína, peões para trabalhar. Com efeito, é possível que os empregos que o umbandista José Rodrigues conseguiu no Pará e em fazendas da região de Araguaína tenham sido agenciados por esses “gatos”, pois ele não tinha família nas proximidades.

Retomando a história de emancipação da cidade de Araguaína, o memorialista Claudivan Santiago (2000) afirma que o povoado de Lontra pertencia, de início, ao município de São Vicente do Araguaia (atual Araguatins), depois passou a pertencer ao de Boa Vista (atual Tocantinópolis), então sob o comando do padre João de Souza Lima. Segundo os entrevistados de Silveira (2009), na década de 1920 o povoado era frequentado por caçadores, agricultores e quebradeiras de coco, que, além do uso para sua subsistência, vendiam seus artigos em Carolina e Balsas (MA), Belém (PA) e noutras cidades à beira do rio Tocantins.

Silveira (2009) salienta o fato de que a corrida pelo ouro e por pedras preciosas na região do Araguaia nas décadas de 1930 e 40 fez com que o povoado, dada sua localização geográfica, servisse de entreposto comercial a catadores e a traficantes de pedras. Em 1948, o município de Filadélfia é criado, pela lei estadual 154. No ano seguinte, o povoado de Lontra passa a integrá-lo, com o nome de Araguaína, “em decorrência do rio Araguaia, que serviria posteriormente de limite entre o município e Conceição do Araguaia, no Pará” (SOUZA, 2004, p. 387). Na década de 1950, com o estabelecimento da fábrica Dirce S. A.²⁸, de certo modo a região internaliza a cadeia produtiva do coco babaçu, o que leva Araguaína a ter ainda mais expressão demográfica e econômica.

Cabe lembrar que, na década de 1950, houve o movimento migratório messiânico para a Amazônia denominado Bandeiras Verdes. Segundo a profecia, padre Cícero Romão teria dito aos camponeses nordestinos que, quando estivessem em situação ruim, partissem em busca das Bandeiras Verdes, situadas perto de grandes rios, no lado do poente, com terras férteis e livres. Tal profecia foi motivação e esperança que levaram muitos a se lançarem em busca do paraíso terreno na região da Amazônia oriental. O encontro com os rios Tocantins e Araguaia e com as matas amazônicas comprovaria, para quem migrou, que as “Bandeiras Verdes” de padre Cícero eram reais. Assim, milhares de homens e mulheres buscaram as margens dos dois grandes rios e da floresta e ali se fixaram; porém, as frentes da pecuária e extração de madeira e minério acabaram por expulsá-los “para os núcleos urbanos que foram se formando em toda à Amazônia, principalmente, a partir dos anos de 1950” (CARVALHO, 2014, p. 147).

²⁸ A fábrica manufatura óleo e cosméticos da amêndoa do babaçu.

Também nos anos 1950 dois dirigentes conhecidos chegaram à região compreendida hoje como norte do Tocantins: Maria dos Santos Carvalho e Luís Maranhão de Souza.

Nascido em 25 de abril de 1940, no município de Uruçuí (PI), Luís Maranhão é o dirigente vivo mais antigo em Araguaína. Ele conta que, no início da década de 1950, seus pais foram para o atual norte tocantinense, “caçando melhora de vida. Toda vida fui pobre que nem macaco, aí viemos pra cá, caçando meio de vida”. Mesmo que fosse criança à época, guardou memórias dos lugares diversos onde moraram até se estabelecerem em Araguaína. Ele lembra que, quando veio para a região, seus primeiros sinais de mediunidade já tinham aparecido; também conta que alguns vizinhos indicaram para a família levá-lo no “terecô”, mas seu “pai era muito contra”. Somente após uma promessa realizada por sua mãe ao Divino Espírito Santo é que os males dos quais sofria foram controlados.

Os sinais de mediunidade se manifestaram de novo quando Luís Maranhão tinha quase 18 anos de idade e ainda morava no Centro Novo²⁹. Nesse local, não havia encontrado ninguém que pudesse ajudá-lo; então saiu procurando nas redondezas, até que achou Raimundinho, a cerca de vinte quilômetros de sua casa. Nas mãos desse senhor, ele descobriu que era médium e que precisava se desenvolver. Conta que Raimundinho era do Mearim (MA) e que, mesmo tendo o ajudado com os males, não fora o maranhense que o desenvolvera. Ainda passaria pelas mãos da paraense Maria Matos, que, de acordo com Luís Maranhão, era a única pessoa que tinha salão com gira na região.

É difícil precisar a data de chegada a Araguaína de muitos dos dirigentes que já faleceram ou que não residem mais na cidade. Mas, com base em relatos dos que permanecem, acredito poder levantar hipóteses. Caso se considere que Luís Maranhão chegou em meados da década de 1950 e já encontrou Maria Matos com salão em atividade, então pode ser que ela tenha chegado à região entre o fim da década de 1940 e o início da seguinte.

²⁹ Segundo o dirigente, Centro Novo ficava a uns quatro quilômetros do Centro de Araguaína, ou seja, ainda no meio rural naquela época.

Outro dirigente que parece ter chegado à cidade, mais ou menos, em meados dos anos 1950 foi o falecido Osmar, que não pude conhecer. Teria sido contemporâneo de Luís Maranhão no terreiro de Maria Matos e desenvolvido por ela. Após anos de trabalho, supostamente Osmar fechou seu salão e se mudou para Xinguara (PA), onde acabou sendo assassinado. A ida para o Pará sugere vínculo anterior com esse estado, a ponto de viabilizar seu retorno. O mesmo pode ser dito de Maria Matos, pois ela fecha seu terreiro e volta para Marabá (PA), cidade que muitos acreditam ser onde ela nasceu.

Maria dos Santos Carvalho, maranhense de São João dos Patos, afirma ter chegado à região em 1957. Conta que o irmão já morava em Pé do Morro (atual Aragominas³⁰) e convidou o esposo dela para ir morar lá. Em 1958, já tinham “uma fazendinha ali no Pé do Morro [...] Depois nós vendemos a fazenda, e compramos uma chácara ali no Grotão”³¹. Sem saber ao certo a data, mas se recordando que foi antes da Guerrilha do Araguaia (1972–4), Maria dos Santos e sua família foram embora para São Geraldo (PA), onde permaneceram por um ano e meio. Após esse período, atravessaram o rio Araguaia de novo, rumo a terras então goianas a fim de se estabelecerem em Araguaína.

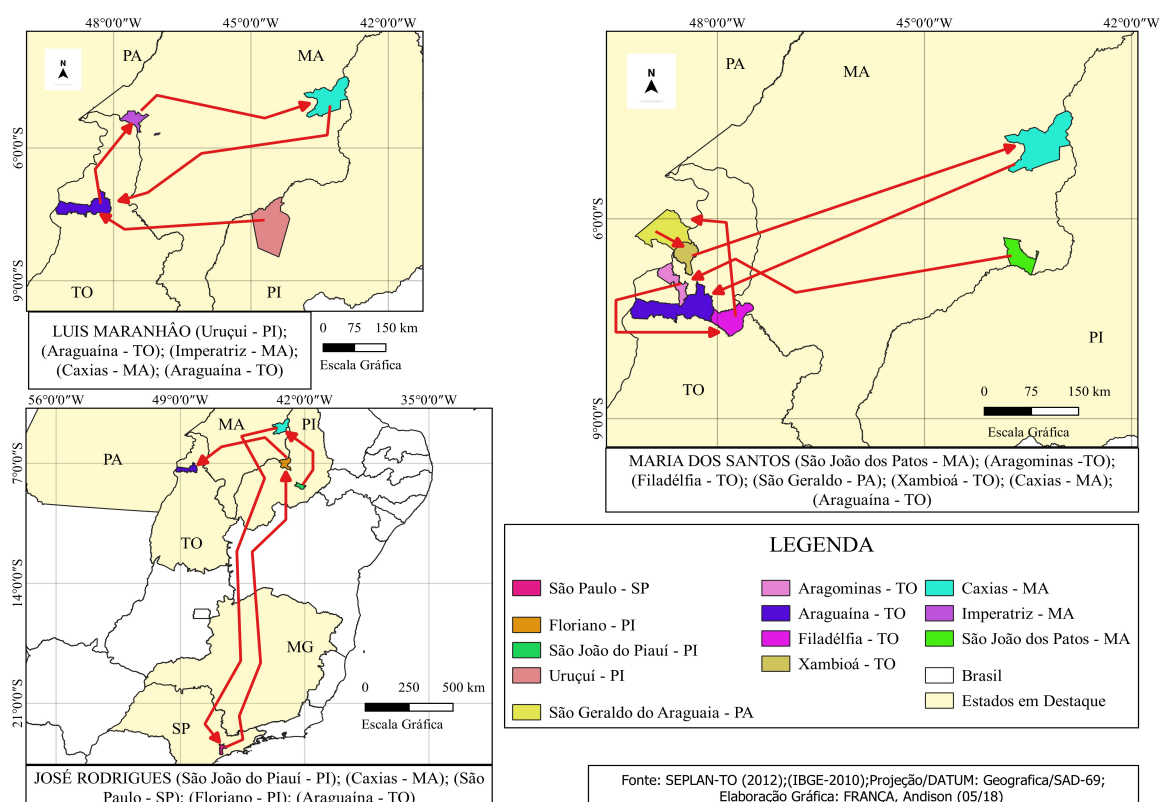
Contudo, segundo a dirigente, um amigo da família que era delegado em Xambioá a convenceu a ficar nessa cidade, onde a família moraria por dezesseis anos. No início dos anos 1970, ainda residindo em Xambioá, Maria dos Santos conheceu Luís Maranhão em uma de suas viagens para Araguaína. O velho dirigente seria quem assinaria o certificado dela de batizado, cruzamento e confirmação, em 1972. Antes de se mudar para Araguaína, ela ouviu falar de Bruno de Nazaré no Maranhão e para lá foi, segundo ela, várias vezes a fim de com ele aprender. Com apoio de Luís Maranhão, no fim da década Maria dos Santos e a família se mudaram para Araguaína, onde ela abriu seu salão, o Centro Espírita Nossa Senhora Aparecida, tendo o esposo como auxiliar. Quando ela começou sua relação de apadrinhamento espiritual com Luís Maranhão, Maria Matos já havia se mudado para Marabá — convém dizer. Luís Maranhão, assim, vai para Imperatriz (MA), continuar seu desenvolvimento com Chaviano e esposa, Maria do Chaviano. Por fim, Maria dos Santos o aconselha a terminar seu desenvolvimento com Bruno de Nazaré,

³⁰ A cidade fica a 110 quilômetros de Araguaína.

³¹ Povoado pertencente ao município de Filadélfia (TO).

de quem ela tinha sido médium. Assim, por volta de 1976, ele partiu em busca daquele que seria seu último desenvolvedor e padrinho na Umbanda.

FIGURA VI – Trajetória geográfica de Luís Maranhão, Maria dos Santos e José Rodrigues



Na década em que Luís Maranhão e sua família chegaram à região que viria a ser Araguaína, havia um povoado pertencente ao município de Filadélfia (de Goiás). Em 1953, via lei 86, o povoado passa a ser distrito de Araguaína, mas sua subprefeitura foi instalada só em 1954, com a designação de Cassimiro Ferreira Soares para subprefeito. Em 1958, via lei 52, de 20 de julho, o distrito recebeu autorização para se emancipar de Filadélfia, ou seja, tornar-se município, formalizado em 14 de novembro de 1958 para existir na prática a partir de 1959.

1.3.2 – Cenário 2: a BR-153 e o crescimento populacional de Araguaína na década de 1970

Localizada no norte de Tocantins, Araguaína está na latitude 07°11'28" sul e na longitude 48°12'26" oeste. Fica a 368 quilômetros da capital, Palmas, numa área superior a 4 mil de quilômetros quadrados. Seus limites intermunicipais são, ao norte, Piraquê, Carmolândia, Aragominas, Muricilândia e Santa Fé do Araguaia; a leste, Pau d'Arco e Nova Olinda ao Sul, Babaçulândia, Wanderlândia e Filadélfia; e, a oeste, o estado do Pará. Em geral, a fronteira do estado com Mato Grosso, Bahia, Goiás, Pará, Piauí e Maranhão levou grande parte da população desses últimos três estados, ou ao menos das cidades fronteiriças com Tocantins em cada um, a tomar Araguaína como referência econômica e destino migratório (SILVEIRA, 2009). De acordo com dados do IBGE, pelo menos nas últimas cinco décadas houve momentos mais intensos na migração, como mostra a Tabela II, em especial a porcentagem de crescimento populacional da cidade de 1970 para 1980.

Tabela II – Crescimento populacional de Araguaína (1970–2010)

Censo	População total de Araguaína	Crescimento da população
1970	37.780	—
1980	72.063	90%
1991	103.315	43%
2000	113.143	9%
2010	150.484	33%

Fonte: IBGE - Censo Demográfico

Com a expansão econômica ocorrida nos anos 1960–70, surgiu a Companhia Industrial e Mercantil da Bacia Amazônica (CIMBA), continuação da fábrica Dirce S. A., da década de 1950, convém lembrar. Foi na década de 1960 que os irmãos Boa Sorte compraram essa fábrica, ampliaram suas dependências, aumentaram a produção de óleo, passaram a produzir sabão de coco babaçu e mudaram o nome da indústria para CIMBA. Outra fábrica importante contemporânea da CIMBA no norte do até então Goiás foi a

Tobasa S. A. Situada na cidade de Boa Vista (Tocantinópolis), também tinha produção baseada no coco babaçu. Silveira acredita que seja possível pensar em

sincronizar a construção da Belém–Brasília, o surgimento de Araguaína, a criação de grandes fazendas de gado e o estabelecimento da Cimba com o processo de modernização acelerada experimentada pelo norte goiano no período em tela (SILVEIRA, 2009, p. 14).

No entanto, Silveira salienta o fato de a fábrica começar a funcionar em 1964 e ter fechado as portas no início da década de 1970. Segundo ele, três fatores parecem ter sido responsáveis para tal desfecho: 1º) o assassinato de um dos proprietários, Ademar Vicente Ferreira, em 1974; 2º) a exploração predatória de florestas, coco babaçu, maquinários e mão de obra; 3º) a desaceleração da economia baseada nas extrações naturais e fazendas de gado em razão de outra frente em expansão no decênio de 1970. O próprio Ademar Vicente, em 1972, havia estabelecido um frigorífico em Araguaína — o Frimar —, que aquele autor viu como sinal de uma preocupação da fábrica com o futuro de seus negócios.

Assim, acredito que o crescimento da população em 90%, da década de 1970 para 1980, seja resposta ao término da construção da BR-153 na região, ao resultado da propaganda sobre o “progresso e desenvolvimento” local, à construção do Frimar, primeiro frigorífico da região, e à implantação das usinas hidrelétricas do Lajes e Corujão.

Foi nesse contexto que Valdeci Pereira Reis, nascida em 29 de julho de 1951, em Carolina (MA), chegou a Araguaína. Quando ela ainda era criança, seus pais se mudaram para São Raimundo, área rural do município de Ananás, então pertencente a Goiás. Ali, a família permaneceu por dez anos; depois, mudou-se para a cidade. Em 1972, após se casar, aos 18 anos de idade, Valdeci se mudou de novo, agora para Araguatins, cidade onde o esposo dela teria que trabalhar por causa de transferência. Dali, ela só sairia na virada do ano de 1978, para se estabelecer, de vez, em Araguaína. Essa mudança final, e as mudanças que a precederam, foi motivada pela busca “de uma vida melhor”.

No caso da dirigente Valdeci e de muitas outras pessoas, a migração com a finalidade de ter uma “vida melhor” vai além daquela determinada por questões financeiras. A maioria migra, também, por questões tidas, de início, como de saúde e que, depois,

apresentam-se ou passam a ser compreendidas como sinais de mediunidade e necessidade de desenvolvimento. Valdeci recorda que, quando criança, começou a vivenciar experiências mediúnicas diversas. Via quando alguma pessoa ia morrer. Sentia como se alguém estivesse andando com ela o tempo todo. Sentia que algo/alguém a empurrava, fazendo com que caísse no chão. Quando dormia, via sua alma sair do corpo (desdobramento) etc. Mesmo com os indícios de mediunidade, seus pais — católicos — não tinham conhecimento do universo espiritual que compõe as religiões afro-brasileiras. Assim, as reclamações e previsões da menina Valdeci não passavam, aos olhos deles, de invenções da cabeça de uma criança. A explicação dos pais e amigos para o que acontecia com ela encontrava respaldo na criança arqueira que Valdeci era. Suas peraltices e constantes quedas nas ruas lhe renderam o apelido de “doida do Raimundo Branco”, fazendo referência ao pai dela (VENÂNCIO, 2013).

Valdeci teve que conviver sua infância e adolescência com os “empurrões” e vidências proporcionados por espíritos. As intervenções espirituais em seu cotidiano se acentuariam e teriam mudanças após o casamento com o policial militar Osmar Souza Reis, falecido. Das experiências, a única que ficaria era a sensação de estar sendo acompanhada o tempo todo; as demais desapareceram e deram lugar a visões de clarões em tons de azul — apesar de seu esposo e outras pessoas não as verem —, e a desmaios, sobretudo quando estava sozinha. A jovem, muito católica, achava estranho o fato de desmaiar, principalmente quando estava rezando ajoelhada no seu quarto. Acordava após o desmaio e estava sentada na cama, curvada para frente, toda suada.

Além dos desmaios, Valdeci contou que sentia muita fraqueza, dor de cabeça intensa, corpo gelado e falta de força na mão direita — “só ficava caída”, como ela disse. Era como se os músculos e tendões não existissem. Depois de muito esconder o problema que enfrentava do esposo, a jovem, achando que era epilética, decidiu pedir que o marido a devolvesse para os pais. Ela lembra que ele ria de sua ingenuidade e dizia que ela não sofria desse mal, porque ele nunca tinha visto alguém com epilepsia cair em um lugar e acordar em outro.

Foi após procurarem diversos médicos em busca de cura para seus problemas que uma amiga da família, Joana Borges, disse que os problemas dela eram espirituais e

que sabia de alguém que poderia ajudá-la. Era o paraense mestre José Odenir. A princípio, Valdeci não queria ir ao terreiro, por desconhecer não só o ambiente, como também a religião. Nunca tinha ido a um salão umbandista³². Era latente o imaginário local negativo e demonizador sobre essas manifestações religiosas, em especial o Terecô ou a afro-religiosidade maranhense. Após muita insistência da família e amigos, ela resolveu ir conhecer mestre Odenir, que estava na cidade naquele dia.

Odenir residia em Marabá (PA) e ia para Araguatins às quartas-feiras, realizar trabalhos espirituais no terreiro de Maria Cuiabana. Com a quantidade de clientes e médiuns aumentando em Araguatins, ele decidiu se mudar para essa cidade. De início, realizava seus trabalhos na casa de uma de suas médiuns, Maria do Carmo; depois, conseguiu construir um salão para si. Mas foi ainda na casa de Maria do Carmo, no ano em que conheceu mestre Odenir, que Valdeci entrou em transe pela primeira vez com a encantada Mariana.

É importante ressaltar que José Odenir, embora morasse em Marabá, teria sido desenvolvido em Belém. Valdeci não sabe dizer quem o desenvolvera lá, mas se lembra de ele dizer que foi para Marabá a fim de fazer a “feitura na Omolokô”. Em uma viagem para Tucuruí (PA), Odenir começou seu desenvolvimento na Mina de Cura³³, com mestre João Torneiro. Também “pegou preparo” em São Luís (MA). Esse histórico da vida do dirigente mostra que as duas regiões — o sudeste do Pará e o que viria a ser o norte do Tocantins — viviam em contato fluido havia muito tempo.

Após um ano e meio trabalhando com Odenir, Valdeci abriu seu próprio salão e, em seguida, a Cabana Rompe Mato, loja especializada em produtos para Umbanda. Em 1975, ela e seu esposo viajaram até Nazaré (MA), em busca de José Bruno de Moraes, que teria sido indicado a ela, por sua “mãe Mariana”, para terminar seu desenvolvimento. Quando chegou a Nazaré, José Bruno a esperava, pois “os espíritos já tinham falado da minha chegada”. Foi com ele — o Padrinho³⁴ Bruno, como muitos o chamam — que ela se

³² Uso Umbanda entre aspas por acreditar que naquele momento, como prática ou denominação, ela não havia chegado à região.

³³ Também conhecido como “pena e maracá”, termo usado em Belém como sinônimo de pajelança.

³⁴ O tratamento “madrinha” e “padrinho” pode, muitas vezes, ser utilizado pelos umbandistas para se referirem a quem os iniciou.

confirmou, cruzou e batizou na Umbanda, em agosto de 1975. Foi assim, com todo o aprendizado adquirido por meio de José Odenir, José Bruno, amigos, familiares e das entidades, que Valdeci saiu de Araguatins e se mudou para Araguaína, em janeiro de 1979, onde dá continuidade à sua missão.

Não menos importante é a trajetória de migração de Olindina Gomes de Almeida, falecida em 1988, aos 40 anos de idade. O pouco que sei de sua chegada ao norte do Tocantins é proveniente dos relatos fragmentados de seus filhos e suas filhas. Maranhense de São Luís, Olindina se mudou, com sua família, para a região norte do até então estado de Goiás. Era início da década de 1970. Seus quatro filhos mais velhos — Lázaro Gomes de Almeida, Francisco Gomes de Almeida, Maria Francisca Gomes de Almeida e José dos Reis Gomes — recordam que a imagem publicizada de uma cidade rica, cheia de oportunidades e um “lugar bom pra viver” atraiu seus pais para Araguaína. Contam, em tom de lamento e superação, que viajaram em lombo de jumento todo o trajeto, pois “carro nesse tempo era coisa difícil de ver” (ALMEIDA, 2017, p. 16). Antes de chegar ao destino, pararam em muitas cidades, onde ficavam até conseguir mais dinheiro para completar a viagem.

Os filhos contam que o início foi marcado por dificuldades. Maria Francisca lembra que todo mês se mudavam de casa porque, quando chegava o período de pagar o aluguel, não tinham dinheiro. A família logo adquiriu a fama de caloteira, de modo que ninguém mais na cidade quis alugar casa para eles. Ante essa situação, juntaram a alguns amigos condições parecidas e ocuparam um terreno³⁵ nas proximidades da rodovia TO-222, também conhecida como avenida Filadélfia.

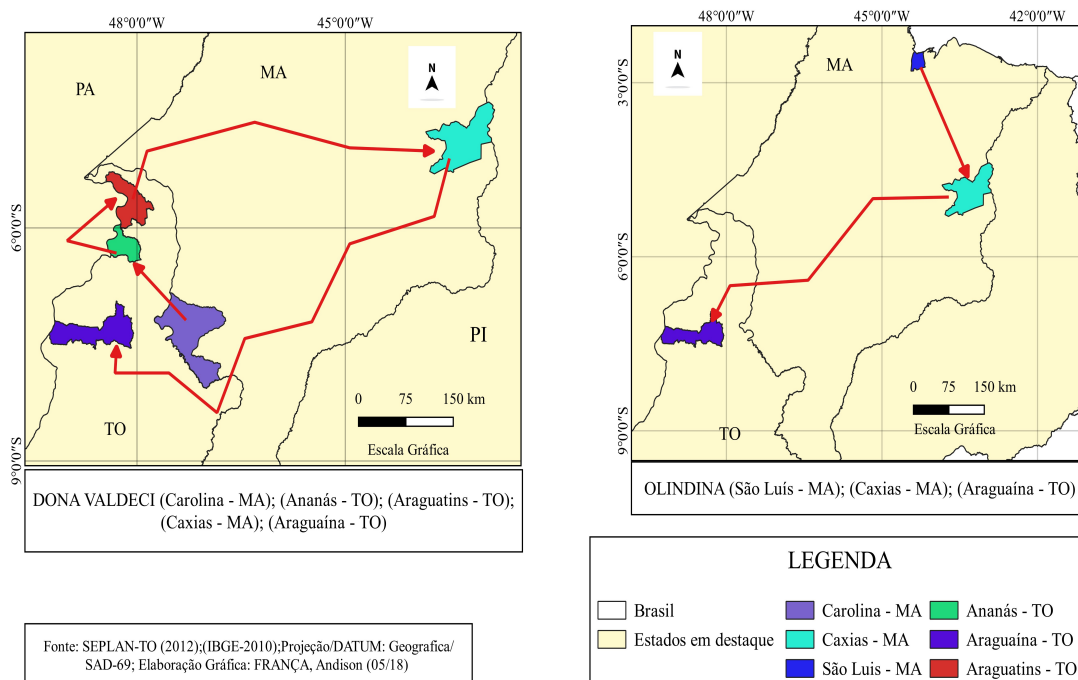
Após o estabelecimento da família na área ocupada, o esposo de Olindina, Luiz Matheus Siqueira, passou a viajar constantemente para o Pará em busca serviço nas fazendas, no corte de madeira ou no garimpo. Até que ele voltasse com dinheiro, Olindina mantinha os filhos lavando roupa para fora, como feirante e com a ajuda recebida das pessoas que se consultavam com ela. A conclusão é que ela Olindina já chegou à cidade conhecedora e praticante de alguma religião de matriz africana.

³⁵ A área ocupada é uma praça.

Seu filho José Raimundo disse se recordar vagamente de quando sua mãe, ainda no Maranhão, começou a “passar mal”. Contou que, certo dia, levaram-na “para conversar com um senhor chamado mestre Zé Bruno”. Este, um “pai de santo famoso”, teria dito a ela que o problema era espiritual e que ela deveria procurar se desenvolver (ALMEIDA, 2017, p. 20). Mesmo ela chegando a Araguaína como dirigente, seus filhos recordam que Olindina demorou seis anos para abrir seu salão. Durante esse período, frequentava rituais de outros dirigentes e tinha, em Luís Maranhão, seu apoio espiritual principal. Foi em 1976 que Olindina, por fim, conseguiu construir seu salão. Foi erguido na mesma área ocupada pela família.

Assim, Olindina, ao se mudar para a nova cidade em busca de uma vida melhor para a família, e Valdeci, por conta da transferência de emprego do esposo, passaram a fazer parte de milhares de pessoas que migraram para a Araguaína na década de 1970. São elas que contribuíram para o inchaço populacional de 90% ocorrido em dez anos (vide a Tabela II).

FIGURA VII – Trajetória geográfica de Valdeci e Olindina



É certo que esse crescimento ocorreu pelos migrantes que ali chegaram, mas cabe considerar os que nasceram na cidade naquela década³⁶. Esse é o caso do dirigente umbandista José Nazareno Oliveira de Aguiar, nascido em 26 de outubro de 1971, em Araguaína, como filho e neto de maranhenses que migraram para a região na década de 1960. Sua família, e outras referidas até aqui, migraram por volta de 1965 em busca de “melhores condições de vida”. É interessante observar a trajetória de Nazareno porque, se muitos chegavam à cidade nos anos 1970, 80 e 90 em busca de emprego, ele faz o processo inverso. Contou que havia emprego na cidade, pois desde os 13 anos de idade já trabalhava para ajudar nas despesas de sua casa. Também recordou que trabalhou em construção como ajudante e em cabaré. Chegou a ir para Tucumã (PA), onde ficou por seis meses, trabalhando como servente na construção civil. Quando retornou a Araguaína, foi estudar em escola do Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial. Após dois anos, formou-se como torneiro mecânico e, então, mudou-se para Minas Gerais, aos 19 anos de idade, para fazer o curso Técnico em Agropecuária.

As viagens de Nazareno pelas cidades vizinhas a Araguaína eram motivadas por empregos, a exemplo do que ocorria com outros migrantes. Mas sua viagem mais longa, para terras mineiras, seria motivada por uma busca de aperfeiçoamento profissional. Antes mesmo de terminar o novo curso, Nazareno retornou a Araguaína, motivado pela cura obtida para um problema cardíaco e um sonho revelador e ciente de sua missão nesse mundo: ajudar as pessoas. Quando chegou à cidade, decidiu prestar concurso para ser bombeiro com duas finalidades: provar para todos que estava curado do coração e salvar vidas.

Contudo, antes de tomar posse, Nazareno desistiu da carreira militar, para salvar as pessoas de outra forma: como padre. Assim, depois de adulto, foi estudar catequese, fazer primeira comunhão e crisma. Ele lembra que, em Araguaína, foi o primeiro legionário da Legião de Maria Rosa Mística. Com o propósito de ser padre, entrou para o seminário em Tocantinópolis (TO). Nesse momento, sua vida se voltou de forma significativa para a religião; mas não para a católica, e sim para a umbandista.

³⁶ Não há informação na base de dados do IBGE sobre a quantidade de pessoas naturais do município antes de 2003.

A história de vida de Nazareno parece indicar que, do ponto de vista de uma formação mais especializada, Araguaína se mostrava frágil; ainda que não faltasse emprego. Assim, a imagem de uma cidade cheia de oportunidades parece se respaldar na narrativa de Nazareno e, como visto, na de José Rodrigues. O crescimento populacional na década seguinte (1980–91) não foi tão impactante como o anterior; mas é relevante. Muito desse desenvolvimento pode ser compreendido pela intensificação do debate sobre a separação do estado, de projeção nacional. Se Araguaína já atraía muitas pessoas interessadas nessa terra de riquezas, a publicidade em torno de um estado novo e repleto de oportunidades contribuiria para intensificar ainda mais as levas migratórias para a região. A criação do estado do Tocantins, em 1988, e a construção de uma capital marcaram a década como o fim glorioso das lutas pró-emancipação.

De 1991 a 2000, o crescimento populacional em Araguaína de 9% pode ser considerado como reduzido se comparado ao de períodos anteriores. Uma causa pode ter sido a construção de Palmas, a capital, inaugurada em 1º de janeiro de 1990. Como em Brasília e Goiânia, capitais próximas e planejadas, a presença de migrantes oriundos, sobretudo, do norte e nordeste marcou a construção de Palmas. O fluxo migratório direcionado até então ao centro financeiro do Tocantins — Araguaína — deslocou-se para a cidade que se construía.

1.3.3 – Cenário 3: o contexto de emancipação do estado

A queda expressiva no aumento da população pode ser compreendida em função da quantidade de pessoas que deve ter se mudado de Araguaína para a capital recém-criada. É provável que o crescimento demográfico de 9.828 pessoas em dez anos resulte da quantidade de pessoas nascidas em Araguaína. É certo que não temos dados disponíveis sobre esse período, mas se analisarmos os dados que temos após 2003, vemos que a média de nascidos vivos na cidade gira em torno de três mil pessoas por ano. Portanto, parece provável que os quase dez mil novos habitantes da cidade sejam fruto, em sua maioria, de nascimentos.

Mesmo creditando boa parte do aumento populacional aos nascimentos em Araguaína de 1991 a 2000, convém citar o caso de pessoas como o dirigente Clezio de Sousa Ribeiro, que se mudou da cidade natal para Araguaína a fim de “tentar a vida”. Ele nasceu em 1977, em Belém do Pará, onde se formou em Letras. Chegou a Araguaína em 2000, para tratar de uma proposta de emprego como professor. Como quase todos os dirigentes que ali chegaram, também ele trouxe suas experiências com o mundo espiritual de matriz africana.

Após participar ativamente de atividades da Igreja Católica e da Igreja Universal do Reino de Deus em Belém, Clezio decidiu que era hora de seguir o caminho que de berço lhe fora preparado. Foi assim que, com quase 16 anos de idade, ele iniciou seus deveres no Tambor de Mina. Sua decisão por ser iniciado numa religião afro é oposta a todas aquelas apresentadas pelos dirigentes conhecidos. Nazareno costuma dizer que “ou você vem pela dor, ou você vem pelo amor”. Nos casos até agora vistos, todos os dirigentes se tornaram umbandistas “pela dor”, ou seja, porque estavam passando por problemas de saúde e viam na Umbanda a “única” solução para suas aflições. A história de Clezio foge à regra: por vontade própria, decidiu participar dos trabalhos por ter histórico familiar na religião mineira. Foi vivenciando essa religião que desembarcou em Araguaína e, pouco tempo depois, chegou ao terreiro de Umbanda Omolokô, do pai de santo goiano Rogério, onde aprendeu a negociar as duas religiões.

Se Clezio chegou a Araguaína em uma década não muito dourada do crescimento populacional, na década seguinte ele viu a população aumentar significativamente. Uma razão pode ter sido a oferta de estudo e trabalho representada pelo aumento no número de escolas de ensino superior de 2000 a 2010.

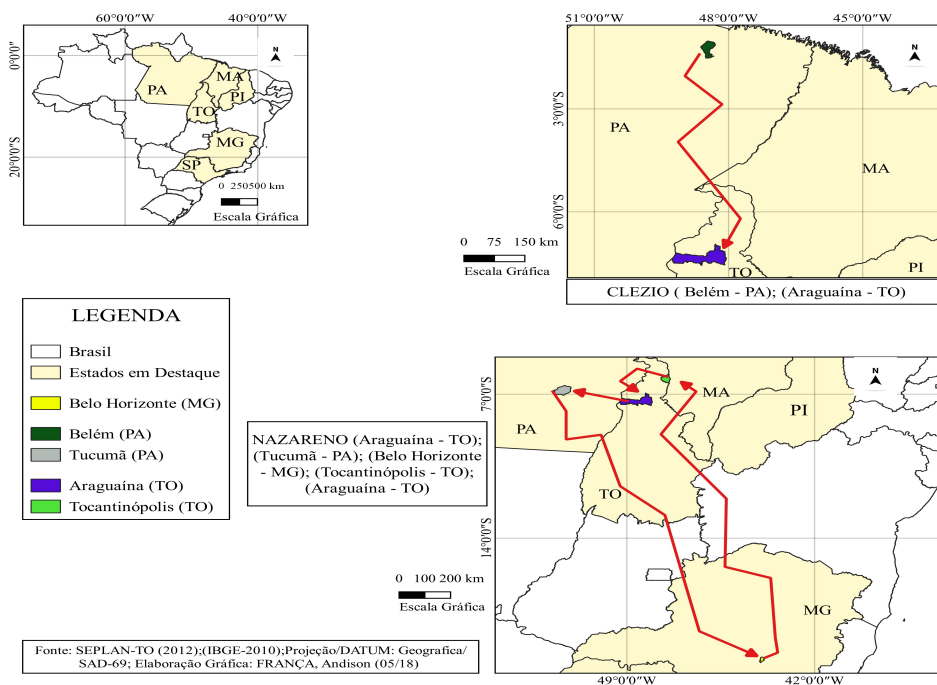
Em dezembro de 1999, foi fundado o Instituto Tocantinense Presidente Antônio Carlos, com graduação em Pedagogia e Ciências Contábeis, seguida de Medicina, Enfermagem, Farmácia/Bioquímica, Odontologia, Administração, Sistema de Informação, Educação Física, Direito e Psicologia. Até então, havia a Universidade Estadual do Tocantins, criada em 1990, com os cursos de Geografia, História, Letras e Matemática. Em outubro de 2000, com a criação da Universidade Federal do Tocantins, a UNITINS em Araguaína foi transformada em UFT e passou a ofertar outros cursos. Biologia, Medicina,

Medicina Veterinária e Zootecnia, Química e Física, Pedagogia, Gestão de Turismo e Gestão de Cooperativas, todos são cursos acrescentados ao quadro da UFT ao longo dos anos e o integram até hoje.

Após a criação do *campus* da UFT em Araguaína, foi a vez dos orionitas iniciarem outra fase do trabalho educacional já começado, com a criação da Faculdade Católica Dom Orione, em 2001. A faculdade oferece graduação em Administração, Direito, Psicologia, Gestão Financeira e Gestão Hospitalar. Outra instituição surgida naquela década foi o Centro Superior de Tecnologia, Ensino, Pesquisa Pós-Graduação do Tocantins, em 2005. Iniciou suas atividades ofertando cursos de pós-graduação em Araguaína. A partir de 2007, abriu vagas em cursos técnicos e profissionalizantes (capacitação e formação educacional); em 2012, converteu-se em Faculdade de Ciências do Tocantins, ofertando os cursos de Administração, Análise e Desenvolvimento de Sistemas (tecnológico) e Odontologia.

Com esse resumo dos principais centros educacionais superiores de Araguaína, quero mostrar que a década de 2000 a 2010 parece ter tido seu aumento na população da cidade em 33% em virtude da oferta de estudo e trabalho. Estudantes e professores (além de profissionais da área administrativa) chegaram à cidade nesse período. O dirigente Clezio — assim como meu esposo e eu — está entre os que ali chegaram.

FIGURA VIII – Trajetória geográfica de Nazareno e Clezio



Dentre os que passaram a residir em Araguaína, muitos vieram de cidades do Tocantins; mas um número expressivo de pessoas veio de outros estados, em especial daqueles fronteiriços com a região. A base de dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) informa o lugar de nascimento da população residente em Araguaína só em dois censos, de 2000 e 2010.

TABELA III – População residente em Araguaína por lugar de nascimento

<i>Lugar de nascimento pop. de Araguaína</i>	<i>Ano</i>	
	2000	2010
Total da população de Araguaína	113.143	150.484
Tocantins	68.323	94.589
Maranhão	16.870	20.475
Goiás	6.078	7.064
Piauí	6.063	6.199
Ceará	3.373	3.694
Minas Gerais	2.892	2.627
Pará	2.875	7.166

Pernambuco	1.330	1.438
Bahia	1.223	1.238
São Paulo	1.124	1.491
Fonte: IBGE - Censo Demográfico		

Uma comparação das mesmas informações sobre o estado do Tocantins em geral permite lançar hipóteses referente à origem da população de Araguaína. Diferentemente dos censos realizados em Araguaína — que informam o lugar de nascimento dos residentes só em 2000 e 2010, convém frisar —, os mesmos dados sobre o estado apresentam uma década a mais, aquela que vai de 1980 a 1991, como apresentado na Tabela I. Assim como ocorreu no Estado, o município de Araguaína teve, nas duas décadas registradas, dezenas de milhares de imigrantes maranhenses. Se no Censo de 2000 os paraenses figuram na sétima posição dentre os grupos imigrantes de mais representatividade na cidade, no Censo de 2010 alcançam o terceiro posto. Essa mesma lógica pode ser percebida nos dados sobre o estado: paraenses passam a viver no Tocantins de forma discreta; ao longo dos anos, esse processo migratório cresce.

Relembremos o trabalho de Napoleão Araújo de Aquino (2004) sobre os censos de 1950 e 1980. Ele aponta que a população na região norte quadruplicou nesse período por conta das migrações. Em Araguaína, houve crescimento de 108,8%, de 1980 a 2010; superior ao índice do estado no mesmo período: 87%. Contudo, se a maioria de população do Tocantins nasceu dentro das fronteiras do estado, o mesmo não pode ser dito sobre a de Araguaína; ao menos não com base no Censo de 2010³⁷, segundo o qual mais da metade da população residente na cidade nasceu fora do município.

Esses dados permitem perceber que, por exemplo, a economia, a sociedade e a cultura do estado em geral, e do município em particular, foram modificadas em razão das migrações provenientes de outros estados para a região. A vida dos dirigentes umbandistas aqui mencionados, assim como a história de vida de milhares de outras pessoas, ajuda a compreender a migração e a relação com outros estados como parte importante no processo de formação de Araguaína. Do mesmo modo, a relação estreita com os rios Araguaia e

³⁷ Não há informações no banco de dados do IBGE sobre décadas anteriores.

Tocantins e a BR-153 contribuiu não somente para os aspectos socioeconômicos da região, como também para sua cultura, em especial a religiosidade afro-indígena ali praticada.

CAPÍTULO II

Uma Umbanda encantada: relação entre Umbanda e encantados no norte do Tocantins

“Se encantou e passou a viver em carne e em espírito”.
(FERRETTI, M., 2000, p.52)

No Brasil, estudos diversos têm se dedicado às religiões afro-brasileiras. Além de trazerem à luz a existência das religiões de matriz africana, todos os estudos realizados por dezenas de pesquisadores mostram a complexidade em seus mitos e ritos e a forma como, ao longo dos anos, elas se redefiniram e se ressignificaram em função dos contextos temporais e locais que se apresentavam. É dentro desse *continuum* descritivo e analítico, em especial na região amazônica — a parte oriental —, que se situa a pesquisa apresentada nesta tese.

Por ser o Tocantins um estado criado recentemente (1988), oferece um campo de pesquisa fértil, em especial sobre as religiões de matriz africana. Alguns estudos enfocaram a região central do estado, onde se localiza a capital, Palmas. Aqui, destaco trabalhos desenvolvidos por Mirian Aparecida Tesserolli, professora e pesquisadora da Universidade Federal do Tocantins. Mas a região norte do estado, até por questões de distância e disputa política, não entrou nas pesquisas realizadas. Essa ausência é curiosa porque — cabe enfatizar — a história de cidades como Araguaína e do atual norte do Tocantins remonta a uma época anterior à própria criação do estado e à construção da capital.

Contudo, é preciso reconhecer que, com a criação do estado do Tocantins, a fundação de Palmas e a finalização da pavimentação da BR-153, os processos migratórios para Araguaína e região se intensificaram. Através desses fluxos de migração — e dos anteriores —, a região foi sendo construída em termos políticos, econômicos, sociais e culturais. Foi desse modo que religiões afro-brasileiras de partes distintas do norte e centro-sul do Brasil puderam se constituir em Araguaína e região e puderam constituir o que se compreende ali hoje como Umbanda.

É certo que, como parte da chamada Amazônia oriental, outras religiosidades não poderiam se ausentar desse encontro, a exemplo da Pajelança. Dentre os elementos que o Tambor de Mina, o Terecô, a Pajelança e a Umbanda compartilham na região, a presença de encantados interessa mais a este estudo neste momento porque acredito que é o elemento mediador na relação estabelecida entre tais religiões. A presença de encantados da forma como os apresento aqui — pessoas que foram para o plano espiritual sem experimentar a morte — não foi relatada nos trabalhos mais antigos sobre a Umbanda. De fato há referências a “encantados” e “encantes” em estudos sobre o Candomblé de caboclo e a Macumba; mas sempre como sinônimos de espíritos, caboclos ou orixás (CARNEIRO, s. d.; BASTIDE, 2006).

Mesmo que, nos ditos primórdios da Umbanda, as entidades se resumissem aparentemente a caboclos, pretos-velhos, crianças, exus e pombagiras, ao se difundir pelo país a Umbanda foi agregando e excluindo elementos rituais e míticos variados de acordo com o contexto em que se encontrava. Essa narrativa da umbandização de algumas religiões de matriz africana no Brasil será aqui problematizada. No norte do Tocantins o que percebo é um processo complexo de negociação entre as diversas religiões afro-brasileiras, o Tambor de Mina, o Terecô, a Pajelança e a Umbanda.

Todavia, antes de a Umbanda fazer o papel de mediadora, percebo que nesse processo de negociação, os elementos dominantes e mediadores vêm da tradição mineira, terecozeira e pajeleira. Os encantados são vistos aqui como os representantes por excelência dos elementos que organizam os mitos e ritos do universo afro-religioso da cidade. Assim, acredito as entidades da Umbanda citadas antes passaram a compor os ritos e mitos das religiões afro-brasileiras de Araguaína.

2.1 – A Umbanda e seus guias

A Umbanda praticada no centro-sul do Brasil, descrita em boa parte da literatura acadêmica, tem sido apresentada como integração e síntese de religiões afro-brasileiras, do Catolicismo e do Kardecismo. Surge e se desenvolve nas décadas iniciais do século XX, em um contexto político e social marcado pelo regime do Estado Novo (1937–

45), dirigido por Getúlio Vargas. Caracterizavam esse regime a centralização do poder, o anticomunismo, o autoritarismo e o nacionalismo. Buscava-se formar uma identidade nacional, sobretudo, através da unidade étnica, linguística e religiosa. Esse projeto de nação foi forjado, inventado (HOBBSAWN; RANGER, 1984), mediante seleções que incluíam e excluía elementos de forma hierarquizante a fim de manter certos grupos no poder.

É desse modo que o mito da miscigenação brasileira então se consolida. De início, sua leitura presumia três culturas (europeia, africana e indígena) vivendo em harmonia e gerando, nessa relação, o brasileiro; atualmente, são perceptíveis a violência dessas relações e o caráter hierarquizador que tal mito criou entre as culturas. Nesse contexto de forja de uma nação, os cultos afro-brasileiros começaram a ser perseguidos e reprimidos pela polícia a mando do Estado de forma mais contundente do que já vinha sendo desde o período colonial. Qualquer manifestação linguística, religiosa, política alheia à proposta do governo (branca, republicana, elitista, católica) era censurada, de forma velada ou não. Não faltam estudos sobre perseguições policiais, regulamentações religiosas e pedidos de licença para realizar rituais³⁸.

Cabe observar que, mesmo surgindo com um discurso semelhante ao nacionalista das três raças proposto à época, a Umbanda não foi excluída das perseguições. É certo que manifestações de espíritos de negros e indígenas já ocorriam em outras religiões, como no caso da macumba. Contudo, é a Umbanda que vai propor uma miscigenação, um sincretismo entre as três culturas presentes no país dentro do ambiente religioso. Embora a proposta se assemelhasse àquela pregada por Vargas, não eram os espíritos de brancos e europeus que dominavam os rituais, nem havia cultos em que o controle do corpo se assemelhava ao que ocorria no culto cristão, tampouco seus participantes e frequentadores eram da elite e brancos.

Do espaço das periferias da cidade (Macumba) para os grandes centros urbanos (Umbanda), foi realizado um processo de embranquecimento, especialmente, dos elementos rituais. Traços e elementos mais “africanos” (sacrifício de animais, tambores) começaram a ser retirados dos cultos como modo de garantir a continuidade. Por outro lado, aspectos

³⁸ Ver REIS, 1989; PRANDI, 1995; LÜHNING, 1995; FERRETTI, M., 2004; FERRETTI, S., 2007b; COUCEIRO, 2008; SANTOS, 2014.

doutrinários e ritualísticos do universo kardecista foram adotados tendo em vista a aceitação social da religião (SILVA, 2005).

Mesmo com tais arranjos, as perseguições policiais e da Igreja Católica eram constantes. Na década de 1930, em uma tentativa de conter a repressão, foram criadas federações no Rio de Janeiro, Recife e Salvador. Com a ideia de buscar proteção às perseguições, buscou-se criar uma hierarquia religiosa capaz de unificar, organizar, disciplinar e proteger os terreiros (BIRMAN, 1985).

Entretanto, como buscar unidade em uma religião em que cada templo tem hierarquia própria, onde os ensinamentos são oralizados e não escritos e cuja identidade é marcada pelo sincretismo e pela plasticidade? Não por acaso, ocorreram conflitos e muitas dissidências por questões ritualísticas e doutrinárias. Patrícia Birman (1985) diz que, após o decênio de 1950, várias federações surgiram. No âmbito regional, quero destacar a Federação Espiritualista de Umbanda Sete Luas IndúCerami, de Anápolis (GO), que surge nos anos 1950; a Federação Umbandista do Estado de Goiás (NOGUEIRA, 2009), a criação da Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro-brasileiros do Estado do Pará (SILVA, 1976; LUCA, 2003) e a Federação de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros do Maranhão (FERRETTI, M., 2008), na década de 1960. Os exemplos não são aleatórios: buscam apontar a criação das federações em Goiás, Pará e Maranhão, estados que mantêm relação política, econômica e cultural mais próxima com o Tocantins.

As tentativas de aceitação social mediante a proximidade maior com a política, o Kardecismo e as federações não anularam o preconceito e a perseguições. Discursos mostrando a incompatibilidade entre “magia” e “ciência”, entre as religiões de matriz africana e a modernização industrial e positivista do Estado surgiram para acentuar o conflito. Nesse momento, a pauta médico-sanitarista assume o cenário para criminalizar práticas realizadas nos terreiros, em particular aquelas direcionadas à cura.

A cura da alma e do corpo, a caridade e a reencarnação são elementos do Kardecismo adotados no seio da Umbanda, ainda que de forma ressignificada e, de acordo com cada dirigente, em maior ou menor proporção. Esse conjunto de traços branqueadores não impediu um “empretecimento” dos valores do Kardecismo (ORTIZ, 1991). Segmentos marginalizados da sociedade (negros, índios, prostitutas, pobres) passam a ter seu desejo de

reconhecimento social expresso na Umbanda. Elementos de matrizes indígenas e africanas foram mantidos nos rituais e mitos, em especial no que se refere às entidades: pretos-velhos, caboclos e espíritos de crianças.

Vale ressaltar que a maioria dos centros de Kardecismo considerava as entidades africanas e indígenas como atrasadas, não evoluídas e não cultas; logo, não teriam legitimidade para aconselhar e/ou curar pessoas. Diferentemente de entidades clássicas do mundo kardecista, que eram médicos, poetas, homens letrados, intelectuais e brancos como Dr. Bezerra de Menezes, Dr. Klaus, Dr. Fritz etc., as entidades recebidas no panteão umbandista seriam espíritos de pessoas não letradas, trabalhadores braçais, negros, mulheres e indígenas. Acredito não ser necessário aprofundar aqui as relações de poder que envolvem as duas religiões; relações estas orientadas por questões raciais e outros motivos.

A Umbanda — diria Vagner Gonçalves da Silva (2005) — tem suas entidades situadas a meio caminho da concepção dos deuses africanos do Candomblé e dos espíritos dos mortos no Kardecismo:

Os orixás, por exemplo, são entendidos e cultuados com outras características. Sendo considerados espíritos muito evoluídos, de luz, tornaram-se uma categoria mítica muito distante dos homens, só ocasionalmente descem à Terra e mesmo assim apenas na forma de “vibração”. (...) Abaixo dos orixás encontram-se os espíritos um pouco menos evoluídos, como os caboclos e os pretos velhos. Pode-se dizer que essas entidades, embora tenham nomes próprios (caboclo Sete Flechas, Rompe-Mato, preto velho Pai João, vovó Maria Conga, etc.), e sejam espíritos de indivíduos — como na concepção kardecista —, remetem muito mais aos segmentos formadores da sociedade brasileira (SILVA, 2005, p. 120–1).

Se no Candomblé os orixás são recebidos pelos médiuns durante os rituais através do transe de possessão, na Umbanda estes só podem ser sentidos pela “vibração” de sua energia no ambiente. O que muitos dirigentes afirmam é que “orixá é santo, e santo ninguém recebe”. Essa explicação faz referência ao sincretismo entre santos católicos e deuses africanos no período da colonização. Apesar da distância temporal, a fala dos dirigentes mostra como o diálogo da Umbanda com o catolicismo é ainda atual.

Sugiram movimentos em prol de uma deseuropeização e da conseqüente reafricanização dos cultos afro-brasileiros. O discurso mais conhecido foi o da Yalorixá Mãe Stella de Oxóssi do Ilê Axé Opô Afonjá, proferido durante a II Conferência Mundial

da Tradição dos Orixás e Cultura, ocorrida em Salvador, em 1983. Lido e assinado por uma das mais importantes mães de santo baianas, o texto mostrou que o movimento contra o sincretismo buscava extinguir qualquer referência católica da liturgia e doutrina das religiões de matriz africana. Sérgio Ferretti (2007) analisa esse processo de reafirmação com base no “mito da pureza africana”. É certo que tal movimento, de modo mais específico, surge no seio do Candomblé nagô/ketu e tem sido defendido por estudiosos e praticantes da religião na Bahia.

É nesse contexto que acredito que, ainda hoje, situa-se a relação entre Umbanda e Candomblé. No mundo acadêmico, desde Nina Rodrigues — por muitos considerado o fundador do campo de estudos afro-brasileiro —, a ideia de sincretismo *versus* pureza tem sido objeto de análise. Nessa dualidade, a “pureza africana” seduziu pesquisadores e contribuiu para “supervalorizar certos grupos religiosos, principalmente os nagôs, considerados como mais tradicionais, ‘puros’ ou não sincréticos, que seriam continuadores de tradições africanas” (FERRETTI, 2007, p. 2). A Macumba e a Umbanda, sinônimo pejorativo de sincretismo e mistura, são relegadas às margens da sociedade civil e acadêmica.

Contudo, mesmo com a predileção, o que percebemos é que, a partir da década de 1930, a Umbanda em geral procurou se organizar federativamente, buscando proteção das perseguições, unidade religiosa nacional e manutenção de seu discurso mítico original de religião brasileira, ou seja, de religião mestiça, sincrética. Boa parte desse discurso foi — e continua a ser — sustentado pelas federações.

Se o mito fundador da religião e sua ênfase na nacionalidade foram aspectos que as federações conseguiram preservar, divulgar e, de certa forma, unificar, o mesmo não se pode dizer sobre estabelecer uma hierarquia unificadora que contasse com obediência ritual e doutrinária dos terreiros. O que se percebe, quando se inicia uma pesquisa nesse campo religioso, é que cada terreiro tem autonomia, cada dirigente tem regras e um modo de explicar seu trabalho, cada terreiro é um universo em si. Como diria Negrão (1994), as federações se referem pouco ao cotidiano dos terreiros; “apenas lhes importam o contato com seus ‘guias’ nas sessões, seus conselhos e indicação de procedimentos mágicos de resolução de problemas” (NEGRÃO, 1994, p. 115).

Com efeito, foi justamente a partir dessa constatação que, no mestrado, estudei uma única casa, para centrar a pesquisa, e, no doutorado, procurar um elemento que cruzasse ou tangenciasse os terreiros na região: os encantados. A autonomia dos terreiros é observável nos rituais e no panteão de suas entidades. É certo que, em muitos casos, essas diferenças podem ser histórica e regionalmente desenhadas. É desse modo que compreendemos as diferenças encontradas nas umbandas na região norte do Tocantins. Por mais que uma tentativa de unificação das federações tenha havido — e continue a ocorrer —, percebe-se que elementos culturais regionais e de outras religiões locais contribuem de forma efetiva para a pluralidade umbandista em vários lugares. É importante refletir sobre esse processo de expansão da religião.

Em minha dissertação de mestrado (VENÂNCIO, 2013) e em meu projeto de pesquisa de doutorado, defendo a “chegada” da Umbanda ao norte do Tocantins. Alguém trouxe as “boas-novas” à região, seja um dirigente ou uma federação³⁹, na figura de seus fiscais. Minha hipótese busca sustentação nas histórias contadas por Osmar Souza Reis, fiscal⁴⁰ mais velho da Confederação Espírita Umbandista do Brasil (CEUB), no norte do Tocantins. Segundo ele, foi por volta de 1975, 1976 que apareceu, em Araguatins, Custódio Ribas Júnior, representante da confederação, para cadastrar os terreiros e lhes dar alvará de funcionamento. Após alguns anos, Custódio teria passado o cargo para Osmar. Segundo este, em Araguaína naquele momento, o representante da confederação estava na pessoa da falecida Terezona, que teria sido instituída como fiscal por Custódio. Desse modo, em certa medida minha hipótese da “chegada” da Umbanda é sustentada pela “chegada” da institucionalização.

Contudo, durante uma das visitas a Marabá (PA) em 2016, por conta da pesquisa do doutorado, a professora Idelma Santiago da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará salientou uma configuração distinta daquela que propus. Ela questionou: “Mas por que ela [a Umbanda] chegou? Por que não foi alguém que a buscou?”. Feito o

³⁹ A Federação das Casas de Culto de Matriz Afro-brasileira do Tocantins (FECCANTO) foi fundada em 26 de agosto de 2017. Até esse período, os terreiros na região estavam vinculados ou às federações de Brasília, ou às federações do Espírito Santo.

⁴⁰ O fiscal Osmar Souza Reis faleceu durante a pesquisa do doutorado. Até 2013 não havia representantes de outras federações na região norte do Tocantins; o representante da federação do estado do Espírito Santo só surge naquele ano.

questionamento, ela passa a relatar como uma mãe de santo de Marabá teria ido, em 1975, a Brasília se filiar à federação para poder “trabalhar em paz”. Segundo a professora, a mãe de santo sempre se referia ao seu trabalho como Terecô, e não como Umbanda. Dito de outro modo, sua religião, ao que tudo indica, era de matriz terecozeira, e não umbandista.

Esse diálogo me fez refletir sobre o modo como eu estava compreendendo a presença da Umbanda na região. Se pesquisar densamente uma única casa proporcionou uma compreensão aprofundada da Umbanda, ou melhor, de uma Umbanda, por outro lado me deixei seduzir pelas narrativas ouvidas e acabei não só as tomando como verdade, mas também generalizando suas histórias, seus mitos e seus ritos. Ao mesmo tempo, compreendo que, embora eu lide com regiões muito próximas, diferenças vão existir. Assim, não posso descartar a história da “chegada”: se não da Umbanda, ao menos da federação, ao norte do estado do Tocantins.

Se nesse ponto as histórias das regiões se distanciam, em outro acredito que se assemelham: olhar o passado com os olhos do presente. Os entrevistados e parceiros realizam tal façanha em suas falas e conversas todo o tempo. É possível, numa análise do discurso, perceber como o presente configura a narrativa sobre o passado. Assim, muitos que se assumem umbandistas e definem como tal seus mestres o fazem a partir do ser umbandista atualmente. Uma tradição de juremeiros, terecozeiros, pajés, dentre outras manifestações afro-indígena-religiosas são ocultadas em suas histórias. Cabe ao pesquisador compreender os discursos ditos e não ditos nas conversas, se o que foi dito é possível temporal e espacialmente e, caso não o seja, entender como e por que essa narrativa foi escolhida.

Acredito que ocultações e silenciamentos aludem mais a uma tentativa de aceitação e compreensão social do que ao esquecimento. Porém, antes de significar invenção ou mentira por parte dos dirigentes, é preciso compreender — como Portelli (2002) afirmou — que diferentes pontos de referência estruturam a memória, e o silêncio também é referência estruturante. Os silêncios e os não ditos são moldados “pela angústia de não encontrar uma escuta, de ser punido por aquilo que se diz, ou, ao menos, de se expor a mal-entendidos” (POLLAK, 1989, p. 8). Defendo, assim, que é por razões como estas

que, ao narrarem suas histórias e as de outros, os dirigentes se apropriam de termos do presente e relegam ao “esquecimento” outros.

É comum encontrar o termo umbandista nas narrativas sobre os primeiros dirigentes de Araguaína, ainda na década de 1940. A estranheza surge porque relatos como o do fiscal Osmar mostram que a Umbanda se apresentaria na região somente trinta anos depois. Nazareno foi o único dirigente que, ao contar sobre sua infância e experiências com terreiros em Araguaína, especificou os termos usados naquele momento. Como sua avó padecia da presença de espíritos perto dela, seu avô “começou a levar ela na época nesses centros mesmo de Terecô, chamado umbandista, na época era mais Terecô como se denominava”. Sua lembrança e pontuação sobre o nome utilizado nos idos de 1980, quase oito décadas após o “surgimento” da Umbanda, sugerem que o vocábulo e, quem sabe, as práticas ainda não eram amplamente conhecidas na região. Ainda predominavam influências do Terecô maranhense no norte do Tocantins, que então era Goiás.

Expressões como terecô, terecozeiro, macumbeiro, feiticeiro e catimbozeiro permanecem em uso na região em meio a pessoas fora do universo afro-religioso como sinônimo para designar práticas ou indivíduos que “mexem com os pauzinhos” — como se diz na cidade. Entre o povo de santo, os termos ainda carregam a especificidade de apontar quem trabalha com “magia negra”, por eles compreendida como trabalhar com exus ou fazer o mal para as pessoas. Assim, essas expressões são tidas, antes, como modo de acusação, e não como autodefinição. O sentido de negativização que as palavras entre aspas carregam vai além daquela relacionada com a religiosidade de matriz africana. Dado o fluxo migratório ocorrido na região, que contribuiu para que cidades como Araguaína e outras surgissem e se desenvolvessem economicamente, alguns fatores negativos desse processo contribuíram para a reclamação daqueles que já se encontravam na região. A intensificação da disputa por recursos como terra, os problemas de escassez de posto de trabalho e a violência são exemplos de problemas que o crescimento das cidades acarreta. Como a maioria dos imigrantes era — cabe lembrar — formada por pessoas oriundas do Maranhão, a aversão e rejeição a elas e ao seu lugar de origem se acentuaram. Os focos desse preconceito eram — e continuam a ser — a religiosidade afro-brasileira e o modo de

se alimentar, cozinhar, criar os filhos, trabalhar, divertir-se e outros. A discriminação pode ser vista e ouvida em entrevistas, conversas informais, brigas e piadas cotidianas.

Dentre várias piadas recorrentes, muitas fazem referência à preguiça; mas as que se destacam envolvem, em particular, o Terecô. Uma delas diz que dado viajante atravessava a antiga ponte do Estreito⁴¹ com seu jumento. Como era de costume, mulheres lavavam roupa à beira do rio, acompanhadas de seus filhos. Na metade da ponte, o jumento empacou. O dono do animal fez de tudo para fazê-lo voltar a andar, de carinho a pontapé. Horas se passaram. O homem ali, sem entender o que acontecia, ouviu um grito feminino vindo da margem do rio: “Menino, deixa o jumento do homem em paz”. Ao se aproximar da beirada da ponte, ele viu crianças brincando com um vodu de seu animal e, balançando a cabeça em tom de reprovação, murmurou: “O povo aqui é feiticeiro desde criança”.

Apesar de a piada não explicitar alusão a alguma religião, a relação que se faz com religiões afro-brasileiras e magia ou feitiço parece ser recorrente, como sugere locução “é feiticeiro”. Se no Rio de Janeiro e em boa parte do país a palavra macumba era — e é — usada para designar qualquer prática mágica ou religiões afro-brasileiras, no Tocantins, no sul e sudeste do Pará e no Maranhão, terecô é o vocábulo mais comum.

De fato, terecô é palavra que faz referência à religião surgida em Codó (MA), mas não é a ela especificamente que as pessoas se referem. O vocábulo terecozeiro acaba por ser inserido num campo semântico e discursivo semelhante ao da palavra macumba, pois é usado no dia a dia da região como sinônimo pejorativo, ou seja, de acusação para todo praticante ou frequentador de qualquer religião afro-brasileira (VENÂNCIO, 2013). Mas, ainda que indique uma acusação de magia negra e feitiçaria dentro e fora dos terreiros, muitas vezes terecozeiro é empregado com tom jocoso também. É comum, após horas de conversas com dirigentes de salão, eles me perguntarem: “E aí, quando você vai abrir seu terecô?”; ou afirmarem: “Agora você já pode abrir seu terecô!”. Assim, o contexto em que as informações são coletadas, em especial as narrativas, é importante para compreender a flexibilidade dos significados.

De fato, nos rituais, na estrutura da casa, nos pontos cantados e nos mitos, alguns elementos demonstram influências do Terecô nas casas visitadas; mas cabe dizer

⁴¹ A ponte do Estreito liga os estados do Maranhão e Tocantins.

que, em minhas pesquisas, nunca ouvi dirigente se definir ou dizer pertencer pertencimento à religião de Codó, seja no presente ou no passado. A forma como os antigos dirigentes se autodenominavam antes da chegada da Umbanda à região parece não ser algo homogêneo; mas o certo é que a presença da Umbanda, respaldada legalmente por uma federação, contribuiu para compor o modo como os afro-religiosos de Araguaína e região passaram a contar sua história e o modo como se identificariam dali em diante.

Se a Umbanda “chegou” à região de Araguaína ou foi “buscada”, se surgiu com a federação ou não, isso importa pouco neste momento. O que interessa mais agora é pontuar a tentativa de padronização ritual e mítica da religião. Acredito que, dentre elementos variados, o mais visível foram as entidades cultuadas. Sabe-se, pela literatura, que o panteão originário da Umbanda era constituído de início por espíritos de pessoas que já morreram como pretos-velhos, caboclos (indígenas), crianças e exus (CAMARGO, 1961; CONCONE, 1987; ORTIZ, 1991). Todas essas entidades estão divididas de forma mais ou menos clara em sete linhas: linha de Oxalá, linha de Iemanjá, linha de Oxóssi, linha de Ogum, linha de Xangô, linha de ibejis e linha de pretos-velhos. É certo que essas linhas também sofrem alguma variação de terreiro para terreiro, seja na sua ordem de importância ou mesmo nos nomes dos orixás às quais pertencem. Algumas linhas “novas” podem ser encontradas, como a do Oriente e a de Exu (SILVA, 2005); mas nada que comprometa a importância original daquelas sete.

Esse panteão clássico está repleto de entidades que compartilham, em suas narrativas míticas, de uma mesma base: todas nasceram, viveram e morreram neste mundo. A morte neste plano terreno, no Ayê (mundo visível), é a marca que carregam em suas histórias e em pontos cantados (cantigas). É pelo processo da morte que ingressaram no Orum (mundo invisível aos seres humanos) e retornam, através do transe de possessão⁴², para trabalhar, ou seja, ajudar os que neste plano ficaram. Essa concepção de trabalho como missão está vinculada à teoria kardecista de reencarnação, em menor medida, e da evolução espiritual (NEGRÃO, 1994). Assim, se a pessoa não cumpriu em vida sua missão na terra, após morrer ela voltaria aos centros kardecistas ou umbandistas para, através dos médiuns, completar sua tarefa e poder evoluir espiritualmente. A cada ajuda, conselho e cura, um

⁴² Ver BIRMAN, 1985; MAGGIE, 2001; BARROS, 2009.

degrau na evolução espiritual é superado. Ao atingir o grau máximo de evolução, acredita-se que essas entidades não mais aparecerão nos terreiros. É assim que os dirigentes explicam o fato de certos pretos-velhos e caboclos demorarem muito a baixar no salão ou não mais aparecerem; sua missão está quase no fim ou já foi cumprida.

Na Umbanda, diferentemente do Kardecismo, em que são recebidos espíritos de pessoas mortas recentemente ou, para usar uma linguagem desse meio religioso, “recém-desencarnadas” — salvo poucas exceções —, os espíritos ali recebidos como entidades morreram há dezenas, centenas ou milhares de anos. Todas essas entidades seriam — segundo Birman (1985) e Maggie (2001) — representativas de classes desprestigiadas socialmente no Brasil: pretos-velhos (escravos), caboclos (indígenas), exus e pombagiras (bêbados, bandidos, prostitutas e mães solteiras). É no ritual que tais figuras — subalternas, exploradas, oprimidas, que sofreram preconceitos e violência em seu cotidiano — tornam-se divinizadas e sagradas; que atuam como protagonistas na sociedade. Do mesmo modo, médiuns de incorporação — a maioria invisível e cinza para a sociedade em seu dia a dia — ganham visibilidade e cores diversas ao servirem de “cavalos” ou “aparelho” para seus guias na gira.

Contudo, é preciso ressaltar que, mesmo se tornando sagradas e protagonistas nos rituais, essas entidades parecem ainda estar em um sistema ocidental cristão no qual se difunde a ideia de que o trabalho dignifica o homem. Enquanto estavam vivos, negros e indígenas trabalhavam para senhores brancos e continuam a trabalhar após sua morte. A Umbanda, ao se sincretizar com o Catolicismo e o Kardecismo, herda no conjunto uma concepção patriarcal colonizadora e racista que percebe as camadas subalternas como inferiores e aptas só ao trabalho braçal. Se o campo, as roças, as minas, os pastos, as cozinhas, dentre outros lugares, eram o ambiente onde negros, indígenas e mulheres trabalhavam quando vivos, então, depois de mortos, o descanso não será encontrado: retornam aos terreiros para continuar a labuta da vida; porém, ajudando as pessoas em seus problemas diários.

Se pensarmos no Tambor de Mina e no Candomblé, os voduns, gentis e orixás não vêm a este mundo para trabalhar. São sempre senhores, africanos ou europeus, que “arriam” no salão a fim de receber honrarias e festejar. Com grau de importância

semelhante, são recebidos os espíritos doutrinadores no Kardecismo: são médicos, escritores, advogados — em suma, representantes de uma elite — que incorporam os médiuns no centro para ensinar tanto os espíritos inferiores quanto os vivos sobre como se tornarem seres de luz. De acordo com o mito fundador da Umbanda e enunciado por dirigentes diversos, inclusive por aqueles por mim entrevistados, teria sido justamente por não pertencer à classe abastada que o Caboclo das Sete Encruzilhadas teve recusada sua presença num centro kardecista. Havia o reconhecimento de sua existência, mas não de sua capacidade de realizar o trabalho de doutrinar, orientar e ajudar as pessoas ali. Reconhecer sua existência, e a de outras entidades semelhantes, não significava que fossem aceitas. É algo próximo do que mostra a sociedade brasileira hoje: a elite branca, burguesa, cristã, heteronormativa e patriarcal reconhece que negros, homossexuais, mulheres, indígenas e outras minorias sociais existam, mas desde que as hierarquias construídas historicamente sejam mantidas.

Nesse sentido, a Umbanda me parece buscar uma negociação entre essa necessidade de que se tornem sujeitos seus membros, frequentadores e entidades, e o desejo de uma elite de se manter como único sujeito do processo. Essa negociação — empretecimento por um lado, branqueamento por outro — visa legitimar e tornar aceita a religião na sociedade também. Mortos e vivos subalternizados se tornam protagonistas nos rituais umbandistas, e a elite passa a frequentar os rituais em que entidades e vivos estão não só para festejar, mas também para servi-la com curas, conselhos e a realização de trabalhos, agora espirituais. Por outro lado, ao se tornarem médiuns, sujeitos brancos de classe média se tornam, também, subalternos às entidades indígenas e afro-descendentes, que passam a guiar suas cabeças e vidas. A Umbanda, assim, confirma seu lugar de mediadora entre os grupos sociais e raciais que compõe a sociedade brasileira.

Em minhas pesquisas foi comum ouvir nos terreiros as histórias sobre o trabalho realizado pelas entidades enquanto ainda estavam vivas. Não importa se são ditas por dirigentes das tendas, por outros médiuns das casas, pelos pontos cantados ou pela própria entidade, quando incorporada nos seus escolhidos, as narrativas são sempre marcadas por sofrimento físico e terreno, que só se extingue com a morte. No caso dos pretos-velhos, apresentam-se como representantes principais do período da escravidão no

Brasil, seja como homens ou mulheres africanos escravizados ou como aqueles que nasceram como escravos. Suas histórias enfatizam a vida nas senzalas, o trabalho no campo, nas minas, assim como os afazeres domésticos, os castigos sofridos nos troncos e a morte no cativo resultante das punições ou da velhice. Fragmentos dessas narrativas podem ser observados em pontos cantados, como nestes:

Quando eu chego no salão de branco
 Estendo logo meu cordão de ouro
 E é Maria Angola, e é Maria Angola
 Preta-velha curandeira.

Também nestes:

Pai Joaquim ê ê, Pai Joaquim ê á
 Pai Joaquim chegou de Angola
 Pai Joaquim é de Angola, Angolá.

Por fim, nestes:

Mãe Maria de mina
 Mãe Maria de Minas Gerais
 Eita preta rezadeira
 Eita preta mandingueira.

Ainda dentro dos afazeres narrados e cantados pelos pretos-velhos se destaca a ênfase nas atividades relacionadas com o mundo mágico ou espiritual. Pretos e pretas são exaltados. Estas seriam boas curandeiras, rezadeiras e mandingueiras. Originalmente, mandinga se refere a um grupo étnico da África ocidental, mas se tornou sinônimo de feiticeiro no Brasil por conta do cordão com pedaço de couro dobrado e fechado, onde inscrições do Alcorão eram gravadas e que grupos de escravos usavam pendurado no pescoço. O mesmo colar ou semelhante em outras etnias vai ser denominado como patuá. Assim, apesar de somente um único grupo ser portador de tal prática, no Brasil colonial se generalizará o termo para todos os negros que em algum momento realizarem rituais religiosos não cristãos, em especial aqueles voltados para cura.

Mandinga vai ter outro uso depois na capoeira. Representa a habilidade de enganar ou surpreender o oponente. O movimento relembra as estratégias usadas pelos

escravos fugidos para enganar os capitães-do-mato. Mesmo com essa apropriação da capoeira, o sinônimo de feitiçaria se difundiu mais. Por isso, acredito que, ao cantarem em seus pontos sobre o fato de ter sido ou ainda ser mandingueiros, os pretos-velhos se referem às práticas mágicas voltadas para a cura.

Essa hipótese ganha sustentação quando palavras tais como curandeiro, curador, benzedor e benzedeira aparecem nos outros pontos e até nas histórias contadas. É certo que benzer compõe a ritualística da Igreja Católica, para não dizer do mundo cristão. Mas o denominar-se com um vocábulo típico do jargão católico só indica, nessas histórias contadas e cantadas, o processo de colonização e sincretização da população negra e suas práticas. Isso fica mais evidente em pontos que fazem referência ao sangue de Cristo como tendo salvado o negro, assim como em outros tantos em que santos católicos fazem as vezes de intercessores pela salvação terrena ou celestial de negros escravizados. A questão da identidade negra é recorrente nos pontos. Pretos-velhos se adiantam em dizer que espírito não tem cor, mas que, quando vivos, eram pretos. É com o orgulho de pertencer a uma ancestralidade africana composta por reis e rainhas que, muitas vezes, os pontos são entoados.

Apesar da negatividade construída histórica e socialmente sobre os negros no Brasil, os terreiros, na figura de seus médiuns e suas entidades, buscam (re)construir um passado e um presente de autonomia, protagonismo e positividade. Apesar das histórias de sofrimento e morte no período do cativo ou nos navios negreiros, outras histórias de reinos africanos, mártires e guerreiros negros são (re)contadas por pretos-velhos e seus “cavalos”. Essas entidades se apresentam como exímias contadoras de histórias, atividade que em muitas culturas africanas, dentre outras, são de responsabilidade de idosos, por serem guardiões da memória e da sabedoria. Por isso, ainda que muitos pontos façam referência à cor preta, a maioria desses pretos é composta de idosos ou idosas que se autodenominam pais, mães, avôs e avós. Se as histórias do tempo da escravidão são marcadas por muito trabalho, hoje — convém reiterar — essas entidades se dedicam a ajudar as pessoas nos terreiros através de conselhos e curas, assim como a contar suas vidas e a perpetuar uma tradição de narrativas.

Outro grupo de entidades que estariam no panteão original da Umbanda, segundo a literatura específica, são os caboclos. Eles “são espíritos de nossos antepassados índios que passaram depois da morte a militar na religião umbandista” (ORTIZ, 1991, p. 71). Bastide (2006), Ortiz (1991), Assunção (2010) e outros relacionam essa “valorização do índio” na Umbanda, primeiramente, com motivações sociopolíticas criadas no fim do século XVIII e início do XIX. Para esses autores, num segundo momento, a literatura reforçou o estereótipo romântico do índio livre, corajoso, guerreiro e civilizado como ancestral do povo brasileiro, como em textos de romancistas como José de Alencar e poetas como Gonçalves Dias.

Se os pretos-velhos são representantes de humildade, sabedoria, gentileza e fragilidade física, os caboclos representam a energia e a vitalidade; são ativos, imponentes, desafiadores e fisicamente fortes. Com base nas observações realizadas em terreiros variados, percebi que os pontos cantados e o ritmo dos tambores e demais instrumentos são mais animados se comparados com os pontos entoados para o povo das águas ou os pretos-velhos. Originalmente, os caboclos na Umbanda se diferenciam daqueles recebidos no Tambor de Mina, em que são conhecidos também como encantados (FERRETTI, M., 2000). Na Umbanda, de acordo com a teoria das três raças, são os representantes dos povos indígenas, muitas vezes tidos como os primeiros brasileiros. É comum nos pontos cantados ver referência a aldeias, matas, rios, flechas e penachos, dentre outros elementos característicos dos indígenas. Alguns exemplos demonstram isso, como neste caso:

Eu sou Caboclo Brabo
 Eu sou flecheiro
 Eu sou índio brabo
 Eu sou brasileiro.

Também nestes:

Ubirajara quando chegou não temeu a caboclo nenhum
 Ubirajara é caboclo brabo e não temeu a caboclo nenhum
 É de mundo velho, é de mundo (2x)
 Meu pai é Oxóssi guardião de outro mundo.

Nestes outros:

Estrela d'alva brilhou nas matas
 Brilhou (3x)
 Brilhou no capacete da Cabocla da Aroeira
 Meu capacete é de pena, minha flecha é de indaiá
 Brilhou (2x) brilhou no capacete da Cabocla da Aroeira.

E ainda nestes:

Eu sou Cabocla de Aroeira, araruê
 Ô salve o povo da Umbanda
 Que a demanda eu vim vencer.

Diferentemente dos pretos-velhos, essas entidades não são boas contadoras de histórias, tampouco são de muita conversa. Muito do que se sabe sobre elas — nomes e histórias — fica por conta do que se canta durante os rituais. A presença do orixá Oxóssi é recorrente ao se falarem de caboclos, visto que esse é um orixá guerreiro e que tem as matas como morada. Outros elementos de destaque pela recorrência são a bravura e a valentia cantada. Não há nada nem ninguém que possam com os caboclos. Estão sempre prontos com suas armas e vestimentas de guerra para lutar e vencer. Se quando vivos lutavam contra grupos inimigos ou mesmo animais, no outro plano lutam contra as demandas (inveja, feitiçaria etc.), que são lançadas sobre seus “aparelhos” ou terreiros.

Assim como pretos-velhos e caboclos, que viveram na terra e experimentaram a morte para entrar no plano espiritual e só depois vir através da Umbanda “trabalhar” neste mundo, espíritos de crianças, exus e pombagiras completam o panteão considerado como o original umbandista. Como nos pontos dos caboclos, os das crianças são animados e trazem aos terreiros um clima festivo e de alegria. Estão associadas a são Cosme e Damião do Catolicismo e ao Ibeji do Candomblé. A presença desses espíritos infantis nos terreiros é tida como representações de crianças que morreram precocemente de acidente ou doença. Pouco se fala sobre o período em que estavam vivas, seja porque foi curto ou porque sempre que “chegam” aos salões querem contar fofocas e fazer peraltices, levando todos os presentes a sorrir. Os pontos a seguir se referem aos espíritos infantis:

Papai/mamãe me mande um balão
 Salve as crianças que vem lá do céu

Tem doce neném (2x)
Tem doce lá no jardim.

Também estes:

Eu sou Chiquinho da Lela
Eu só vim foi leliá
Eu sou menino, eu brinco, eu brinco
Eu sou menino, eu vim brincar.

Como pode ser visto no primeiro ponto, é comum as entidades infantis chamarem seus interlocutores por tratamentos familiares. É certo que papai e mamãe são tratamentos dispensados somente a Deus, Maria, outros orixás e demais entidades às quais as crianças creem ser hierarquicamente inferiores. Aos seus “aparelhos” e consulentes, palavras como titia e titio, vovô e vovó são as mais usadas. O falar truncado, de compreensão difícil é sempre justificado pela idade que as crianças teriam; Mariazinha, por exemplo, a mais velha encontrada até o presente momento, tem 3 anos. É com essa imaturidade etária que essas entidades chegam aos salões para brincar, a princípio. Carrinhos, bonecas, doces, apitos e chocalhos são distribuídos pelos médiuns não incorporados. Assim, só após se divertirem é que começam a atender quem ali foi para se consultar com elas. Os brinquedos que serviram antes para diversão são usados como instrumentos mágicos para as benzeções e curas.

A pureza é a característica que marca essas entidades; e é justamente por conta dela que se acredita que as crianças sejam os espíritos mais evoluídos na escala espiritual umbandista. A busca por cura e resolução para problemas financeiros e de emprego foi vista por mim com frequência durante as visitas. Nos terreiros visitados, os consulentes levavam brinquedos e doces a fim de pagar alguma dívida ou convencer determinada entidade infantil a lhe ajudar. Não é à toa que nos terreiros de Umbanda os lugares reservados para tais entidades são os mais fartos de presentes, comidas e enfeites.

A mesma alegria e descontração dos espíritos infantis marcam a chegada e os trabalhos realizados com exus e pombagiras, porém com ares de menos pureza e inocência, e mais de lascívia. Figuras controversas na sociedade e mesmo na Umbanda representam o “povo da rua”, o “outro lado”, “o lado marginal e ambíguo” (BIRMAN,

1985, p. 41 e 42). Exus são frequentemente caracterizados como malandros e beberrões; suas representantes femininas — as pombagiras — são desbocadas, beberronas e sensuais. Eles e elas representam pessoas que viveram com comportamentos além dos padrões morais impostos pela Igreja Católica. Vale ressaltar que as pombagiras, muitas vezes associadas somente às prostitutas, representam também mulheres que foram mães solteiras ou mesmo aquelas que tinham uma vida financeira independente; situações inadmissíveis em uma sociedade patriarcal.

Se no Candomblé Exu é orixá — e dos mais respeitados —, na Umbanda a palavra exu aparece como designação de entidades tidas como mais terrenas, mais próximas dos seres humanos por conta de seus vícios (cigarro e álcool), menos evoluídas espiritualmente e — por que não dizer? — socialmente. Esse processo de demonização do Exu pela Umbanda — convém lembrar — compõe o “embranquecimento” religioso. Sob a alegação de que ali não se pratica o mal, muitos terreiros vão deixar de trabalhar com exus, relegando tal funcionalidade à Quimbanda e ao Terecô, tidas como religiões praticantes de “magia negra” e feitiçaria. A ênfase de muitos dirigentes na frase “só trabalho com linha branca”, que ouvi várias vezes, resume o que vem sendo dito.

É aí que mora a controvérsia dessas entidades nos terreiros, ou dos próprios terreiros com relação a essas entidades. Com raras exceções, todos os dirigentes umbandistas que dizem *a priori* não trabalhar com linha de esquerda — exus — veem-se depois obrigados a explicar a presença de Exu em alguns rituais. É assim que histórias de promessas e obrigações são contadas e frases como “um mal necessário” surgem. Noutras palavras, quando alguém usa um Exu para jogar demanda em dado terreiro, somente outro Exu pode retirar. Os dois pontos abaixo são representativos desse papel atribuído a essas entidades:

Tranca Rua no reino
Oh meu Deus o que será
Ele vai girar Ele vai girar
Chegou seu Tranca Rua
Para todo mal levar.
Ela é cigantina
Da sandália de pau
Quando ela chega no reino
Traz o bem e leva o mal.

É assim que essas entidades, seja pombagiras ou exus, parecem se comportar em muitas casas de Umbanda, ora fazedoras do mal, ora as únicas capazes de vencê-los. Suas proezas, malfeitorias e benesses são vagamente detalhadas nos pontos cantados, mas estes abundam nas narrativas proferidas pelos médiuns e pelas entidades quando incorporadas em seus “cavalos”. Do mesmo modo, a vida pré-morte é contada para quem se dispõe a ouvir histórias de vida difícil e mortes em geral marcadas por abandono, excesso de bebida, traições e brigas. É justamente por esse histórico em vida que muitos devotos e clientes procuram essas entidades para resolver e se aconselharem sobre conflitos amorosos, dificuldades sexuais, desavenças profissionais e outros (PRANDI, 1996). Além disso, essas classes de entidades são possíveis de ser encontradas nos terreiros de Araguaína — umas com mais frequência, outras com menos —, assim como outra classe de entidades que diz muito da relação dos dirigentes com as religiões de matriz africana e indígenas do Maranhão e Pará: os encantados.

2.2 – Os encantados

Se na Umbanda no sul e sudeste do Brasil as entidades caboclos, pretos-velhos, crianças e exus dominavam o “baiado” de um salão, na Umbanda praticada na região norte do Tocantins passaram a dividir a “eira” com os encantados tão comuns ao Tambor de Mina, ao Terecô e à Pajelança. Valdeci e Nazareno, ao falarem do panteão da Umbanda praticada por eles, não titubeiam ao colocar os encantados como parte dele. Não há, na fala deles, a possibilidade de um trabalho realizado sem a presença dessas entidades.

Como se nota na descrição das entidades “clássicas” umbandistas acima, certa ênfase foi dada não somente na vida terrena delas, como também ao momento de sua morte. De início, parece redundante dizer que um espírito está na posição de entidade porque morreu. Mas essa redundância se encerra quando se fala dos encantados. Se umas entidades relatam o modo como morreram, mostrando como entraram no outro plano (Céu, Aruanda, Orum), outras narram sua chegada no outro universo a partir da não morte, ou seja, do encantamento.

A narrativa de que alguém passa para o plano espiritual sem experimentar a morte, embora se encontrem interpretações bíblicas como o caso de Enoque e Elias (BÍBLIA, Gênesis 5:22-24; Hebreus 11:5), não é recorrente nas narrativas cristãs e ocidentais. São as histórias de pessoas que morreram e voltaram em espírito, com ou sem incorporação, para consolar, atormentar ou se vingar de familiares, amigos e desafetos, que ganharam destaque na literatura, no cinema, nos folhetins de tevê, na música e nas rodas de conversa quando a noite chega.

Foi com certa estranheza que umbandistas que não são da região Norte e Nordeste e vieram para o norte do Tocantins por questões trabalhistas ou de visita receberam as explicações sobre quem são os encantados e a Encantoria. Em conversa com Clezio — pai de santo de Araguaína vindo de Belém do Pará —, ele conta que foi iniciado no Tambor de Mina na capital paraense. Quando chegou ao Tocantins, em 2000, conheceu Rogério que era pai de santo da Umbanda Omolokô, segundo Clezio, “uma mistura do Candomblé, da Umbanda e do Espiritismo. Ainda pega um pouco da Igreja Católica” (VENÂNCIO, 2013). Rogério teria vindo de Goiânia e só teria tido conhecimento dos encantados quando conheceu Clezio. Este último diz que, quando essas entidades “arriavam” no salão, Rogério deixava que ele comandasse o ritual por não saber como lidar com elas. Assim como Rogério, outras pessoas oriundas de outros lugares afirmavam desconhecer os encantados.

Mensagens de *e-mail* e diálogos por meio de bate-papo *on-line* ajudaram nesse processo. Umbandista de São Paulo capital, Andrea deu a seguinte resposta: “não sei se consigo responder porque aqui é bem diferente de São Paulo e eu só ouvi falar dos encantados aqui, em SP eles não apareciam, até onde eu sei” (conversa realizada via Messenger em 30 de agosto de 2016). Da mesma maneira que Andrea, outros disseram desconhecer essas entidades na Umbanda. Cabe observar que, com a frase do não conhecimento, muitas vezes vieram julgamentos negativos da Umbanda da região. “Aqui, o povo mistura tudo” e “Não é a Umbanda original” são algumas das frases que compõem a fala de muitos. Acredito que os interlocutores, quando se referem a uma originalidade da Umbanda, aproximam-se daquela ideia de “pureza” conclamada pelo Candomblé. Porém, a pureza e o original aqui parecem aludir àquelas entidades tidas como clássicas da

Umbanda. Dito de outro modo, qualquer outro sincretismo e outra configuração que não aquele ganham ares de reprovação.

Ainda quando cursava as disciplinas do doutorado e me encontrava em Barão Geraldo, Campinas (SP), tive a oportunidade de visitar uma casa umbandista situada na rua Francisco de Barros Filho, em torno da praça Durval Pattarro. Ali, enquanto via caboclos e boiadeiros dançando e dando passes e consultas, perguntei para dois médiuns que estavam próximos de mim se na casa eles recebiam ou conheciam os encantados. A forma como se olharam foi engraçada, pois parecia que eu tinha falado algo proibido. Sussurrando, seja porque não queriam atrapalhar o ritual ou porque era para ser mantido em segredo, disseram que conheciam, mas que não trabalhavam com eles. Um chegou a enfatizar que essas entidades eram muito “poderosas” e nem todos sabiam trabalhar com elas; outro completou dizendo que “isso é coisa do Maranhão, quem sabe mexer são eles”. A fala desse último rapaz me levou a pensar no fato de que todos os terreiros e médiuns que eu conheci e sobre os quais li só conheciam os encantados tais quais os descrevo porque, na trajetória de vida deles, o Maranhão estava presente, seja em viagens ou na figura de pessoas oriundas desse estado. Pai Gilvan e Pai Gil, de Palmas, serão mais diretos nessa relação previamente estabelecida por mim entre encantados e Maranhão.

Foi com orgulho que Pai Gilvan Filho Silva Pereira, do Terreiro de Umbanda de Mamãe Oxum, em Palmas (TO), nascido em Passagem Franca (MA), contou-me, em 28 de agosto de 2018, sobre os encantados e sua relação com eles. Diferentemente de muitos dirigentes, ele acredita que o encantamento sempre pressupõe morte, não tendo como alguém não ter morrido. A diferença dos encantados para uma entidade que não o é seria o fato de que “todo encantado é cruzado”, ou seja, trabalha na linha da direita e na da esquerda. Seu pensamento se aproxima um pouco da compreensão que Nazareno tem da família de Légua. Para Pai Gilvan, o que faz um espírito voltar como encantado, e não como entidade “normal”, é o fato de que as outras “voltam pra trabalhar pela graça de Deus para mostrar o sofrimento pelo qual passou”, seja caboclo, preto-velho, criança ou exus. O encantado é aquela pessoa que morreu e “volta porque foi alguém de grande sabedoria e vem pra ensinar”.

Embora Pai Gilvan se distinga na questão da morte no processo de encantamento, ele entra em acordo com outros colegas — e comigo — quando o assunto é a relação entre encantados e Maranhão. Deixou claro que “Encantoria é coisa de maranhense” e que “não tem encantado onde não tem maranhense”. Buscando sustentar sua afirmação, ele contou que já viu encantados em Brasília e Goiânia, mas somente em casas que tinham médiuns que passaram pelo Maranhão. Ressaltou, ainda, que era difícil não ter encantados nos salões de Palmas, visto que “teve época que 80% da população aqui era do Maranhão”. Possivelmente sua afirmação faz alusão às duas primeiras décadas após a criação da capital, quando o fluxo migratório foi maior. Gilvan apontou que muitas pessoas estranham os encantados na Umbanda, mas se esquecem que a Umbanda é uma religião que agrega a todos. Contou que ao visitar um terreiro no Rio Grande do Sul ele se deparou com uma “linha de bruxa” e que era característica da região. Disse que nunca viu essa linha no norte, mas tem certeza que onde houver gente do sul a linha estará ali presente.

Pai Gildener Souza, mais conhecido com Pai Gil, maranhense da cidade de Loreto, é o dirigente da Tenda de Umbanda Caboclo Sultão da Mata e Pai João de Aruanda, na cidade de Palmas. Anteriormente kardecista, ele começou a se desenvolver na Umbanda em Goiânia. Há dez anos tem seu salão na capital tocantinense e, assim como Gilvan, trabalha com os encantados. Ele conta que somente em 2014 começou a recebê-los, especialmente a família de Légua. Diz não se espantar com a presença deles em sua corrente porque “não tinha como ser diferente, já vem com o sangue do Maranhão, né?”.

As assertivas de Pai Gil, Pai Gilvan e dos dois médiuns de Barão Geraldo sobre a relação estreita entre os encantados e o Maranhão parecem contribuir para tornar minha hipótese ainda mais plausível, ou seja, o conhecimento dos encantados, em particular aqueles da família de Légua Boji, só vai ser possível na medida em que os terreiros vão tendo relações com as religiões afro-maranhenses. Se muitos interlocutores relacionaram os encantados com o Maranhão, mostrando certo conhecimento do assunto, outros apresentaram desconhecimento para a pergunta sobre quem são eles; não posso dizer o mesmo de outros casos.

A palavra encantado vai ser de conhecimento de algumas pessoas de santo, mas estas têm explicações que diferem daquelas encontradas no norte do Tocantins e na

Amazônia em geral. Em troca de mensagem por *e-mail* com Alessandra médium da Tenda de Umbanda Pai Jerônimo-Caboclo Caçador, em Americana (SP), ela conta que a definição de encantado que conhece vem da linha de pensamento de Rubens Saraceni, pai de santo e escritor paulista:

Bom, segundo o terreiro que eu frequento, os encantados são as Crianças e os Exus-Mirim. Essa linha de pensamento é a mesma que prega o Rubens Saraceni que entende que os encantados são aqueles “espíritos” que se manifestam nas giras de umbanda, mas que, diferente dos demais, nunca foram encarnados, como, acredita-se que foram os pretos-velhos, caboclos, baianos, etc. E, por serem de muita luz e muita energia, se manifestam como “crianças”, pressupondo que as crianças seriam nossa fase de mais luz e pureza e por isso se manifestariam como tais (*e-mail* recebido em 15 de setembro de 2016).

Convém observar que Alessandra já pontua de início seu lugar de fala. Isso demonstra seu conhecimento sobre as diferenças de pensamento e ritualística dos terreiros de Umbanda. Ao chamar Saraceni para a cena, fica evidente uma busca por legitimação de sua fala e comunidade. Essa interpretação dos encantados como crianças e exus-mirins (que também são crianças) foi algo novo para mim, assim como o fora ter entidades infantis que nunca teriam passado pela experiência da encarnação; ou seja, entidades que nunca foram matéria física nesse mundo. Sua existência sempre se restringiu ao universo espiritual.

Alessandra confidenciou que muitas vezes fica em dúvida quanto a essas explicações porque muitas dessas entidades, quando incorporadas nos médiuns, contam suas histórias de quando estavam vivas. Como diria a própria entrevistada, é um dilema pessoal dela. Esses dilemas, essas contradições e essas confusões, como em boa parte das religiões, são explicadas pelos mistérios e segredos que o plano espiritual tem. (A ideia de pureza, inocência e iluminação espiritual que ela diz pertencer às crianças foi apresentada antes.) Assim, interessa aqui o momento em que eles compreendem os exus-mirim como seres evoluídos e puros também, visto que no panteão original da Umbanda são tidos como pertencentes às linhas de esquerda, inferiores. Seja qual for a classificação moral em que essas crianças são separadas, o que nos interessa é o caráter de pureza que atravessa as características delas e se encontra, de certa forma, nos encantados. Em determinada lógica, essa pureza seria encontrada nos animais, que também estariam associados aos encantados.

Edson, umbandista de Goiás, começa seu *e-mail* avisando que vai responder ao que perguntei sobre os encantados segundo a experiência dele e enfatiza: “não é consenso na umbanda, mas nos centros de Goiânia que eu frequentei era assim” (*e-mail* recebido em 26 de agosto de 2016). Ele disse que “os encantados são animais que se manifestam no centro: pássaros, cobras, mamíferos, etc. Todo tipo de animais. [...] são seres encantados da natureza, nunca viveram como homens, não são espíritos”. Com efeito, em 2012 tive a oportunidade de assistir um ritual desses encantados no salão frequentado por Edson. Segundo ele, os trabalhos não ocorrem sempre; acontecem a cada 77 dias, à meia-noite. Pudemos presenciar a incorporação dos médiuns com esses encantados: uns rastejavam como cobras e peixes, outros pulavam demonstrando ser macacos, outros aos saltos cantavam ser pantera negra, e assim por diante. Um dos pontos cantados aquela noite, e recuperado em áudio por Edson, foi este:

Na minha linha eu trabalho avoando (2x)
 Eu sou o papagaio, na linha dos encantados (2x)
 Na minha linha eu trabalho agachado (2x)
 Eu sou o urso pardo, na linha dos encantados (2x)
 Na minha linha eu trabalho arrastando (2x)
 Eu sou o crocodilo, na linha dos encantados (2x)

Naquele momento, achei que se tratava de algo semelhante à Pajelança vista em São Luís, no terreiro de Pai Airton, onde entidades cantavam ser animais e se comportavam como tais. Porém, só agora percebo que a semelhança é pouca, visto que, conforme a explicação de Edson, os encantados, como ele os conhece, não são humanos nem nunca o foram. Os encantados que encontro na Umbanda no norte do Tocantins reivindicam, sempre, a condição humana como aquilo que define seu ser. Embora alguns espíritos se apresentem como animais aqui na região, a explicação se dá pela metamorfose, e nunca porque são “originalmente” animais. Noutras palavras, algumas entidades humanas têm o poder de se transformarem em bichos como boto, pássaro, cobra, jacaré e outros. Logo, sua “essência” seria humana; o que se alteraria seria a forma ou a roupagem com que as entidades se apresentam para as pessoas neste mundo.

A Umbanda segue, de certo modo, a tradição ocidental (greco-cristã) que acredita ser o homem composto por corpo (matéria) e espírito (e/ou alma). Não há, nessa

compreensão, a possibilidade de existir um corpo sem espírito; mas é possível que exista o espírito sem o corpo. Este existirá à medida que o corpo ainda não tiver nascido ou já tiver morrido. O Kardecismo enfatiza esse pensamento com a concepção de espírito desencarnado, ou seja, aquele que já não tem mais um corpo, carne, matéria para habitar nesse mundo. O corpo que ali jaz sem espírito é morto. Assim, é construída a diferença entre vivos e mortos. Enquanto nos primeiros o corpo e o espírito estão conectados, no segundo a conexão já não mais existe. Porém, morto só é o corpo. O espírito é compreendido como imortal, e no caso da Umbanda são estes espíritos que, após terem se desencarnado, utilizam dos médiuns para trabalhar e manter contato com este mundo.

O contato dos espíritos com este mundo ocorre através da mediunidade, uma vez que sua condição de invisibilidade faz com que nem todas as pessoas possam vê-los, ouvi-los, senti-los ou incorporá-los. A ausência de matéria para o espírito dificultaria, assim, uma relação mais próxima com os vivos. Essa ausência corporal não será problema para os encantados, pois são o corpo e o espírito que se encantam no processo de encantamento. Se o morto só é considerado morto pela presença do corpo sem vida, sem espírito, sem alma, o encantado só o é pela ausência da matéria. Todas as histórias até então ouvidas e lidas sobre os encantados trazem o desaparecimento de alguém, desaparecimento não do espírito, porque senão seria ele morto, mas desaparecimento do corpo. Assim, parece que nesse processo o encantado passa a ter não somente sua alma, mas também o seu corpo espiritualizado e, nesse sentido, corpo e espírito cruzam a barreira da tradição ocidental cristã para habitar o plano do sagrado, a Encantoria.

Se os encantados afirmam não ter morrido, será com mais ênfase ainda que eles defendem sua condição de vivos. Às vezes, em conversas com Mariana ou Tereza Légua, eu acabava as comparando com algum espírito desencarnado ou deixava entender que elas eram como eles. Meus descuidos e equívocos nessas conversas se justificam pelo fato de que, mesmo pesquisando essas entidades há tanto tempo, a concepção greco-cristã da dualidade entre corpo e espírito, entre vivos e mortos ainda permanece dominante na minha forma de compreender o mundo. Frente às minhas “gafes”, as encantadas não vacilavam em me dizer, em tom firme e ríspido: “eu não estou morta, eu estou viva”. Igualmente, é comum ouvi-las dizendo que estão cansadas e que não veem a hora de desencantarem para

poder um dia morrer e descansar. Do ponto de vista biológico, uma das características que faz alguém ser reconhecido como vivo é a presença de atividade no sistema nervoso central, que só é possível com a circulação de sangue fluido e quente no cérebro. Logo, alguém é atestado como morto quando não há mais atividade cerebral nem fluxo de sangue nesse espaço. Sangue ainda há, mas este não flui mais, está parado, frio, morto.

É comum ver em São Luís do Maranhão, especialmente nas festas do boi, encantados dançando, conversando e bebendo nas ruas próximas ao festejo, incorporados em seus cavalos. Ali, não estão restritos ao ambiente do terreiro como em Araguaína. Presenciei algumas vezes, na companhia de Mundicarmo e Sérgio Ferretti, o bailado e traquejo deles nos dias de folguedo. Em uma dessas ocasiões, pude ver que a professora tentava, sem muito sucesso, convencer um encantado a ir embora e deixar seu aparelho descansar, pois ele se gabava de estar havia quase doze horas “em cima” de seu cavalo. A preocupação de Mundicarmo era com a saúde da jovem, uma vez que, incorporada, a pessoa pode até comer, beber e fumar, mas não dorme ou se quer faz as necessidades fisiológicas⁴³. Assim, é comum ver médiuns irem ao banheiro, após um longo período de incorporação com os encantados, reclamando que a “bexiga está para estourar”.

De acordo com a dirigente Valdeci, somente os encantados têm a possibilidade de ficar “montado” num médium por horas e dias sem aparentemente prejudicar o aparelho. Isso só é possível porque, segundo ela, os encantados, assim como nós, “estão vivos e ainda tem sangue nas veias, e enquanto vivos eles compartilham o calor do sangue e da vida”. Ela enfatiza que a incorporação com qualquer outra classe de entidades que não sejam os encantados, não pode durar muito tempo porque, como são mortos e o sangue deles está congelado, a pessoa que os recebe tem seus órgãos parados durante aquele momento por influência da morte que estes carregam consigo. Assim, a vida do médium está em perigo caso o espírito fique por muito tempo.

Mesmo com a preocupação e os cuidados ensinados sobre o tempo de incorporação dependendo da entidade — se encantada ou não —, nunca presenciei em Araguaína e em outras cidades como Esperantina (TO) ou Marabá, (PA) as pessoas ficarem

⁴³ Essa é uma máxima ouvida especialmente em terreiros com dirigentes mais velhos. Encontrei somente jovens dirigentes que não viam isso como uma regra ou prova de mediunidade.

com a mesma entidade por horas a fio como foi visto em São Luís do Maranhão. Do mesmo modo, nunca presenciei nessas localidades as entidades saírem do ambiente do terreiro. Parece existir um controle maior das entidades, seja sobre o que dizem ou aonde vão. Contudo, outra característica da Umbanda no norte do Tocantins pode ser tida como explicativa do pouco tempo que permanecem nos médiuns, assim como do porquê de não saírem do ambiente do terreiro: as passagens. A expressão “dar passagem” designa uma sucessão de entidades que incorporam em um médium de forma sequencial. Estes chegam, cantam sua doutrina e logo em seguida vão embora, dando a possibilidade para que outros venham.

Segundo Galvão (1976), uma característica central da Pajelança, se comparada com as religiões afro-brasileiras, é o fato de o pajé receber uma quantidade enorme de espíritos por trabalho, e não só uma ou outra entidade. O casal Leacock (1972) também pontuou em seu trabalho *Spirits of the deep* essa peculiaridade dos rituais de cura em Belém do Pará mostrando que um pai de santo recebia aproximadamente trinta entidades por trabalho, mas que poderia chegar, segundo interlocutores, a cem.

Normalmente, um médium umbandista no centro-sul do Brasil recebe de duas a três entidades durante um ritual. Em alguns casos, somente uma. Pessoas de santo acostumadas com esse padrão estranham o modelo de incorporação quando chega à região norte do Tocantins, ou mesmo quando conto sobre a quantidade de entidades que baixam em um mesmo médium por trabalho. Nazareno, se comparado com Valdeci, recebe poucas entidades durante uma gira. Em geral, ele recebe alguma entidade que abre a mesa antes da chegada de Lourenço e/ou Tereza Légua. É comum que uma entidade ou mais de uma venham. Após os encantados codoenses irem embora, se ainda for cedo, um ou dois caboclos aparecem, ou alguma entidade das águas, e se for festa de criança ou preto-velho, os recebe também.

Até o momento, Valdeci é a dirigente com mais passagens que já encontrei. A cada quarta-feira, ela oferece seu corpo a dezenas de entidades. José de Ribamar, princesa Mariana, Pedra Lavrada, Tango do Pará, Mariazinha, Tapinaré, Caboclo Pena Verde, Evangelista, Pedro Anção, João da Mata, Quebrabarreira, Cearense do Ceará, Índio Flecheiro, Rei Surrupira, Ventania, Baiano Grande e Dom João Soeira são só algumas das

entidades, encantadas ou não, que podem fazer passagem em Valdeci em uma noite de trabalho. Quase 23 entidades baixam na coroa da dirigente numa noite de trabalho, que começa às 20h e termina à meia-noite. Mesmo se queixando do cansaço – visível no fim da noite —, Valdeci garante que não dar passagem a entidades que naquele dia querem trabalhar é fisicamente pior. Ela detalha que o corpo fica energizado e que isso acaba refletindo depois em dores, o que talvez possa ser compreendido como castigo da entidade por não deixar que ela trabalhasse.

Assim, dadas as passagens que ocorrem durante um ritual, acredito ser difícil permitir que um encantado saia a passear ou permaneça por longas horas na “coroa” de alguém. Caso isso aconteça, possivelmente o fluxo de incorporações pode ser prejudicado, causando transtorno para o aparelho e para as entidades-espíritos que precisam trabalhar para sua evolução espiritual. Se pretos-velhos, caboclos e demais entidades que morreram baixam no salão porque precisam trabalhar nesse plano, através de seus aparelhos, para terminar de cumprir sua missão, esse não é o caso dos encantados. Em nenhuma conversa, entrevista ou texto a que tive acesso encontrei explicação semelhante para a presença dos encantados durante os rituais. A ideia de evolução espiritual e de trabalho não está associada a essa classe de entidades. Parece-me, que seguindo uma tradição mineira e candomblecista no que se refere à presença de voduns e orixás nos rituais, os encantados aparecem nos salões para brincar, festejar e se relacionar com outros vivos.

É certo que Mariana, Tereza e Lourenço Légua, assim como outros encantados, atendem aqueles que os procuram e os ajudam a resolver seus problemas. Porém, essa ajuda está menos relacionada com a ideia de caridade e trabalho do universo kardecista-umbandista, e mais com a concepção de graça e presente que um soberano oferece aos seus súditos. Mariana — convém lembrar — é princesa, assim como seus irmãos, que o velho Légua BojiBuá é apresentado como “um príncipe guerreiro”, logo seus filhos são também tidos como pertencentes à realeza, dentre diversos outros encantados que são apresentados como reis, rainhas, sultões ou marquês. Assim, os encantados parecem se relacionar com as pessoas vivas numa superioridade dupla: uma terrena — pertencem à nobreza — e uma espiritual — são seres já evoluídos. É a partir dessa posição de supremacia, uns exigindo

mais formalidade e outros menos, que eles dialogam, interagem e atendem a pedidos dos que os reverenciam.

Acredito que a relação dessas entidades com aquelas que considero como clássicas da Umbanda se estabeleça da mesma forma. Em alguns trabalhos, respeito e parceria são comuns entre todas as entidades. Mas o que venho observando é que na região estudada os encantados têm mais privilégio e reconhecimento do que os espíritos; não só porque são guias-chefes das casas, mas também porque já são evoluídos espiritualmente e porque pertencem às camadas sociais de prestígio, à nobreza. Seja como for — em forma animal ou humana, visível ou invisível, chefe ou não de cabeça, sendo realza ou não —, as entidades encantadas se fazem presentes e participantes no cotidiano da vida de muitos vivos, extrapolando os limites físicos (o salão) e temporais (o dia do ritual) do terreiro. Conselhos, decisões, desabafos, prestação de socorro e partos são alguns exemplos de como os encantados participam no dia a dia dos dirigentes.

2.3 – Encantados e o cotidiano dos dirigentes

Após me explicarem que os encantados eram pessoas que tinham passado desse plano material para o espiritual sem experimentar a morte, uma das primeiras histórias que ouvi sobre a interação com eles foi contada pela dirigente Valdeci, da Tenda Espírita Umbandista Santa Joana d'Arc. Essa história, assim como tantas outras, demonstra como os encantados se relacionam com as pessoas e como essa relação é de mão dupla, ou seja, todos se afetam mutuamente. Apesar da superioridade espiritual destas entidades, elas estão abertas à negociação com aquelas pessoas que as procuram. Assim, ora as necessidades e desejos de um médium são levadas em consideração, mas ora são as ordens e comandos dos encantados que prevalecem.

A primeira experiência de Valdeci com os encantados ocorreu ainda na infância. Ela conta que tinha cerca 8 anos de idade quando seu Tio José, um senhor que morava na casa da família, a levou para pescar no rio dos Porcos, que desemboca no córrego Cruz, todos no Maranhão. Entre uma brincadeira e outra próxima às margens, ela disse que viu quando as águas do rio foram se abrindo ao meio até ser possível ver o fundo

cheio de areia. Ela disse que se arrepiou toda, mas que achara aquilo muito bonito. Começou a gargalhar sem parar e a andar em direção à água. O velho Tio José que acompanhava suas peraltices à distância, percebendo o que acontecia com ela, correu ao seu encontro, a pegou no colo e foram embora às pressas. Chegando em casa, ele contou para os pais da pequena Valdeci que viu, no meio do rio, uma moça branca com manto vermelho que ia em direção da criança para abraçá-la e que, se não fosse pelo fato de ele ser vidente e conhecer o que era “encantoria”, eles teriam ficado sem a filha, pois ela teria se encantado. Assim, ele advertiu os pais dela: “nunca deixem essa menina perto de água” (VENÂNCIO, 2013).

Valdeci lembra que o ocorrido assustou sua família, pois ainda tinham na lembrança o que acontecera com sua coleguinha Maria tempos atrás. Maria tinha quase a idade de Valdeci e morava no vilarejo Bom Jesus, próximo ao córrego Cruz, que desemboca no rio Corda, o qual deságua no Araguaia. Maria gostava de tomar banho no córrego e, vez ou outra, contava para as pessoas que via na beira d’água uma mulher muito bonita sentada numa tábua. Ela tinha cabelos negros e compridos e sempre chamava a menina Maria para perto de si. Certa vez, Maria foi se banhar e não voltou naquele dia nem nos três dias que se seguiram. Somente suas roupas foram encontradas às margens do rio. Quando a menina Maria apareceu, chorava constantemente e chamava por sua mãe. Ela contou a todos que a “moça” bonita a tinha levado para a casa dela, dentro da água. Disse que a casa era grande, muito bonita e cheia de riquezas. A “moça” queria convencê-la a ficar ali com ela, mas Maria disse que queria ficar era com sua mãe. A “moça” ainda teria insistido dizendo para ela que ali ela nunca morreria, porque ali ela estava na Encantoria. Mesmo com os esforços da “moça” por convencer Maria a ficar, esta estava decidida a voltar para sua família. Antes de partir, a “moça” fez Maria prometer que tudo ela poderia contar sobre o que vira, mas três coisas eram proibidas, as quais Valdeci disse que Maria nunca contou para ninguém. O segredo ficou restrito a ela e aos encantados (VENÂNCIO, 2013).

Como o episódio da pequena Maria acontecera antes da experiência de Valdeci dita acima, ela lembra — entre risos — que, embora tenha achado a história de sua coleguinha fantástica, ela — ainda sob a influência católica — brincava com Maria dizendo

que esta tinha “ido era no inferno”. Maria, porém, sempre dava a mesma resposta para as brincadeiras de Valdeci: “Não, eu estava era na encanteria”. Atualmente, lembrando o momento e com o conhecimento que tem do mundo espiritual umbandista, Valdeci tem certeza que fora uma Mãe d’água que levava Maria e que, no seu caso, quem apareceu para ela fora a encantada Mariana.

Assim como alguns animais são considerados sensíveis à presença de espíritos, as crianças o são no imaginário popular e de algumas religiões. Além disso, tal qual acontece com os espíritos infantis, a pureza e inocência são sempre lembradas como características importantes para explicar por que as crianças podem ter mais contato com seres do outro plano do que os adultos. Porém, estes não ficam excluídos na sua totalidade. Com menos frequência do que no caso de crianças, muitas pessoas adultas têm o “dom da mediunidade de visão”. Esse dom lhes permitiria ver os espíritos mortos e encantados que transitam entre os seres vivos. Tal habilidade não pode ser aprendida; só pode ser desenvolvida, pois a pessoa nasce com ela e precisa aprimorá-la. Muitos dirigentes de terreiro chegam a afirmar que o espírito, antes de nascer neste mundo, escolhe qual tipo de mediunidade terá aqui na Terra: de visão, de audição ou de incorporação. A diferença maior entre ser criança e ser adulto com os mesmos dons nas histórias é o fato de poder discernir quem é deste mundo e quem não é.

Vale ressaltar que, quando Valdeci foi levada pela primeira vez, em Araguatins, a um salão em busca de tratamento, a encantada Mariana, “montada” no dirigente José Odenir, confessou não ser a primeira vez que se encontrava com ela; também contou que, por muito amá-la e não querer ver Valdeci sofrer, tentou levá-la deste mundo para a Encantoria quando ela ainda era criança. Valdeci disse que nesse momento sentiu um frio percorrer seu corpo e recordou a experiência vivida por ela na beira do rio dos Porcos. A “Moça” bonita era, então, Mariana. A princesa foi direta ao afirmar que Valdeci era sua filha, por isso iria ajudá-la. Contou que sabia dos sofrimentos pelos quais ela estava passando e pelos quais passaria. Revelou que Valdeci teria muitos problemas na vida, mas que os resolveria com “dignidade, força e coragem”, pois agora ela — Mariana — estava ali para ajudá-la em seu desenvolvimento e no que fosse preciso para torná-la uma grande médium a fim de curar e ajudar muitas pessoas.

Em muitas histórias, como aquelas sobre crianças à beira d'água, é possível notar que a definição de encantar, de início e especialmente no que se refere a infantes, aproxima-se daquela definida pelos dicionários: maravilhar(-se), seduzir, enlevar, agradar muito a, extasiar-se, arrebat(-se), hipnotizar. Tais definições parecem expressar o olhar e as sensações que Valdeci conta ter experimentado na infância. Segundo ela, a sensação de êxtase foi tamanha frente à beleza da “Moça” que emergia do rio, que ela experimentou certa paralisia. A partir desse momento, passaria a agir de acordo com a intenção de sua encantadora. Foi assim que se pôde explicar o fato de ela ter caminhado para o meio do rio, hipnotizada pelo chamado da “Moça”.

Tudo isso lembra as histórias deixadas pelos navegantes europeus sobre os perigos que os mares escondiam. Dentre monstros e serpentes, estavam sereias que atraíam os navegantes com seu canto para um encontro somente de ida. Esses seres antropozoomórficos e/ou encantados vão fazer parte do imaginário de culturas variadas. Lendas celtas e nórdicas contam sobre seres que eram metade morsa ou foca e metade mulher (*selkies*). Egípcios, gregos, romanos e povos ameríndios gravaram, em estátuas, esses seres que muitas vezes foram tidos como deuses. No mundo africano e entre os indígenas na Amazônia, os encantados — cada um com sua peculiaridade — tiveram suas histórias espalhadas, ainda que tenha ocorrido variações locais. O mesmo aconteceu na grande Eurásia⁴⁴, onde as narrativas sobre as mouras encantadas se disseminaram (SLATER, 2001).

Com a colonização da América, além de bens materiais, foram trazidos bens imateriais. Foi assim que lendas, narrativas mágicas, imaginários, religiões e religiosidades de versões europeias, especialmente portuguesas, vieram para cá, onde encontram outras semelhantes que permitiram releituras e traduções em função do contexto local. Se muitos seres mitológicos europeus eram vistos de forma assustadora e até como devoradores — vide o caso das sereias —, pouco restou desse imaginário na Amazônia no que se refere aos seres das águas. Não me esqueço aqui das figuras dos botos machos e botos fêmeas (mais conhecidas como botas), mães e negos d'água tão presentes no imaginário ribeirinho da região amazônica. Mas estes, assim como Mariana e outros encantados, embora

⁴⁴ Ver GOODY, 2008.

aparentemente atraíam crianças e adultos que acabam por se perderem nas águas, só estariam querendo ser desencantados ou libertar os futuros adultos dos sofrimentos que viriam a ter. Foi essa última explicação que a “Moça” que Valdeci disse ter visto da beira do rio quando criança lhe dera quando a dirigente ainda estava se desenvolvendo. Segundo a encantada, ela queria livrar a criança das dificuldades que teria na vida futura. As narrativas que contam os feitos e as interações dos botos e seus semelhantes com os vivos serão retomadas no último capítulo.

Assim, vê-se que há certo distanciamento daquela figura maligna e por vezes até demoníaca das sereias do imaginário antigo e medieval europeu. É certo que são seres fisicamente distintos, apesar de belos, ainda que interessem aqui as semelhanças de habitat (água) e de suas formas de atração, sedução e encantamento.

Como prometido desde o desenvolvimento de Valdeci, princesa Mariana nunca mais se separou dela. A encantada passou a governar a cabeça da dirigente, fazendo-se presente em seu corpo semanalmente nos dias de trabalho. Ela vem para ajudar não somente os consulentes, mas a dirigente também. Como Valdeci não fica consciente durante a possessão, Mariana costuma deixar recados com as médiuns ou a cambona para ser repassados a ela depois. Os recados tratam de remédios que a dirigente deve usar para alguma enfermidade, de permissão ou não para se fazer alguma viagem, de detalhes sobre qual roupa, cores e decoração deverão ser usadas nas festas de Rei Sebastião, de reclamações de trabalhos ou má conduta da dirigente ou dos médiuns, de alerta quanto a alguma demanda que a casa ou alguém esteja sofrendo e de como solucionar tal problema, caso a encantada não avise logo que ela mesma se encarregará da solução.

De acordo com Valdeci, foi a encantada que decidiu o momento em que ela deveria ter seu salão, ainda na cidade de Araguatins. Mariana teria ordenado que o salão tivesse quatro metros de largura por seis metros de comprimento e que um quarto pequeno fosse reservado na área construída. A dirigente conta que ninguém sabia para o que era; mas tempos depois descobririam que o local teria sido escolhido para abrigar a loja de onde viria o sustento dela. Naquele momento, Valdeci e sua família não tinham condição financeira de arcar com a obra; mas, por “providência de Mariana”, segundo disse Osmar, esposo da dirigente, um homem que lhe devia dinheiro havia uns quinze anos o procurou

perguntando se ele não queria receber o dinheiro em alvenaria (tijolo). Após trinta dias do início das obras, a tenda estava pronta. Com o término, Mariana retornara em Valdeci para receber seu mais novo salão.

O nome do salão, de acordo com a dirigente, fora escolhido por Valdeci e Mariana. Esta teria dito que o terreiro se chamaria *tenda*, porque em muitas das histórias do povo de Deus na Bíblia o povo construía tendas para Lhe adorar. A parte *espírita*, segundo ela, faz menção ao fato de acreditarem e trabalharem com os espíritos. *Umbandista* é para lembrar que “a primeira religião no mundo foi a Umbanda”. Valdeci narra que na criação do mundo e de Adão e Eva, segundo a Bíblia⁴⁵, Deus teria dito: “Desça a luz da Umbanda na terra para defender o homem de toda inveja, perseguição, vaidade, egoísmo, presunção e maldade”. A escolha do nome da santa foi a única parte que Mariana teria deixado para a dirigente. *Santa Joana d’Arc* seria homenagem ao pai de Valdeci, por perceber nela as características guerreiras da santa.

Ainda sobre a organização da nova tenda, estrutural e ritual, a dirigente Valdeci afirma que não usa tambores durante a gira porque “mãe Mariana”, assim como os encantados da Mina de Cura, não o aprovam. Ela, por sua vez, não reclama da ausência do instrumento alegando não saber trabalhar com eles. É sob orientação dessas mesmas entidades que ela justifica ter saído do salão de Mestre Odenir, seu primeiro pai de santo. De acordo com a dirigente, Odenir passou a trabalhar com a linha de exus enquanto ela ainda “baiava” na casa dele. Ela recorda que tinha “medo e achava feio as incorporações com exus por conta de os médiuns ficarem todos retorcidos e grunhindo como animais”. Valdeci acredita que sua aversão a essa linha pode ter influenciado a encantada Mariana a não aceitar exus e pombagiras em sua corrente e a ordenar que ela abandonasse a casa e montasse seu salão. Assim, por mais normativo e hierárquico que o universo umbandista pareça ser, ele está estruturado para aceitar determinadas escolhas pessoais, interpretações diferenciadas de regras e negociações. É essa relação permanente entre biografia e contexto, entre dirigentes e encantados que proporciona a multiplicação e diversificação dos saberes e das práticas.

⁴⁵ Embora faça referência à Bíblia, a dirigente não apresenta os locais específicos de tais passagens.

Valdeci contou que, por volta de 1975, já com seu salão construído, Mariana “arriou” nela e pediu emprestado a Osmar a quantia de “sete mil bandeiras⁴⁶” para construir uma loja para “sua filha Valdeci”, pois — diz esta —, “ela [Mariana] disse que ia me dar uma forma de sustento para ajudar nas despesas de casa”. Mariana pediu a Osmar que fosse a Belém (PA) comprar os materiais para ser vendidos na loja. Ele anotou tudo e partiu para a capital paraense, onde comprou o que fora encomendado por Mariana⁴⁷. Tal qual Valdeci, ele contou que, passado um mês do dia em que as compras haviam sido feitas, Mariana voltou e falou para ele ir ao caixa da Cabana Rompe Mato e retirar o dinheiro do empréstimo, comprovando assim sua promessa de pagamento da dívida. O sucesso financeiro da loja era — e o é — explicado pelas bênçãos vindas de Deus e das entidades, assim como da inteligência e do suor da dirigente nas tarefas referentes à loja.

Já com seu salão em atividade, seja em Araguatins ou Araguaína, Valdeci recordou que, com outras entidades, Mariana algumas vezes ainda a protegeu quando da visita de alguém com segundas intenções ou quando a Valdeci chegou a visitar outros salões. A encantada “baixava” nela e fazia questão de desmascarar os propósitos alheios, também de lhes dar um sermão sobre o quão horrível era o que vinham fazendo.

Foi após ouvir tantas histórias que tomei consciência da importância que Mariana tinha nas decisões do salão. Assim, em 2012, pedi permissão dela pela primeira vez para fotografar uma festa de Cosme e Damião. Montada em Valdeci, ela foi direta em sua negativa. Mas me disse que a festa do pai dela, em janeiro de 2013, eu poderia fotografar e filmar. É assim, que com sua autorização, venho fotografando e filmando as festas de dom Sebastião desde então.

Além de recados deixados como forma de interagir com Valdeci, e das conversas com aqueles mais próximos a ela diretamente, outros modos que a encantada encontrou de se comunicar com a dirigente foram os sonhos e a sua presença invisível, apenas sentida por aqueles de mediunidade apurada. É comum ouvir Valdeci dizer que pode sentir a presença dela em determinados momentos, seja quando conversamos muito e cantamos pontos sobre ela, seja quando a dirigente não está se sentindo bem, ou mesmo ao

⁴⁶ Termo utilizado pela entidade para se referir a dinheiro, independentemente da moeda vigente no período.

⁴⁷ Valdeci conta que a maioria das coisas foi comprada na Milagrosa, loja e fábrica. A loja existe até hoje, e nela a dirigente ainda faz compras.

acaso. Sentir sua presença sem que seja chamada ou sem que a dirigente esteja visivelmente com problemas é preocupante para ela, pois se acredita que, quando a encantada chega dessa forma, é porque de alguma demanda ela veio protegê-la. Assim, as atenções são redobradas para o cuidado de si e da casa; cuidados esses que na maioria das vezes se resumem a ir até ao altar e rezar um terço.

Também Nazareno contou com a ajuda da princesa encantada durante seu desenvolvimento espiritual. Ele diz que Tereza Légua, Firmino Légua, o próprio Légua BojiBuá Ferreira da Trindade, Rei Sebastião, Rei Jorge e Mariana teriam sido as entidades encantadas que compuseram seu quadro de “professores espirituais”. Seu primeiro contato com Mariana foi, igualmente, na infância. Ao visitar o salão da falecida Olindina, ele falou pela primeira vez com a encantada. Nazareno contou que ela se aproximou dele, “montada” em Raimunda, uma médium da casa, e foi enfática ao dizer:

Meu filho suspende tua corrente que tu é criança, tu só tem doze anos. Tu não pode trabalhar agora e se tu for desenvolvido agora eles vão te estragar, teu destino é outro. Pode deixar que com o tempo, nós vamos voltar, aí sim você vai fazer a sua missão. Aí você procura alguém que suspenda a sua corrente (...) toda vez que você entrar no terreiro você acenda uma vela pra mim, pode deixar que ninguém mexe contigo (entrevista Nazareno, 2017).

Foi seguindo as ordens de Mariana que Nazareno procurou um rezador e lhe pediu que suspendesse sua corrente, ou seja, aliviasse a presença e as intervenções das entidades por alguns anos. Um maço de velas e algumas rezas bastariam para que o trabalho fosse executado e cessasse o desejo, que o acompanhava havia muito tempo, de visitar os salões. Das entidades que o ajudaram, o dirigente se lembra com mais carinho da encantada Mariana. Como disse, ela é “como uma mãe mesmo, é como se fosse uma mãe que me pariu [...] É minha mãe protetora, é quem me protege, quem me defende de tudo”. O carinho que mostrou ter por Mariana foi intensificado em razão de ela ter sido a entidade que o ajudara a superar o trauma e o medo com os exus.

Em uma experiência vivida entre o sonho e a realidade, Nazareno contou que a encantada segurou na mão dele e o levou para conhecer a sétima linha da Umbanda, em que os exus estão presentes. Disse ele: “foi ela que fez eu atravessar o fogo do inferno. Foi ela que fez eu atravessar o príncipe Belzebu. [...] E ela fez ele atravessar na minha esquerda pra

me livrar da esquerda. Foi ela que fez a tarefa maior. Aí desde desse dia os exus nunca mais me perturbou”.

A relação que Nazareno estabelece dessa encantada com a linha de exu é peculiar, uma vez que os encantados da família de Rei Sebastião são vinculados à linha das águas. Não que em sua casa Mariana pertença a linha de exu; mas foi a primeira vez que, em minhas pesquisas, ouvi falar de entidades que não são dessa linha apresentarem esse universo para um médium. É comum ouvir histórias em que Zé Pilintra, Maria Molambo, Maria Padilha, dentre outros, são as entidades que introduzem o médium na chamada linha de esquerda. Nazareno encontra explicação para o ocorrido no fato de ter tido formação católica e problemas na infância com uma pombagira que “tomava” sua tia. Assim, seu trauma e pavor ante essas entidades tinham vínculos não só com a demonização que o catolicismo ensinava, mas também com as experiências familiares negativas. O dirigente acredita que seus guias sabiam que somente uma entidade de luz que ele tivesse há muitos anos se com a qual tivesse tido boas experiências poderia lhe mostrar que a linha de exu não era composta por demônios e pelo Diabo, como ele cria. Foi assim que Mariana teria tido sua breve passagem pela linha mais controversa da Umbanda a fim de ajudar no desenvolvimento do dirigente.

Embora o carinho e a gratidão tenham sido expressados por Nazareno em relação à encantada turca, não é esta que se apresenta em sua cabeça a cada novo dia de trabalho. De fato, é Rei Sebastião que abre a mesa em todo o ritual, mas quem chefia a casa e tem mais poder ali é outra família: a de Légua BogiBuá Ferreira da Trindade. É com Lourenço e Tereza Légua, ambos filhos do velho Légua, que Nazareno tem convivência diária maior. Isso ocorre porque Lourenço é seu guia-chefe de cabeça, porque a presença deles é mais frequente nos dias de sessão e porque dirigente os tem como seus maiores confidentes e aconselhores. É preciso pontuar: ainda que tenha momentos em que ordens e decisões são negociadas, a relação entre encantados e dirigentes não é uma relação sem hierarquia. Os encantados, vez ou outra, relembram seus “cavalos” que eles não “se governam”, que quem é dono da cabeça deles é determinado encantado e que não é porque o dirigente é velho que não vai apanhar caso não siga o que é mandado.

A hierarquia que existe entre encantados e médiuns não é exclusiva entre eles. É encontrada entre encantados e demais entidades. De início, acreditei que essa ordem e estrutura ocorriam só em função da posição de chefia de Mariana e Rei Sebastião na casa de Valdeci ou então de Lourenço e Tereza Léguas no salão de Nazareno. É comum ouvir histórias em que outras entidades da casa queiram fazer dada coisa e que o encantado chefe da casa proíba ou a castigue depois. Foi o que aconteceu com Mariazinha, uma entidade criança de Valdeci. Sempre que incorporava na dirigente, Mariazinha a deixava molhada e suja de barro porque gostava muito de brincar com esses elementos. Contam que, quando Mariana baixava no salão, após a passagem de Mariazinha, ela encontrava seu aparelho todo sujo. Assim, ela acabou por deixar a entidade infantil “presa na Bahia por seis meses” para que não mais fizesse o que vinha fazendo. Isso significa que ficou esse período sem poder baixar no salão. Dona Valdeci conta, com voz apenada, que todo dia de trabalho ela ouvia um choro fino de Mariazinha por estar de castigo.

É comum ser vistos em terreiros casos como o narrado acima, em que há conflitos de interesses entre entidades, mas em que aquela que chefia sempre tem a palavra final. É certo que isso ocorre com mais frequência em salões mais recentes, onde as normas locais ainda não estão consolidadas, ou salões que recebem muitos médiuns visitantes. Em ambos os casos, quando alguma entidade se apresenta e começa a querer caprichos não permitidos na casa — bebida, cigarro e falar obscenidades, por exemplo —, sempre surge a necessidade de mostrar as regras do salão, seja no momento do ocorrido ou depois.

Ainda que Mariana e Lourenço Léguas sejam chefes das duas casas aqui estudadas — e isso já lhes garante um lugar de prestígio no panteão —, o que percebi durante a pesquisa foi que os encantados em geral adotam ou são colocados em um lugar de superioridade espiritual em que pouquíssimas entidades-espíritos estão. Salvo raras exceções — Zé Pilintra, Jurema e algum outro caboclo ou preto-velho mais antigo e clássico no mundo umbandista —, as demais entidades parecem estar em posição de importância diferente da posição dos encantados. São sempre elas os protagonistas das histórias sobre feitos mágicos e milagrosos. As conversas mais aleatórias possíveis tidas com dirigentes na varanda de suas casas acabavam, por fim, girando em torno da personalidade de algum encantado ou sobre a relação próxima tida com eles. No caso de

Valdeci, ela sempre foi enfática: “eles são vivos como nós, vivem como a gente aqui”. Ela detalha que os encantados têm suas casas, sentam-se para conversar como nós, diz que muitos têm família e afazeres cotidianos do mundo deles.

A interação dos encantados com seus aparelhos e com aquelas pessoas que os procuram se aproxima da concepção⁴⁸ de constante relação entre vivos e mortos dos povos Iorubá, Fon, Bantu, assim como de outras nações africanas. Arthur Ramos (2001) já destacava que “os negros bantos têm realmente um verdadeiro culto dos antepassados e dos espíritos” (p. 92). Os espíritos participam ativamente do cotidiano das pessoas conversando com elas, dando conselhos, resolvendo dificuldades, exatamente como acontecia e acontece em Angola com os espíritos familiares. Tal concepção não vê na morte o fim da convivência com seus amigos e familiares que partiram. Entes queridos são recebidos em transe por especialistas, são lembrados, homenageados, consultados, alimentados etc. Enfim, somente sua matéria, corpo que não está presente, mas seu espírito continua a conviver com os que ficaram.

Quando eu disse que a interação encontrada dos encantados se aproxima daquela africana, é porque, embora sejam invisíveis, cabe lembrar que os encantados são compreendidos como vivos na Umbanda do norte tocantinense. Mesmo com essa diferença, os encantados se manifestam não somente do ponto de vista da incorporação durante grande parte da vida dos dirigentes. Valdeci e Nazareno não concebem narrar suas trajetórias de vida sem incluírem nelas a presença de determinados encantados, assim como de familiares e amigos. Isso sugere a importância que estes tiveram e têm na vida daqueles, seja no âmbito privado, coletivo ou social.

2.4 – Encantoria

Se a dirigente Valdeci e Nazareno não concebem a possibilidade de narrar suas vidas e realizar um trabalho sem a presença dos encantados, do mesmo modo não há plano espiritual em que não existam, para eles, o Céu, a Aruanda e a Encantoria.

⁴⁸ Ver também HENRY, 2000.

Encantoria, encantaria ou encantos são nomes encontrados no norte do Tocantins, Maranhão e Pará como designativos da morada dos encantados. Segundo Mundicarmo Ferreti (2008), no Maranhão há muitas localidades conhecidas como encantarias: “a ilha de São Luís, o porto do Itaqui, as praias de Olho d’Água, Ponta d’Areia, São José de Ribamar”, o Boqueirão, a pedra de Itacolomi, a praia dos Lençóis, dentre outros lugares litorâneos e de água salgada. Rios, lagos, cachoeiras, poços e nascentes, também, são tidos como lugares de encantamento, assim como as matas de Codó. Em conversa com Pai Gilvan, questionei-lhe sobre essa pluralidade de lugares onde moravam os encantados. Ele recorreu à Bíblia para responder que Jesus já tinha dito que “na casa de meu Pai há muitas moradas” e que Ele se referia à quantidade de lugares que Deus teria criado para abrigar todos seus filhos. Ainda no campo das explicações, ele compara o reino de Deus com um país que tem muitas cidades; assim, o Céu, Aruanda e as encantarias seriam essas localidades em que habitam seres distintos.

Pouco se fala sobre a Encantoria. Isso porque “os locais de encantaria são descritos pelos médiuns como lugares de muita energia, de muito poder, de uma força inexplicável ou como lugares de muito mistério, de muita ‘mironga’, de muito segredo” (FERRETTI, M., 2008, p. 4). Antropóloga, M. Ferretti se refere a médiuns do Maranhão; mas a mesma explicação foi encontrada por mim nos terreiros visitados no norte do Tocantins. O mais próximo que ouvi de detalhes sobre como é a Encantoria foi a história da pequena Maria, amiga de Valdeci na infância, que narrou as riquezas que vira lá. Contudo, sua história de um breve encantamento é mais marcada pelos três segredos que ela deveria guardar por toda a vida do que pelo o que relatou ter visto.

Veza ou outra, muitos dirigentes procuram ir a esses locais encantados, compreendidos como de muita força, para restabelecer as forças, prestar homenagens e pagar ou fazer pedidos através de oferendas. Em Araguaína, mesmo não havendo nas imediações os lugares que os encantados cantam em seus pontos como sendo suas moradas, os dirigentes acabam indo até os rios, as nascentes, as cachoeiras e as matas mais próximos para realizar suas obrigações. Na cidade, o rio Lontra e o Jacuba são os destinos principais; mais afastados estão as cachoeiras e os rios Araguaia e Tocantins. Todo local de encantoria deve ser preservado como o mais natural possível. Não se deve permitir construções no

local sem autorização prévia das entidades que ali vivem, sob risco de prejuízos e até mortes, como ocorreu no porto do Itaqui e na base de lançamento de foguete de Alcântara. Sérgio Ferretti (2014) conta que,

Durante a construção do porto do Itaqui em São Luís, aconteceram diversos acidentes graves e alguns escafandristas morreram. Pais-de-santo, liderados pelos falecidos Jorge de Itacy e Sebastião do Coroadó, divulgaram a notícia que o porto era o local da encantaria da princesa Ina, ou Iná, filha do rei Dom Sebastião e que a princesa estava revoltada, pois seu palácio, no fundo do mar, fora perturbado pelas obras e por isso escafandristas estavam morrendo. Para acalmar a ira da princesa, aqueles religiosos prometeram oferecer sacrifícios e organizar uma grande festa, reunindo representantes de diversos terreiros na praia Boqueirão, próximo ao local. Foi o que ocorreu em 1970, com ampla divulgação pela mídia e apoio de autoridades municipais, como tivemos oportunidade de assistir na época. Depois disso não ocorreram mais acidentes na construção do porto. Alguns pais-de-santo, entretanto, dizem que, de tempos em tempos, as oferendas precisam ser renovadas para evitar futuros problemas no porto (FERRETTI, S., 2014, p. 117).

Algo semelhante ao que ocorreu no porto de Itaqui está acontecendo na barragem do Estreito, na fronteira do Maranhão com o Tocantins. Muitos ribeirinhos afirmam que não deveria ter sido construída naquela localidade porque lá é morada da Cobra Buiuna. Bernardino Leia, pescador antigo da região, afirma que a encantada, com a construção da barragem, “ficou presa do lado de lá”. Recentemente, a estrutura apresentou rachaduras em sua fundação, e os moradores locais não tardaram a explicar o ocorrido. Segundo eles, o fato de ter impedido o fluxo da Buiuna pelo rio Tocantins fez com que a ira dela se voltasse contra a construção.

Há predominância da Encantoria nas águas, seja a salgada ou a doce, mesmo existindo um encante nas matas, onde vive a família de Légua BojiBuá. Na região amazônica, a Encantoria é concebida como região subterrânea ou subaquática onde seres humanos se encantaram (MAUÉS, 2005; MAUÉS; VILLACORTA, 2001). Mães d’água, botos, cobras, negos d’água etc. seriam os habitantes principais dessas localidades. Contudo, o que percebo nos diálogos com Nazareno e Valdeci e em suas narrativas é que todos esses locais de Encantoria até aqui mencionados são mais um local de encantamento e passagem, uma espécie de portal a outro plano, e menos a morada fixa dos encantados. São locais sagrados porque medeiam geograficamente os dois mundos; mas não são aquela Encantoria que se assemelha ao Céu e a Aruanda.

Nesses lugares situados no mundo geográfico e físico, certas pessoas passaram do plano material para o espiritual por motivos diversos. Seu local de encantamento é, por vezes, cantado nos pontos e enfatizado nas narrativas mitológicas. Ainda é possível, segundo muitas histórias, encontrar com o encantado em certas datas ou seguindo certos rituais no seu lugar de encantamento. É o caso de Rei Sebastião na Praia dos Lençóis ou do encantado do poção do Jacundá.

Até então, tratei de lugares materiais geograficamente situados, lugares possíveis de ser encontrados nos mapas. Mas, dada a forte espiritualidade que se lhes atribui, por ser portais de entrada e saída dos encantados para os dois mundos (Aiê e Orum), são tidos como sagrados. Esse mundo em que habitamos — o Aiê — é compreendido pelos dirigentes como unidade dividida em duas partes: o mundo material e o imaterial, o visível e o invisível. Já o mundo espiritual (Orum) está dividido em quatro espacialidades: Céu, Aruanda, Encantoria e Inferno.

Apesar da descrição do mundo cristão, o Inferno e o Céu são trazidos pelos dirigentes para dentro da concepção de matriz africana. É certo que entre esses dois espaços existem outros lugares que cada dirigente compreenderá de uma forma. Nazareno, numa vertente mais kardecista, prega que

[...] quando acontece o desencarne do ser humano, ele é acolhido no Nosso Lar, um espaço entre o Céu e a Terra [...] para que haja o desligamento da Terra [...] esse espaço há uma doutrinação para a evolução do espírito, na qual ele pode seguir para frente ou ele pode passar pelo processo de reencarnação para completar sua missão na Terra (Nazareno, 2018).

O “seguir para frente” não é compreendido como ir para o céu; é compreendido como não precisar se reencarnar de novo. Desse modo, o espírito ficaria no Nosso Lar, auxiliando quem ali chega. Dona Valdeci, por sua vez, explica que “os sofredores” — os que não compreenderam que desencarnaram ou que muitos erros cometeram e não pagaram ainda em vida — são levados pelos mentores espirituais ao Colégio do Espaço São Vicente de Paula. Esse lugar seria um campo de doutrinação para esses espíritos sofredores, “para as almas muito doentinhas”. O maior número de pessoas, segundo a dirigente, “fica junto com a gente aqui, [elas] ficam aqui mesmo. Uns vão pra uma igreja, e, ou, [hesitação] e

ficam aqui junto até encontrar o lugar certo [...] eles ficam aqui junto, vendo a gente e sem poder falar com a gente, eles falam e a gente não ouve” (Valdeci, 2018). O “lugar certo”, apesar de não ser definido, não pode ser compreendido como o Céu, ou “o paraíso”; isso porque, como diz a dirigente, quando a pessoa passa dessa vida para outra, reza-se a fim de que siga para “o paraíso de descanso, mas a gente não sabe”. Se não se sabe ao certo aonde vão todas as almas, se para o Nosso Lar, se estão entre a gente, ou se foram para o Colégio, de uma coisa se tem certeza: elas não habitam o Céu, espaço espiritual supremo.

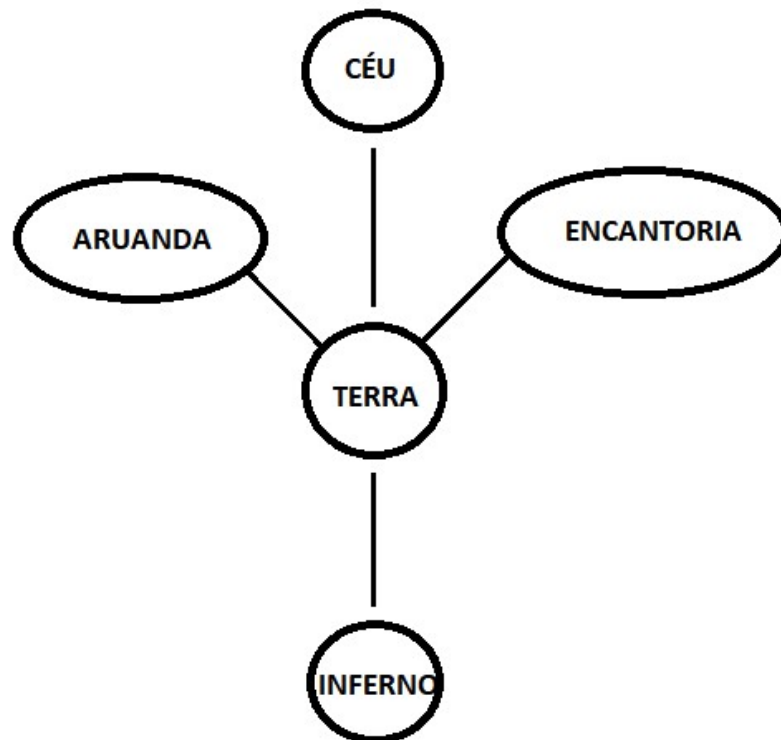
O céu, assim, não é compreendido como morada para seres humanos; antes, é aquele lugar onde Deus, Jesus Cristo, Maria, os santos e anjos habitam; é o lugar superior por excelência. Entidades e divindades africanas e indígenas não fazem parte dos habitantes celestiais. O inferno — do qual pouco se ouve falar nos terreiros — é o espaço de morada do Diabo, de seus demônios e de pessoas que foram ruins nesta vida. Ali, viverão em sofrimento eterno como castigo por desobedecer a Deus. Caso se arrependam, serão resgatadas e levadas para Nosso Lar ou para os campos de doutrinação.

De acordo com o cristianismo, o Céu e o Inferno marcam os extremos de mundos positivos e negativos, do bem e do mal. Esse marcador será levado para a Umbanda; onde esses espaços não reinarão absolutos. Aruanda e a Encantaria, provenientes de uma concepção de mundo africana, ajudarão a compor a geografia do mundo espiritual. Aruanda, embora seja uma referência inicial a Luanda em Angola — lugar de onde partiram milhares de negros escravizados para o Brasil —, é conhecida na Umbanda como lugar mítico de morada dos orixás e de espíritos como pretos-velhos, caboclos, crianças e demais entidades. Sua importância como lugar onde habitam divindades e entidades é cantada em pontos diversos e no Hino da Umbanda:

Refletiu a luz divina, com todo seu esplendor;
 Vem do reino de Oxalá, onde há paz e amor;
 Luz que refletiu na terra, Luz que refletiu no mar;
 Luz que veio de Aruanda, para o mundo iluminar;
 A Umbanda é paz e amor; é um mundo cheio de luz;
 É força que nos dá vida; E a grandeza nos conduz;
 Avante filhos de fé; com a nossa lei não há;
 Levamos ao mundo inteiro, a bandeira de Oxalá.

Se Deus é o soberano no Céu, então Aruanda é o reino de Oxalá. Reino de onde orixás e entidades saem para atender ao chamado de quem os procura e aonde retornam após cumprir a missão. Na Umbanda, não se recebem orixás por acreditar que são semelhantes aos santos católicos em grau de evolução; caso alguém os incorporasse, dada a fragilidade da matéria, esse alguém morreria. Almejando ser como os orixás, que não precisam vir trabalhar, os espíritos que ali habitam trabalham incessantemente. Assim, é comum ouvir dirigentes e, vez ou outra, algum médium dizerem que dada entidade “quase não vem mais no salão porque já é quase orixá”.

Embora Aruanda seja o espaço sagrado primordial para a Umbanda no centro e no sul do Brasil, no norte e nordeste outro lugar ajuda a compor a geografia do mundo espiritual: a Encantoria. Em Araguaína, a Encantoria — ou Encantaria — é compreendida de forma diferente do modo como é entendida no Maranhão. Lá, é compreendida como pertencente ao mundo espiritual, mas com geografia comum ao mundo material. Nas duas casas estudadas, esses pontos geográficos são vistos como acesso ou saída do mundo da Encantoria; mas não como ela em si. A Encantoria se assemelha ao lugar que Aruanda ocupa no campo mítico umbandista, ou seja, um lugar físico indefinido no mundo espiritual. Se o Céu está em cima e o Inferno é representado em lugar oposto, Aruanda e a Encantoria estariam localizadas mais próximas do primeiro do que do segundo. Mas, na relação com a Terra, com o mundo material, ambas estariam mais perto e com maior contato do que os habitantes do Céu e Inferno.

FIGURA IX – Relação dos espaços espirituais com o mundo material

Assim, santos, demônios, Deus e o Diabo se relacionam e entram em contato em certa medida com pessoas do mundo material, e vice-versa. Sonhos, visões, orações, milagres e rezas são formas empregadas para a comunicação dos habitantes da Terra com aqueles do Céu ou do Inferno. Entidades encantadas ou não, também, utilizarão os mesmos canais de comunicação, mas ampliarão esses contatos à medida que se materializam, seja nos médiuns ou em animais. Dialogar diretamente, abraçar, beber e comer juntos, mostrar e receber afeto do sagrado, tudo é privilégio que essa materialização proporciona. A sociabilidade entre espíritos e vivos, entre encantados e vivos, eleva-se, assim, a outro patamar. Seja por razões de necessidade de evolução ou por necessidade de contato com outros vivos, encantados e espíritos saem de seus lugares divinos e se apresentam ao mundo material para interagir com quem nele está. É desse modo, e numa perspectiva de continuidade e interação de dois mundos, que pude, por exemplo, ver, ouvir e

cumprimentar, a cada dois em anos, Rei Sebastião, o monarca português desaparecido em batalha contra os mouros, do qual trato no próximo capítulo.

CAPÍTULO III

Uma família real em Araguaína – Rei Sebastião na Umbanda nortetocantinense

Dom Sebastião, rei de Portugal desaparecido no ano de 1578, em batalha contra os mouros, compõe um rol de monarcas históricos que ultrapassou os limites da historiografia. Assim como Carlos Magno, dom Luís⁴⁹ — rei de França — e dom João, ele passa a fazer parte do calendário católico, especialmente daquele popular, da literatura de cordel, dos contos populares e do panteão de religiões de matriz africana, tais como Tambor de Mina, Terecô e Umbanda, esta na região norte do Tocantins. Santo, patrono, herói e encantado são formas de tratamento usadas em referência a Rei Sebastião nas manifestações religiosas e laicas.

Ainda que se trate de figura histórica com dados e fatos disponíveis sobre sua vida, a vida terrena de Rei Sebastião, ao adentrar o universo mítico afro-brasileiro, ganha uma releitura. Idade, família e desaparecimento, dentre outros temas, foram detalhados em enredos de tom mais real maravilhoso⁵⁰, mais encantado. Com base em minha participação nas festas na Tenda Espírita Umbandista Santa Joana d’Arc, em Araguaína, e nas narrativas da dirigente Valdeci Pereira Reis — que o recebe em sua “coroa” desde 1974 —, apresento a história do encantado Rei Sebastião e de sua família.

3.1 – Rei Sebastião, O recebido

Em todo dia 20 de janeiro, é tradição da tenda Santa Joana d’Arc saudar são Sebastião: santo católico sincretizado com Oxóssi e, por consequência, com caboclos. Seja com reza do terço acompanhada de ladainhas ou com “trabalhos de gira”, a noite desse dia nunca passa despercebida; mas a cada dois anos a comemoração ganha ares de sofisticação.

⁴⁹ O rei da França, dom Luís, traz “características de três monarcas quais sejam: Dom Luís IX — o santo — Dom Luís XIII — o delfim no período da ocupação do Maranhão — e seu filho Dom Luís XIV — o Rei Sol” (LUCA, 2010, p. 24). O mesmo acontece com dom João, pois o encantado homônimo traz consigo características de dom João I, II, III, IV, V e VI de Portugal. Outros pesquisadores acreditam que o encantado faria referência, ainda, a João Fernandes de Oliveira, senhor de escravos de Minas Gerais (LEACOCK, 1972).

⁵⁰ CARPENTIER, 1985.

Além de saudar o santo, outro personagem histórico e mítico é reverenciado no dia: o rei português dom Sebastião, guia-chefe da casa. Essa entidade real⁵¹ encantada se manifestou, pela primeira⁵² vez, em seu salão de Araguaína no dia 27 de setembro 1982. Depois, passou a só se manifestar nesse mesmo terreiro de dois em dois anos. A festa, que precede sua vinda na noite do dia 20 de janeiro, começa em meados de novembro, quando todas as bandeirolas que adornam o teto do salão são retiradas para dar lugar às novas, feitas pelas⁵³ médiuns, por parentes e por amigos da casa.

As bandeirolas se assemelham àquelas de festa junina, com cores diversas. Cada cor, segundo a dirigente da tenda, representa um orixá: branco, Oxalá; verde, Oxóssi; vermelho, Ogum e Obá; azul-claro, Iemanjá; amarelo, Iansã; cor-de-rosa, Ibejis; azul-escuro, Oxum. Durante o período de confecção das bandeirolas, que sempre varia em função da quantidade de pessoas que ajudam, o telhado é arrumado, assim como são concertadas as vigas, instaladas lâmpadas novas e feitos os demais reparos que se fizerem necessários. Janelas, paredes, porta e fachada, também, ganham pintura nova, reforma e até são substituídas. Tudo é feito com antecedência, calma e esmero. Com a mesma antecipação, ocorrem a compra e o abate de animais⁵⁴ a ser servidos no almoço para a comunidade no dia 20 de janeiro.

⁵¹ Aqui, real faz referência ao fato de esta entidade pertencer à realeza portuguesa.

⁵² Valdeci havia “recebido” Rei Sebastião em Araguatins em 1974.

⁵³ Refiro a médiuns no feminino por serem elas a maioria nesse salão e aquelas que estão presentes em todas as atividades do terreiro.

⁵⁴ Dezenas de galinhas, dois porcos e uma vaca ou um boi.

FIGURA X – Retirada e colocação das bandeirolas

Tenda Santa Joana d’Arc – Arquivo pessoal da autora

No Dia de Reis, 6 de janeiro, ocorre um mutirão com todos médiuns e todas as médiuns da casa para lavar o salão. Semanalmente, a tenda é lavada; mas dessa vez a limpeza se assemelha a uma faxina completa. Santos, pedras, estátuas e quadros, cortinas, toalhas, enfeites e copos de água, móveis: tudo é retirado de seu lugar para ser lavado. Em meio às conversas, é comum alguém começar a cantarolar um ponto incentivando os demais a acompanhar. Ainda que, no plano individual, todos executem sua tarefa com devoção e seriedade, no plano comunitário o clima é sempre leve e descontraído.

Mesmo começando os preparativos da festa com antecedência, é a partir do dia 11 de janeiro que todas as atividades se intensificam. Na noite do dia 11 tem início a novena para são Sebastião. Todos os dias, durante a reza do terço⁵⁵, são estouradas três

⁵⁵ Antes de cada dezena do terço, contempla-se os 5 Mistérios da Alegria – “gozosos”.

caixas de foguetes, uma no início da reza, outra quando termina o terço e começam a cantar os três benditos da noite, a terceira no fim de tudo, quando uma salva de palmas é oferecida ao santo mártir. Se não fosse o salão estar decorado com estátuas de pretos-velhos e caboclos e outros símbolos⁵⁶ alusivos às entidades umbandistas, qualquer pessoa poderia dizer que ali se tratava de um ambiente “puramente” católico.

Os dias que se seguiram ao dia 11 foram semelhantes. Dentre as poucas variações, destaco o oferecimento de um chá preparado pela dirigente Valdeci aos seus médiuns. Em geral, é oferecido no quarto, sétimo e nono dia da novena. O chá é feito de ervas, cujos nomes não me foram revelados pela dirigente. Ela apenas disse que o chá é “contra bruxaria e para limpar a garganta”. Se no primeiro ano que acompanhei a festa, 2013, em apenas um dia pude experimentar do chá, em 2015 e 2017 experimentei todos os dias. O gosto é amargo, mas a bebida é cheirosa. Todos bebem entre risos, provocados pela careta que fazem por conta do gosto.

Os trabalhos nessa tenda ocorrem às quartas-feiras. Assim, em todas as quartas que antecederam 20 de janeiro (16/1/2013; 14/1/2015; 18/1/2017), ocorreu gira, mesmo com a reclamação de muitos médiuns. A justificativa foi sempre a mesma: a encantada Mariana, filha de Rei Sebastião, precisava dar as últimas ordens sobre como a festa deveria acontecer. Detalhes mais elaborados, como cores a ser usadas nas fardas, ornamentação e alimentação, são dados pela encantada meses antes da festa. Na quarta-feira pré-festejo, as orientações são de cunho pessoal para cada médium sobre as obrigações a cumprir, sobre como se comportar etc.

Cabe reiterar que é comum a encantada fazer parte das decisões não somente da vida da dirigente, como também da organização de seus rituais. Foi com a consciência da importância de Mariana no salão que em 2012 solicitei a permissão para fotografar uma festa de Cosme e Damião. Ela foi direta em sua negativa. Porém me disse que a festa do pai dela, em janeiro de 2013, eu poderia fotografar e filmar. É assim que, com sua autorização, venho fotografando e filmando as festas de dom Sebastião e são Sebastião; mas só. Muito do cuidado com as filmagens e fotografias encontra respaldo no temor de que as imagens sejam utilizadas por terceiros com finalidades mágicas negativas, ou seja, feitiçaria.

⁵⁶ Cajado, espada, cachimbos, pedras e conchas do mar.

Em geral, faltando quatro dias para a festa, amigos, médiuns de outras localidades e parentes começam a chegar à casa da dirigente Valdeci para o festejo do Rei; também para auxiliar nos preparativos. Dentre os hóspedes, destaco a presença de três pessoas: a dirigente Doguinha, de Marabá (PA) — desenvolvida por Valdeci e responsável pela confecção do barco de dom Sebastião a ser colocado no “lago” que fica de frente para a tenda; e Iracema e Manoel, casal que vem de Belém (PA). Amigos da família da dirigente há décadas, os dois são responsáveis por coroar Rei Sebastião, momento ápice da festa. Com uma dezena de outras pessoas, eles criam e recriam a festa a cada dois anos.

Nas últimas duas festas, a dirigente me encarregou de, com sua irmã mais nova, cuidar da decoração do salão. Além de assumir a tarefa, em 2015, dispus-me a fazer um folheto contendo rezas e ladainhas como lembrança da festa. Curiosamente, ao entregar o folheto para a maioria das pessoas no dia 20, muitas recusaram recebê-lo alegando não saberem ler. Percebi que, diferentemente do que acontece em cidades mais populosas, frequentadores de centros de Umbanda em cidades menores ainda são, a maioria, gente de origem rural, pobre e analfabeta.

O chá de ervas é uma variação do que acontece na reza do terço nas noites que antecedem a festa; e não a única. No dia 18, o trabalho com gira é reaberto. Na ocasião, acontece a “lavagem de cabeça e amassi⁵⁷” dos médiuns e da dirigente.

⁵⁷ Amassi é um banho de ervas — água com ervas maceradas destinada à purificação dos membros do terreiro. A palavra é usada para designar o primeiro banho ritual de uma pessoa no terreiro e o seu grau inicial de filiação a uma tenda ou de preparação na religião. A “lavagem de cabeça” seriam outros banhos rituais que os médiuns teriam no decorrer da vida.

FIGURA XI – Lavagem de cabeça e amassi

Tenda Santa Joana d'Arc – Arquivo pessoal da autora

No primeiro ano, fiquei sentada, apenas observando os médiuns se ajoelharem aos pés da dirigente “atuada⁵⁸” com Mariana para receber a lavagem deles. Nas festas que se seguiram, Mariana me chamou até ela e me pediu que ajoelhasse para lavar minha cabeça. O líquido que escorria pela minha cabeça era um preparado de ervas, flores e rosas que exalava um perfume doce. A dirigente do terreiro depois contaria que a lavagem de cabeça é realizada para tirar as impurezas e fortificar o ele dá (orixá de cabeça) dos médiuns, ajudando no crescimento espiritual deles. As fotografias mostram que, também, a dirigente tem a sua cabeça lavada nesse momento.

Outra diferença que pude perceber no ano de 2015 e 2017 em comparação a 2013 foi a ausência de reuniões, após a reza do terço, da dirigente com seus médiuns para ensaiar a sincronia das palmas para a festa. Acredito que em 2013 a razão do ensaio fora a dificuldade que alguns médiuns mais jovens tinham em bater palmas no mesmo ritmo dos demais e coordenar dança, canto e palmas. Também creio que outro fator tenha motivado os “ensaios”: era a primeira vez que alguém externo à família de santo filmava e fotografava o ritual. Se minha interpretação estiver correta, acredito que os ensaios não

⁵⁸ Sinônimo de incorporada.

ocorreram em 2015 e 2017; em parte porque já não havia mais a presença de médiuns recém-iniciados, em parte porque eu, com cadernos, câmeras e gravadores, já incomodava pouco o ambiente.

Na virada de 19 para 20 de janeiro, exatamente à meia-noite, uma caixa de foguetes foi estourada, marcando o início da festa. Duas caixas ficariam para as 6h e o meio-dia, quando aconteceria a última reza do terço da novena. No dia 20, ao chegar ao terreiro, percebi que, no “lago de Iemanjá”, o barco de isopor feito por Doguinha e uma estátua maior da orixá foram colocados próximos às pequenas Iemanjás que ali estavam.

FIGURA XII – Lago de Iemanjá 2013 e 2017



Tenda Santa Joana d’Arc – Arquivo pessoal da autora

Mesas e cadeiras foram espalhadas no quintal para acomodar quem chegava para o almoço. Se em 2013 a reza do terço oferecida a são Sebastião teve início após o meio-dia, em 2015 e 2017 ela começou às 11h. O fator central para a mudança foi a idade dos médiuns da casa, já avançada, o que os impedia de almoçar tarde; também porque muitos visitantes tinham de rezar, almoçar e voltar para seus trabalhos. Findo o terço, foram entoados cânticos de origem católica saudando e contando a vida de são Sebastião. Enquanto o canto se desenrolava, devotos formaram uma fila para entrar, um a um, na sala do altar, onde se ajoelhavam ante a mesa sobre a qual havia uma estátua de são Sebastião. Os pés do santo eram tocados e beijados. Após um murmúrio breve entre os fiéis, dinheiro era colocado sob a toalha do altar.

FIGURA XIII – Devoção a são Sebastião

Tenda Santa Joana d'Arc – Arquivo pessoal da autora

Em 2015, depois que todos no salão saudaram o santo, decidi participar do ritual, reproduzindo o que tinha visto outros fazendo. Quando entrei na sala do altar, cânticos ainda eram entoados. Assim que me ajoelhei ante o altar, uma energia começou a me comprimir, inundando-me de emoções. O desejo era de chorar; mas não o choro da tristeza. Era como se aquela energia que tomara conta do meu corpo quisesse sair pela lágrima. Engoli o choro e a energia. Levantei-me; e saí da sala do altar. Minha cabeça, ainda com formação protestante, buscava explicação para o que tinha acontecido enquanto meu corpo tentava se controlar. Uma explicação — a antropológica — só veio meses depois, quando, retomando a leitura sobre bruxaria, oráculo e magia entre os Azande, de Evans-Pritchard, lembrei-me da narrativa dele sobre sua perseguição à luz brilhante (bruxaria) numa madrugada escura e dos acontecimentos fatídicos da manhã seguinte. Essa experiência foi compreendida pela antropologia como o abarcamento do pesquisador pela cultura local; e me pareceu que era dessa forma que minha experiência na sala do altar podia ser compreendida.

Contudo, diferentemente de Evans-Pritchard, percebi que meu envolvimento com a Umbanda tomava caminhos mais estreitos. Do ponto de vista nativo, outra compreensão me foi dada ao terminar os cânticos. Após a dirigente Valdeci convidar a todos para almoçar no pátio de sua casa, fui ter com ela e comentei que a energia dentro do altar estava muito forte. Com um sorriso de orgulho, ela me disse: aquilo ali “não é brincadeira, não! Toda a energia dele [do rei] está concentrada no altar”. Isso significava, segundo ela, que o “Rei Sebastião já chegou!”.

Diferentemente de 2013, quando tive de esperar autorização para fotografar e filmar a festa, em 2015 e 2017 percebi que todos esperavam que eu chegasse com as máquinas fotográficas. E assim foi. Na minha primeira festa, o fato de todos saberem que eu a fotografaria fez com que, de início, os médiuns ficassem mais nervosos e tímidos. Somente com o desenrolar do festejo houve mais desenvoltura e intimidade com as câmeras pelos integrantes da tenda. Nos dois festejos posteriores, todos já se mostravam à vontade com o fato de ser fotografados e filmados desde o início dos trabalhos.

Se, durante toda a novena, são Sebastião é a figura principal, quando chega a noite do dia 20 de janeiro, ele dá lugar a Rei Sebastião; ou seja, ao cair da noite, o ambiente marcado pelo catolicismo enfático das rezas e dos cânticos do salão dá lugar a um ar mais afro-religioso. Apesar de não haver tambores na casa, uma velha radiola toca um vinil com pontos de caboclos e preto-velhos. Lâmpadas fluorescentes compridas de luz branca dão lugar àquelas pequenas de coloração variada oferecendo ao ambiente uma tonalidade mais intimista e sombreada. O salão é iluminado, ainda, por dezenas de velas acesas nos pontos firmados das entidades. O chão estava repleto de folhas de mangueira sobre as quais dançariam médiuns e entidades. A dirigente explicou que as folhas são responsáveis por ajudar a purificar as energias durante o ritual noturno, visto que a quantidade de pessoas que visitam o salão nesta noite é imensa; e cada uma traz uma energia diferente. Apesar de Rei Sebastião ser um encantado ligado às águas, acredito que as folhas, mais uma vez, façam menção a são Sebastião, ou melhor, a seu orixá sincretizado: Oxóssi, rei das matas.

No dia 20 de janeiro, dos dois anos, quando cheguei ao terreiro, quase às 19h, pude acompanhar a ansiedade dos médiuns ao se vestirem. A dirigente, Valdeci, mesmo recebendo dom Sebastião havia mais de 40 anos, com festejos semelhantes, também não

escondia o nervosismo. Em 2017, perguntei se ela estava feliz com a festa. Com um sorriso acanhado, respondeu que estava tudo lindo, mas que ela estava nervosa. “Nervosa com o quê?” — perguntei. Ela respondeu dizendo que era muita responsabilidade “receber o velho” e não queria “fazer feio”. Apesar do nervosismo, visível aos olhos de quem a conhece bem, Valdeci deu as últimas ordens antes de se vestir para o grande momento. Aproximava-se das 20h quando ela saiu de seu quarto, vestida com o requinte que a ocasião pede e todas as suas guias no pescoço. Em 2013, vestia blusa branca e saia amarela; em 2015, vestiu-se toda de branco; em 2017, repetiu a roupa usada em 2013.

Com dedicação semelhante à vestimenta, os médiuns estavam todos com cores iguais entre si. Em 2013, usavam blusa branca, a parte de baixo (saia ou calça) azul, e “espada” verde. Em 2015, todos trajavam branco, tendo a “espada” verde como contraste. Em 2017, continuam as blusas brancas, mas o verde agora era a cor da parte de baixo da farda; a faixa era azul. Se nas duas primeiras festas tive dificuldade de reunir todos para uma fotografar antes de iniciar o ritual, em 2017 a dirigente fez questão de que todos se reunissem antes de sair da casa dela rumo ao salão para ser fotografados como registro da ocasião.

FIGURA XIV – Corpo mediúnico 2013, 2015 e 2017



Tenda Santa Joana d'Arc – Arquivo pessoal da autora

Em fila indiana e tendo a dirigente à frente, todos saíram da casa e entraram no salão. Atrás dela, a fila segue ordem cronológica decrescente: da médium mais velha na casa para os mais jovens. Quando entraram no salão, palmas interromperam o silêncio. Após a dirigente Valdeci se posicionar ante ao altar e os médiuns se dividirem à sua direita e esquerda, ela agradeceu a presença de todos ali. O hino da Umbanda e o da tenda foram cantados, com entusiasmo, antes de a dirigente entrar para a sala do altar e fechar as cortinas atrás de si. Rezas foram proferidas e pontos com saudações aos orixás foram entoados. Foi ouvida a alteração na voz de Valdeci. Era sinal de que já estava “atuada”.

Como de costume, quem abriu os trabalhos foi José de Ribamar, que deu lugar na “coroa” da dirigente para Príncipe Zezinho, filho do Rei Sebastião. Ele, através de seu ponto cantado, anuncia que as águas do mar estão se movimentando, ou seja, Rei Sebastião está chegando. As camponas centralizaram a poltrona onde a dirigente se sentará com o rei, enquanto o príncipe saúda o altar e continua sua cantoria.

Após a breve passagem do príncipe, paira um silêncio no salão. Todos observam, com atenção, a dirigente sentada. Um tremor leve na mão direita e a respiração ofegante dão indícios de que Rei Sebastião “arriou” em Valdeci. A confirmação vem pela voz rouca e cansada: “Louvado seja nosso senhor Jesus Cristo”. O público responde automaticamente: “Para sempre seja louvado”. Nesse momento, fogos de artifícios são estourados, confirmando a chegada do Desejado.

O casal amigo da família Iracema e Manoel, vestido impecavelmente de branco, foi até o rei e o auxiliou, colocando a coroa, limpando o suor da testa da dirigente Valdeci e arrumando a faixa em seu corpo. O rei, então, pôs-se a cantar seus pontos que indicavam quem ele era e de onde vinha:

Tanta gente Maranhão não viu quando eu passei (2x)
 Sou Rei Sebastião que de Lisboa cheguei
 Sou rei, sou rei, sou rei Sebastião
 Quem desencantar Lençóis
 Põe abaixo o Maranhão.

E

Naquela estrada de areia
 Aonde a lua clariou
 Todos os caboclos pararam para ver a procissão
 De São Sebastião
 Okê, okê caboclo
 Pai de caboclo é São Sebastião.

E

Sou Rei Sebastião da coroa imperial
 Ei, Xapanã, eu sou Rei Sebastião
 Eu sou guerreiro da coroa imperial
 Sou Rei Sebastião, sou guerreiro militar
 Ei, Xapanã, eu sou Rei Sebastião
 Eu sou guerreiro imperial.

E

Ô salve São Jorge guerreiro
Salve o Rei Sebastião
Ô salve as forças da Jurema
Que nos deu a proteção
Aê Juremê, aê juremá
Sua flecha caiu serena Jurema
Aqui neste congá.

Foi repetindo numerosas vezes essas três últimas doutrinas que Rei Sebastião atendeu a todos os presentes que queriam receber um passe dele. Primeiramente, foram os médiuns; depois, os sócios-assistentes da casa; por fim, os demais visitantes. Fui até o local onde ele, incorporado na dirigente, encontrava-se sentado e me ajoelhei aos seus pés. Segurando minha mão, ele me cumprimentou com os três abraços e desejou sucesso no trabalho, paz, saúde e outros votos positivos para minha vida. Ao terminar o passe, peguei um punhado de pétalas de rosas que estavam em uma bandeja segurada pela cambona de pé ao lado dele e joguei dentro de sua coroa, repetindo o gesto que todos faziam.

FIGURA XV – Flores para o rei



Tenda Santa Joana d'Arc – Arquivo pessoal da autora

Ao finalizar os cumprimentos, o Rei Sebastião solicitou que o levassem até o “Lago de Iemanjá”. Sua coroa foi trocada por outra. Com muita dificuldade, o casal Iracema e Manoel levantou a dirigente Valdeci incorporada da poltrona onde estava sentada. Ainda sustentando o corpo dela, ajudaram na caminhada de dentro do salão até o lago. Esse momento é sempre marcado por curiosidade, atenção e apreensão de todos ante a dificuldade do encantado em caminhar até o lago. Essa dificuldade é superada em parte por amigos mais próximos ao rei, que sustentam o “aparelho” pelos braços. Sustentá-lo parece exigir muita força dos ajudantes; a impressão de quem assiste é que a dirigente incorporada estaria muito pesada. Durante a saída do salão, os médiuns continuaram a cantar, dessa vez dando início à passagem de suas entidades. Uma vez no “lago”, Rei Sebastião, em Valdeci, ajoelhou-se, não sem dificuldade, e começou suas preces benzendo o local.

FIGURA XVI – Rei Sebastião no Lago



Tenda Santa Joana d’Arc – Arquivo pessoal da autora

Nas últimas décadas, Iracema e Manoel auxiliaram o rei no trajeto entre o interior do salão e o “lago”. Mas em 2017, por razões de saúde, a amiga da família não conseguiu mais ajudar. Como se pode notar na fotografia da direita, quem está acompanhando o rei é a cambona da casa — Vita —, ao lado de Manoel. Apesar da impossibilidade de realizar essa tarefa, a coroação e os cuidados relativos ao rei ainda ficaram por conta do casal. Outro acontecimento que marcou a festa de 2017, se comparada com festas anteriores, foi a ausência de Osmar, esposo de Valdeci. Era costume do rei, sempre após a visita ao “lago”, adentrar a casa dela para abençoá-lo. Fazia anos que ele se encontrava debilitado e, em julho de 2016, veio a falecer. Assim, em 2017, após as bênçãos à beira do “lago”, Rei Sebastião retornou ao salão para proferir seu discurso antes de partir.

Com efeito, todos os anos Rei Sebastião pede a palavra e faz um discurso antes de ir embora. Ele fala da justiça que Xangô realiza no mundo, em especial para países que vivem em guerra. Pede ajuda e atenção em relação aos pobres, idosos, drogados, desempregados e doentes, bem como às crianças sem lar e mulheres que apanham do marido. Diz que nestes tempos difíceis é “preciso ter confiança e fé em Deus para vencer”; que é preciso “aprender a respeitar todas as crenças e religiões”, pois foi isso que Deus ensinou. Em 2013, ele pedira bênçãos a “esta mulher que está na frente desse governo” (Dilma Rousseff) e que Deus a iluminasse em suas escolhas e decisões. Em 2015 e 2017, o rei não enfatizou o cenário político de forma mais específica, mas disse que aqueles anos não seriam fáceis. Enfim, pediu a todos que ajudassem seu “aparelho” — Valdeci —, pois ela precisa de apoio. Agradeceu a presença de todos, em particular de quem vinha de outras cidades, e enfatizou tanto a beleza da festa quanto a organização e o esmero de todos para fazê-la acontecer. Após cantar algumas vezes o ponto a seguir, o rei, abandonando o corpo de Valdeci, fez que ela pendesse seu tronco sobre as pernas, indicando seu estado de “pureza”:

Adeus terreiro, adeus povo meu
Adeus terreiro, adeus povo meu
Adeus minha irmandade
Amanhã cedo vou viajar.

De fato, o rei se despediu dos presentes e deixou o “aparelho” livre para receber outras entidades; ele sugeriu no ponto e em algumas falas que iria embora, mas partiria para a Encantoria só de manhã; ou seja, ele permaneceria no salão a noite toda na condição de “invisível”.

Em média, uma hora e meia é o tempo corrido desde o início do ritual até a partida do rei. As próximas três horas e meia seguem com dezenas de entidades “baixando” na dirigente Valdeci, assim como nos médiuns presentes. Muitas que chegam, sobretudo na dirigente, pedem um “Salve ao Rei Sebastião”. As entidades que ali se apresentam naquela noite, mesmo na ordem em que aparecem, não diferem das que encontrei nos trabalhos da casa às quartas-feiras. Se em um dia de gira normal todos os guias descem com a responsabilidade de trabalhar e ajudar os consulentes, no dia 20 de janeiro, encantados e demais entidades aproveitam a festa para bailar.

Mesmo com o cansaço aparente no rosto e no corpo dos médiuns, ouço e vejo a emoção de ter conversado com o rei e o abraçado no fim da noite. O mesmo não pode ser dito da dirigente Valdeci. É certo que ela fica contente de tudo ter corrido bem; mas, dias após a festa de 2015, ao perguntá-la sobre a “vinda do rei” — pois ela não “vê o mundo” quando está incorporada —, pôs-se a chorar falando dele. Contou que era “apaixonada por esse pai”, mas que ficava triste após sua passagem, pois sabia que todos tiveram a oportunidade de abraçá-lo; menos ela. A relação da dirigente com o Rei Sebastião é exemplar do modo como as religiões de matriz africana têm concebido a pessoa do soberano português. Diferentemente do sebastianismo lusitano, que ainda espera o retorno de seu rei — desaparecido em batalha — para salvar Portugal do jugo espanhol, o Tambor de Mina e a Umbanda não necessitam aguardá-lo mais. Sua vinda não é mais profética, sem data prevista; antes, é datada com precisão para que não encontre seus filhos e súditos despreparados. Assim, o rei encantado deixa sua alcunha de “O Desejado” — o que está por vir — para se tornar o “recebido”, o “chegado” — o que já está em território amazônico.

3.2 – Rei Sebastião, O Desejado

Rei Sebastião nasceu com a missão de salvar seu reino, visto que Portugal estava sem um herdeiro direto do trono. Isso ocorreu porque, após 18 dias de seu nascimento, o rei dom João — seu pai — morreu, deixando a dinastia de Avis com sua promessa no ventre de Joana da Áustria. Em 20 de janeiro de 1554, nascia em Lisboa aquele que seria chamado de “O Desejado”, ou seja, Rei Sebastião. Essa data — dia do mártir são Sebastião — contribuiria para a escolha de seu nome. Em 1573, o próprio Rei Sebastião pediria ao papa Gregório XIII a flecha do santo mártir que estava banhada com seu sangue para colocá-la no santuário construído em homenagem a são Sebastião (PEREIRA, 2012).

Do nascimento ao desaparecimento, a vida de Rei Sebastião foi marcada pela devoção ao santo católico homônimo e por crenças de cunho messiânico. Rosuel Lima Pereira (2012), em seu estudo sobre o sebastianismo, analisou a pessoa do rei no aspecto histórico, mítico e simbólico. Segundo ele, o primeiro momento da vida dele, quando é tido como o “rei desejado”, faria parte do sujeito histórico dom Sebastião. Isso porque Portugal, antes mesmo da morte de dom João, já sofria com a ameaça de perder a soberania para a dinastia de Castela (Espanha). É sob esse temor que se sustentava a crença no “rei desejado”, que salvaria Portugal do jugo espanhol.

Do curto reinado de dom Sebastião — findo em 1578, na batalha de Alcácer-Quibir —, dois projetos defendidos por ele se destacaram: querer preservar, fortalecer e defender os territórios conquistados e desejar conquistar e expandir a fé numa outra cruzada contra os mouros. É certo que esses dois interesses acabavam por se fundir no desenrolar das ações; mas Sebastião, por mais que conhecesse o cristianismo e tivesse fervor religioso — resultado de sua educação jesuítica —, não tinha experiência militar nem política para conduzir o exército português em batalhas. Com efeito, foi munido do sonho de expansão do território português e da fé cristã que ele rumou, em 1578, para a

cidade de Alcácer-Quibir, norte do atual Marrocos, na África. No embate conhecido como Batalha dos Três Reis⁵⁹, Sebastião desapareceu, no dia 4 de agosto.

Convém atentar a esse fato histórico do desaparecimento do corpo de um rei em batalha, pois desse episódio em diante os movimentos messiânicos, em Portugal e no Brasil, ganharam mais uma vertente: o sebastianismo. Segundo Pereira (2012), o sebastianismo surge como manifestação sociorreligiosa de sentimento coletivo, por vezes patriótico e rebelde, pela recusa de se submeter ao jugo da Espanha. A ausência do corpo do rei após a batalha — prova material de sua morte — fez com que aparecessem explicações míticas sobre seu desaparecimento. Nesse sentido, foi na esperança messiânica do retorno do rei — que os salvaria do poder espanhol e restabeleceria a honra e soberania portuguesa — que os portugueses se apegaram. O historiador lusitano Oliveira Martins (1845–94) seria mais enfático ao analisar o sebastianismo: “era pois uma explosão simples da desesperança, uma manifestação do gênio natural íntimo da raça, e uma abdicação da história. Portugal renegava, por um mito, a realidade” (MARTINS, 1988 *apud* PEREIRA, 2012, p. 17).

A devoção a São Sebastião, assim como o sebastianismo, chega ao Brasil através de um cristianismo guerreiro marcado por batalhas das Cruzadas. Difundido, em grande medida, por padres jesuítas, o sebastianismo passa por uma atualização em solo americano: não mais um messianismo hebreu acompanhado da perspectiva cristã; as perspectivas indígenas e africanas se somam a essa nova configuração sebastianista. A crença messiânica no retorno do rei Sebastião encontra, nas colônias portuguesas, em especial o Brasil, um terreno propício para expandir, por conta das grandes descobertas. Navegadores ibéricos consideravam ter chegado ao Novo Mundo, lugar de esperança material e espiritual. Para muitos desses aventureiros, o mito do retorno ao Jardim do Éden parecia se concretizar.

Os processos históricos mostram que os mitos vão sendo atualizados e ressignificados. Além da interpretação de que os mitos buscam atribuir sentidos à existência da humanidade diretamente relacionada com o sagrado e os entes sobrenaturais

⁵⁹ A Batalha dos Três Reis ficou assim conhecida entre os marroquinos porque nela participaram o rei Dom Sebastião e o sultão Abu Abdallah Mohammed II Saadi como seu aliado contra o sultão Abd Al-Malik, tio deste último.

(ELIADE, 1994), há aquela que os vê como discursos fundadores elaborados para fins políticos e se faz presente, também, no imaginário português. No caso aqui estudado, o recurso à mitologia procura criar uma representação imaginária de uma unidade construindo um herói mítico, atualizando a história e o futuro de um povo. O imaginário do rei Sebastião como salvador e como esperança do reino português aconteceu no seu nascimento como “O Desejado” e na sua “morte” ou no seu desaparecimento, quando passa a ser conhecido, também, como “O Encoberto”.

François Laplatine e Liana Trindade (2003, p. 79) dizem que

o imaginário possui um compromisso com o real e não com a realidade. A realidade consiste nas coisas da natureza, e em si mesmo o real é interpretação, é a representação que os homens atribuem às coisas e à natureza. Seria, portanto, a participação ou a intenção com as quais os homens de maneira subjetiva ou objetiva se relacionam com a realidade, atribuindo-lhes significados.

Desse modo, a crença no Éden e na vinda do Messias das crenças judaico-cristãs acaba por influenciar o imaginário português sobre dom Sebastião e o mundo então “descoberto”.

Uma figura importante para difundir crenças sebastianistas no Brasil foi padre Antônio Vieira (1608–97), por dar outras formas e novas expressões⁶⁰ ao movimento. Foi um dos maiores defensores⁶¹ do sebastianismo, apesar de seus escritos proféticos não estarem isolados. Todos foram produzidos em sintonia com outros textos teológicos e políticos que visavam legitimar as dinastias portuguesas e consolidar a independência do reino. Se rei Sebastião lutou contra os mouros pela fé cristã e expansão portuguesa, os sebastianistas lutavam contra a dominação espanhola. Assim, o sebastianismo se mostra para Vieira como um ato tanto ideológico quanto de fé.

Foi com o imaginário e a memória da luta entre cristãos e mouros no período das Cruzadas que os portugueses chegaram ao Novo Mundo. Marlyse Meyer (1995) mostra

⁶⁰ Exemplo disso é a crença de Antônio Vieira no Quinto Império. Os quatro primeiros impérios teriam sido: o assírio, o persa, o grego e o romano; o quinto deles seria o português.

⁶¹ Outros nomes importantes foram Bandarra (1500–56) e João de Castro (1550?–1628?). O primeiro escreveu as *Trovas* antes mesmo de dom Sebastião nascer; mas seus escritos foram considerados messiânicos sobre a vinda e futuro do rei e de Portugal. João de Castro foi o responsável por editar e imprimir as *Trovas* de Bandarra, além de escrever dezenas de discursos e tratados sobre o retorno do rei desaparecido.

que “a sobrevivência em terras tão afastadas no tempo e no espaço” (p. 12) do modelo cristão *versus* infiéis foi replicado com a chamada conquista da América. O imaginário de luta, violência, fé, salvação e glória portuguesa permeará as ações e pregações dos “conquistadores”.

Desde o nascimento de dom Sebastião, por conta da data em que nasceu (20 de janeiro), ele fora associado a são Sebastião: legionário e mártir católico no século III. Ao santo foram atribuídas as honras de ser padroeiro dos arqueiros, soldados e infantarias, de combater pestes e desastres. Tendo o santo mártir como patrono, dom Sebastião se torna devoto assíduo no período em que Lisboa enfrentava a Grande Peste em 1569; e é também com a devoção no mesmo santo que ele partiria, em 1578, para guerrear com os mouros nas terras do inimigo. Com seu desaparecimento na batalha, “sacrificando-se” pela fé católica, as comparações com o santo mártir acabaram por ser inevitáveis em seu reino.

Talvez isso explique a recorrência das associações entre o santo e o rei não só nas narrativas portuguesas orais e escritas (PEREIRA, 2012), como também em minha pesquisa de campo. De início, tomei essas associações como confusão de meus interlocutores, por conta do caráter oral e ágrafo do sebastianismo no Brasil, assim como das religiões afro-brasileiras; também porque o tipo de pensamento com que trabalho — o acadêmico — ordena e classifica o mundo conforme parâmetros distintos.

Contudo, a relação que se estabelece entre o santo e o rei pelo povo de terreiro, seja pela data de nascimento, seja pelo caráter religioso e de mártir, parece permitir o uso simultâneo de seus nomes em uma mesma narrativas em provocar equívocos em sua interpretação. Se o movimento sebastianista surge em Portugal na convergência da cultura erudita (dos jesuítas) com a cultura popular de tradição oral, no Brasil a oralidade terá maior destaque na propagação das crenças messiânicas entre indígenas e negros. Acredito que outro fator importante para a associação entre dom Sebastião e são Sebastião, também para a adesão e propagação do sebastianismo no Brasil, será o caráter messiânico de muitos povos indígenas. Ronaldo Vainfas (1995) mostra, através de narrativas de europeus que no Brasil estiveram durante o século XV, que tupis e guaranis buscavam a Terra sem Mal: lugar e tempo de redenção dos homens, juventude eterna, e sem trabalho, mas com fartura alimentícia. Essa crença messiânica se assemelha àquela bíblica da Terra Prometida, da

Terra que emana leite e mel. Esse “Éden” indígena deveria ser buscado através dos movimentos migratórios dos grupos.

Se, a princípio, o litoral parecia ser tal lugar, com a chegada dos europeus — e com eles a violência e a doença —, houve inversão no sentido das migrações: do litoral para o “sertão”. Com essa mudança, o conteúdo das mensagens proferidas pelos pajés/profetas adquiriu teor anticristão e antiescravista. Vainfas (1995, p. 50) é enfático ao dizer que

O impacto da colonização acabaria, na realidade, por reforçar a busca da Terra sem Mal. [...] Alterava-se a rota, mantinha-se o mito. O paraíso tupi se deslocaria lentamente do mar para o interior, pois era no litoral, sem dúvida, que se achavam os males e campeava a morte.

Antes de se pensar que os tupis-guaranis se apropriaram do cristianismo colonialista, o autor, à luz de etnólogos, diz ser “impossível negar as ‘origens indígenas’ da busca da Terra sem Mal” (VAINFAS, 1995, p. 45). Contudo, com a mesma ênfase, diz que “diversos movimentos absorveram elementos ocidentais em sua mensagem e estrutura”, seja para afirmar as práticas culturais europeias ou para negá-las.

Carlos Henrique A. Cruz (2014, p. 82) faz referência a Laura de Mello e Souza para resumir esse processo de apropriação cultural: “A América se impregnou do maravilhoso europeu, ao mesmo tempo em que o fortaleceu fornecendo novos deslumbres”. Vislumbre este que ao “fundir e reelaborar aspectos importantes das três matrizes ‘originais’ de nossa formação cultural” (HERMANN, 2008, p. 40) fez da crença sebastianista no Brasil algo “genuinamente brasileiro”.

Porém, não foi somente o maravilhoso europeu que se fortaleceu com esses contatos; também as religiões ameríndias se fortaleceram ao se apropriarem do imaginário cristão (das noções de alma, pecado, perdão, castigo póstumo etc.) em suas crenças e práticas. Ainda que houvesse vigilância e (o)pressão dos europeus, os mediadores indígenas, fosse denominados pajés ou feiticeiros, eram responsáveis pela reorganização, modificação e releituras dos mitos e ritos do cristianismo no desenvolvimento de suas práticas (CRUZ, 2014, p. 79).

Cruz (2014) afirma que, no século XVIII, no Grão-Pará, a Pajelança teria atraído pessoas de todo tipo e toda classe, inclusive governantes. Os “pajés coloniais passaram a ser procurados por um público diverso, executavam variadas funções e atendiam necessidades tradicionalmente não vinculadas ao seu ofício, como o contato com santos e personalidades do imaginário cristão” (CRUZ, 2014, p. 71). Justamente aqui acredito ter o sebastianismo encontrado morada no seio dos mitos e ritos indígenas. A figura messiânica e encoberta do rei Sebastião dialogava com a concepção de mundo (messiânica e de seres invisíveis) dos povos nativos que se encontravam sob o jugo dos portugueses.

Se os mitos e ritos ameríndios — que chamarei aqui de Pajelança — tomaram proporções novas com a colonização ocidental cristã, o mesmo pode ser dito das religiões e religiosidades africanas, que com os escravizados vieram. Acredito que foi nesse contexto histórico colonial que Rei Sebastião adentrou o panteão de algumas das principais religiões afro-indígenas do Brasil, seja a Pajelança (Cura), o Tambor de Mina, o Terecô ou, depois, a Umbanda.

Convém frisar que o fato de encontrar morada no seio de outras culturas não significa que a crença sebastianista tenha se mantido intacta. Pode-se perceber mudança — só para iniciar a argumentação — no aspecto físico do rei Sebastião. As poucas pinturas que o retratam mostram sua jovialidade e certa altivez, confirmando a afirmativa de Peter Burke (2004, p. 31): o “retrato pintado é um gênero artístico, que como outros gêneros, é composto de acordo com um sistema de convenções que muda lentamente com o tempo”. Ainda que o quadro tenha sido feito quando o monarca estava com 16 anos de idade, as normas desse gênero (retratos da realeza) não permitiriam que o rei fosse representado com feição de imaturidade ou com traços de insegurança e subordinação. O retrato na Figura XVII faz referência a uma pintura clássica de seu avô Carlos V que também foi pintada junto a um cachorro. Pouco parece ter mudado na representação do poder nas imagens de uma geração e outra.

FIGURA XVII – Retrato do rei dom Sebastião

Acervo: Museu Nacional de Arte Antiga

Convém reiterar Burke (2004, p. 31): “as posturas e gestos dos modelos e os acessórios e objetos representados à sua volta seguem um padrão e estão frequentemente carregados de sentido simbólico”. Com efeito, a imagem mostra o rei usando uma armadura que procura indicar seu poder militar e caráter guerreiro. A presença de um cão de grande porte nos retratos masculinos era associada à masculinidade aristocrática. Contudo, acredito que o que poderia ser visto como afronta a outros monarcas é, do mesmo modo, suavizado pela presença do animal na pintura, assim como no quadro do imperador Carlos V & I. A amizade e a fidelidade atribuídas ao cachorro ao seu lado mostrariam a disposição do rei a fazer alianças confiáveis.

Se nas pinturas pouco se tinha do cotidiano da realeza, visto que esse gênero tem como propósito apresentar o melhor e de forma especial seus modelos (BURKE, 2004), o que os retratos mostram são as “*performances* especiais” dos retratados. Com

efeito, foi com uma *performance* de soberania, sabedoria, altivez de um monarca guerreiro e com uma personalidade amigável, contudo aparentando velhice, que encontrei⁶² Rei Sebastião pela primeira vez, em 20 de janeiro de 2013.

3.3 – Rei Sebastião, O encantado

Diferentemente da versão mítica sebastianista sobre o desaparecimento do rei Sebastião nas dunas arábicas, a versão amazônica, ou afro-indígena, prega seu desaparecimento e, logo, encantamento nos mares. Tania Lima dos Santos (1999), Mundicarmo Ferretti (2000), Taissa Tavernad de Luca (2010), Rosuel Lima Pereira (2012) e outros pesquisadores têm escrito a história do rei Sebastião e de sua relação com as religiões de matriz africana, em especial o Tambor de Mina. De acordo com uma entrevistada de Mundicarmo Ferretti — Neném, dançante da Casa de Nagô —, “quem trouxe os caboclos para a Mina foi o Rei Sebastião (Xapanã) [...] [ele] é da linha de caboclo e os terreiros não poderiam recebê-lo e deixar os caboclos fora” (FERRETTI, M., 2000, p. 85). Se Rei Sebastião levou os caboclos ao panteão da Mina, foram os mesmos caboclos que parecem tê-lo trazido para a Umbanda, religião a que já pertenciam. A relação entre eles está indicada neste ponto cantado:

Naquela estrada de areia
Aonde a lua clariou
Todos os caboclos pararam para ver a procissão de São Sebastião
Okê, okê caboclo
Pai de caboclo é São Sebastião.

Apesar da referência a São Sebastião, e não ao rei, esse ponto só é entoado nas festas de Rei Sebastião na Tenda Santa Joana d’Arc e ante sua presença, o que aponta, mais uma vez, a relação entre eles.

⁶² O dirigente Nazareno abre seus trabalhos saudando Rei Sebastião com o seguinte ponto: “Passarinho verde, verde azulão/ Vem abrir a mesa Rei Sebastião”. Embora haja referência nos versos e afirmação de o rei abrir seus trabalhos, em minhas pesquisas não vi o encantado incorporado em ninguém da casa; motivo este que descreverei a festa de Rei Sebastião ocorrida na tenda dirigida por Valdeci.

A associação entre o rei português e o santo católico, além daquela relacionada com os nomes, lembra a sincretização do santo com o orixá Oxóssi, entidade ligada à floresta, à caça e à fatura, assim como a relação estabelecida do Rei Sebastião com o vodun Xapanã, guerreiro temido e respeitado por sua habilidade em batalhas e por seu poder de curar ou adoecer. A dirigente Valdeci confirma a afirmação de Sérgio Ferretti (1995) sobre a associação de Xapanã com São Lázaro, santo padroeiro dos leprosos. O sincretismo vai ser explicitado nas características de guerreiro destemido de todos os quatro personagens.

O rei português, ao “baixar” no salão, canta com firmeza:

Sou Rei Sebastião da coroa imperial (2x)
 Ei Xapanã, eu sou Rei Sebastião
 Eu sou guerreiro da coroa imperial
 Sou Rei Sebastião sou guerreiro militar
 Ei Xapanã, eu sou Rei Sebastião
 Eu sou guerreiro da coroa imperial.

Se para o Rei Sebastião ser guerreiro na batalha travada contra os mouros era importante para assegurar a fé católica e o poderio português, o mesmo parece ser verdade quando se trata de lutar contra as enfermidades, visto que a Grande Peste de 1569, que assolou seu reino, dizimou milhares de pessoas. É assim que, nesse ponto cantado, ele procura atrair a atenção de Xapanã para seus atributos de guerreiro militar. Mas por que não acrescentar, também, guerreiro contra as doenças?

É preciso destacar que a forma como Rei Sebastião se dirige à Xapanã não é, de modo algum, submissa, temerosa. Ao chamar a divindade informalmente — “Ei Xapanã” —, o encantado se coloca em pé de igualdade com essa divindade africana e passa a lhe detalhar quem ele é, de onde vem e sua habilidade. Desse modo, dom Sebastião parece buscar adentrar o panteão africano não como súdito, mas como rei; e, assim, passa a fazer parte do universo afro-brasileiro no nordeste e norte do Brasil, em especial no Tambor de Mina, como rei encantado. No caso de São Luís do Maranhão e Belém do Pará, o rei parece ter adentrado o panteão mineiro tendo Xapanã como seu “anfitrião” por correlação. De acordo com Neném, a dançante da Casa de Nagô, citada acima, o rei traria os caboclos com ele.

A equivalência entre o rei e Xapanã vai além daquela apresentada sobre ser guerreiros contra seus inimigos físicos ou epidêmicos. Xapanã é o único vodu do panteão africano encoberto; suas vestes de palha escondem a aparência deformada por doenças de pele como varíola e lepra. Dado seu estado permanentemente enfermo, ele é o que vive entre o mundo dos vivos e o dos mortos. Com Iansã e Xangô, cuida do processo de passagem deste mundo para o outro daquelas almas desencarnadas. Xapanã, assim, habita o entre-lugar, a fronteira dos dois mundos; e carrega consigo o mistério da vida, da morte e sobre seu corpo. Essas especificidades permitem analisar a correlação estabelecida entre ele e Rei Sebastião no ambiente afro-maranhense-paraense.

Com efeito, como não foi encontrado o corpo que comprovasse a morte, mas houve o desaparecimento, pode-se dizer que Rei Sebastião não está morto e não está vivo, pois não é possível vê-lo. É nessa condição que ele passa a habitar o entre-mundo. No Brasil, no Tambor de Mina, sua figura ambígua para o universo católico português encontra lugar na Encantoria, onde habitam pessoas que vivem nesse entre-lugar: nem vivos nem mortos, nem neste plano nem no outro. O rei passa a carregar consigo o mistério do encanto e do desencante. É o guardião da chave da Encantoria; a ele pertence esse conhecimento.

É assim, com semelhanças com Xapanã, que Rei Sebastião se aproxima e adentra o panteão mineiro do norte e nordeste. Porém, o mesmo não parece ter ocorrido no norte do Tocantins quando se trata de sua presença na Umbanda, uma vez que a equivalência estabelecida ali não é com o vodu; é com o orixá Oxóssi, sincretizado com São Sebastião.

Rei Sebastião foi batizado com o nome do santo mártir por nascer no dia de devoção a este. Outros elementos como não se casar, não ter filhos, a juventude, os instrumentos de batalha (arco, flecha, espada) e paisagens da natureza (deserto, floresta) ajudam a compor a correlação entre o santo e o rei. No Brasil, com o processo de sincretismo entre Catolicismo e religiões africanas, São Sebastião será associado ao orixá que carrega uma flecha consigo, é guerreiro e vive nas matas. Na Umbanda, Oxóssi desempenhará o papel de chefe da linha dos caboclos, entidades que representam os antepassados indígenas, que muitas vezes morreram em combate contra seus inimigos. Assim como Xapanã, as entidades ligadas à Oxóssi são especialistas em curas. A sabedoria

dos poderes medicinais de ervas, plantas e árvores da floresta, comuns aos xamãs e pajés indígenas, conjugada com a força física e moral das entidades caboclas, faz com que seja comum encontrar pessoas que vão se consultar com elas a fim de obter curas, especialmente, para enfermidades do corpo.

Muitos dirigentes umbandistas consideram que Xapanã tem a mesma divindade de Obaluaê ou Omolu. Ele seria o nome proibido de mencionar, tendo assim os outros dois nomes como aqueles professáveis. Em nenhuma das casas de Umbanda que visitei e em nenhuma descrição que li, encontrei tal orixá como chefe de linha dentro da Umbanda. Seu caráter sombrio, de mistério, e sua estreita relação com a morte fazem com que seja visto como severo e cruel; por sua vez, tal impressão leva o povo de santo a temê-lo e respeitá-lo. Assim, não é de estranhar o fato de não se ouvir falar dele com frequência nos salões de Umbanda.

Oxóssi, por sua vez, desempenha papel importante na maioria dos salões umbandistas, visto que a maior parte dos rituais é dividida entre entidades das águas (Iemanjá e Oxum) e caboclas (Oxóssi). Convém citar de novo versos do ponto cantado entoado na Tenda Santa Joana d'Arc apenas quando o Rei Sebastião se faz presente:

Naquela estrada de areia
Aonde a lua clariou
Todos os caboclos pararam para ver a procissão de São Sebastião
Okê, okê caboclo
Pai de caboclo é São Sebastião.

Como se lê, a figura de São Sebastião mantém a correlação clássica entre ele e Oxóssi, o orixá que comanda a linha de caboclos. Se São Sebastião é pai de caboclo, então Oxóssi também o é. Os dois são compreendidos como um só. A expressão “Okê caboclo” alude a “OkêArô”, saudação feita para Oxóssi no Candomblé e na Umbanda. Os enfeites da tenda no dia da festa procuram manter sempre algum tom de verde; e as folhas de mangueiras espalhadas no chão do salão fazem referência ao chão das matas aonde caboclos vão “bairar”, além de ajudar na purificação do ambiente.

Desse modo, parece que Rei Sebastião chega ao Brasil pelo sebastianismo lusitano e encontra morada inicial no Catolicismo popular. Dada a relação estreita entre

Catolicismo e religiões de matriz africana, ele passa a ter lugar depois no Tambor de Mina e, então, na Umbanda da região Norte e Nordeste. Se seu anfitrião na religião mineira parece ser Xapanã, na Umbanda é Oxóssi que assume o papel de lhe abrir as portas em razão da equivalência de ambos. A relação de Oxóssi com outra religião de matriz africana, o Terecô, é de igual forma estreita, assim como é a dessa religião com a Umbanda no norte do Tocantins. Tendo em vista essa relação de proximidade, procuro mostrar que, antes de chegar à região estudada — vindo de barco por águas doces —, Rei Sebastião se fez presente no sul do Maranhão e no sul e sudeste do Pará, aonde chega, também, por correntes fluviais; a São Luís e Belém, sua chegada foi por correntes marítimas, de acordo com narrativas históricas e míticas.

As narrativas sobre Rei Sebastião, o rei encantado, foram se modificando pela presença da oralidade nas religiões afro-brasileiras, assim como na vida de seus frequentadores. Os narradores passaram a introduzir novos elementos em velhas histórias, administrando a relação de seus relatos com sua audiência e sua época (ONG, 1998). Luca (2010, p. 114) salienta que as “versões sobre Dom Sebastião são diversas”; ou seja, tem-se “uma pluralidade de versões narradas pelos afro-religiosos paraenses” e maranhenses. O mesmo parece ocorrer em Araguaína, visto que Valdeci e Nazareno, dirigentes umbandistas, têm explicações distintas sobre o encantamento do rei; algumas se aproximam das versões do Pará, outras das versões do Maranhão. É assim que a tradi(u)ção oral trabalha, “haverá tantas variantes menores de um mito quantas forem as repetições dele, e a quantidade de repetições pode aumentar indefinidamente” (ONG, 1998, p. 53).

Jomar Moraes (1980, p. 65–6) eternizou uma das versões escritas mais conhecidas:

Conta-se que após a derrota de Alcácer-Quibir D. Sebastião e toda sua corte tomaram um navio rumo às costas brasileiras. Por sortilégio dos mouros que o venceram, o rei foi encantado na Ilha dos Lençóis, em cujo fundo está sediado seu palácio de ouro, cristal, esmeralda e outras pedras preciosas. Entre o palácio submerso e a nau guarnecida com as armas portuguesas e feericamente iluminada, mas que nunca encontra a rota que a faça retornar a Portugal, cumpre o Rei D. Sebastião o fadário de seu encantamento. A 4 de agosto, data da batalha de Alcácer-Quibir, aparece, à noite, reluzente e garbosa, a nau de D. Sebastião, que vem aportar em Lençóis. O Rei salta em seu cavalo, que tem arreios de ouro e prata, para bem corresponder ao uniforme de gala de quem o monta, ataviado de espada, insígnias e condecorações. O galope a que, sob o luar, convidam os

longos e alvos estirões de areia, assinala o fim da aparição do monarca e dos que o acompanham, que todos já aí se encaminham para o palácio submerso. Mas nas noites de São João o fantasma do Rei retorna à praia, agora sob a forma de rompente touro negro de cujas narinas saem chispas tão luminosas quanto o pentáculo que reluz em sua testa. Em desabalada correria pela praia emite berros tremendos, ao mesmo tempo em que, do palácio submerso, açafatas e damas de honor entoam pungentes melodias. O encantamento do Rei terminará no dia em que alguém que testemunhe a aparição se revista da necessária coragem para fazer na testa estrelada do touro uma incisão de que jorre sangue. Nesse momento el-Rei D. Sebastião se desencantará, emergindo, glorioso, das profundezas oceânicas com toda a pompa de sua corte, servido e honrado por gentis-homens, açafatas, archeiros e damas de honor. O maremoto ocasionado por tal acontecimento fará submergir, na fúria das águas revoltas, a Ilha de São Luís do Maranhão.

Na versão de Moraes, então, Rei Sebastião busca refúgio, ou fuga, no mar após ser derrotado em terra. Essa estratégia de fuga — não reconhecida como tal em muitas narrativas — vai estar presente na quase totalidade dos mitos sebastianistas afro-religiosos. Outra constante será a presença de feitiços, que resultariam no encantamento do rei e de sua tripulação.

Em suas pesquisas, Mundicarmo Ferretti (2000, p. 104) encontrou relatos de que, para o Rei Sebastião vencer o mal, ele teria conseguido com que a bruxa Zoraina, que o encantara, encantasse-se também a fim de livrar o mundo de suas maldades, visto que ela “era um dos seres que lutava para trazer debaixo de sua custódia, todos [...] impérios, aldeias e locais circunvizinhos” (COSTA, 1985 *apud* LINDOSO, 2003, s. p.).

A versão apresentada por Pai Luís Tayandô, segundo Luca (2010), encontra semelhança com o texto de Moraes (1980) por acreditar que o Rei Sebastião teria sido vencido do ponto de vista tanto bélico quanto espiritual pelos sarracenos. O “feitiço o teria levado a uma zona tridimensional chamada de *encantaria*, onde não existiria tempo ou espaço” (LUCA, 2010, p. 114).

Do mesmo modo, a dirigente Valdeci enfatiza o feitiço na sua versão. Mas o feitiço, diferentemente do que foi visto até o momento, não teria sido lançado sobre o rei por terceiros. Ela conta que o rei estava vindo em um navio negreiro da Turquia para o Brasil quando resolveu brincar de fazer “encanteria”; ele não acreditava que essas coisas acontecessem. Mas o encantamento aconteceu, justamente quando se aproximavam dos lençóis maranhenses, de modo que o navio todo foi encantado.

Ainda que haja recorrência da ideia de feitiços no encantamento do rei Sebastião, há versões que não se referem a eles. Rosuel Lima Pereira (2012) apresenta duas narrativas sobre o fato citado. Uma história diz que, no dia da batalha, o chão do deserto se abriu sob os pés de dom Sebastião e seus colaboradores mais próximos, de modo que foram tragados e levados diretamente para o Maranhão; durante essa viagem, teria havido o encantamento. A outra história diz que o rei, a fim de escapar da batalha, pegou um navio com sua guarda real e fugiu pelo mar. Após muitos dias à deriva, chegam à costa brasileira, onde ele, por nostalgia da guerra e das dunas, decide se estabelecer na ilha de Lençóis (PEREIRA, 2012, p. 226). Em uma versão da história encontrada em Araguaína, o dirigente Nazareno conta que o navio do rei já teria partido do Marrocos rumo às terras brasileiras de forma premeditada; porém, ao se aproximar da ilha dos Lençóis, teria naufragado, ocasionando o encantamento da tripulação.

Nota-se que nas três versões o encantar não é realizado por nenhum agente, como nas anteriores. O que teria provocado, então, o encantamento? Nazareno explica como ocorre esse processo. Segundo ele, são adversidades pré-morte, como sentir dor profunda, desespero, agonia, que fazem alguém se encantar. É o medo e é o pavor que a pessoa experimentou que fizeram com que “a misericórdia de Deus a encantasse para livrá-la desta dor”. Assim, se a lógica do encantamento é essa, então Rei Sebastião teria sido encantado por ter ficado apavorado ante a derrota na batalha e sua morte iminente ou ante a tudo que significaria retornar a Portugal como derrotado. Esse mesmo pavor pode servir de análise da fuga do rei em outras versões após ser subjugado pelos mouros. Antes que se pense em covardia do soberano, o mito mostra que a fuga parece ter sido a única opção de sobrevivência e salvação do rei. A fuga e, logo, o encantamento são tidos como salvamento daquele que nascera para salvar a coroa.

Se para os movimentos sebastianistas de caráter messiânico dom Sebastião retornaria para salvar seus seguidores das mazelas deste mundo, no contexto das manifestações afro-religiosas essa função parece se perder. Luca (2010) diz que no

Pará e Maranhão esvaziou-se a conotação messiânica da crença no “Encoberto”. Nenhum *mineiro* espera o retorno do rei, simplesmente porque nenhum culto afro-brasileiro possui característica salvacionista [...] O retorno do rei acontece a

cada festa pública, sempre que um filho-de-santo recebe esta entidade (LUCA, 2010, p. 113; grifo da autora).

É certo que a autora faz referência ao Tambor de Mina vivenciado em dois estados específicos, mas acredito ser possível estender sua afirmação à Umbanda no Tocantins, pois não se esperam aqui o retorno ou desencantamento do Rei Sebastião. Seu “retorno” — convém lembrar — é requerido somente em festas públicas dedicadas a ele e em aberturas de mesa, dependendo do terreiro. Sua presença sempre ocorrerá quando algum médium o receber/incorporar. Mas sua aparição é cada vez mais rara em muitas casas; há as que nem o recebem mais. O que percebi nas festas nas quais Rei Sebastião estava presente é que, se o caráter cristão de salvação plena se perdeu no contexto afro-religioso, não cabe dizer o mesmo quanto ao trabalho de ajudar as pessoas em casos de cura e aconselhamento.

Em grande medida, a ajuda é solicitada através de pedidos realizados em oração ante ao altar do terreiro ou no ponto firmado⁶³ para a Encantoria. Isso ocorre porque, no caso que conheço mais — o da Tenda Santa Joana d’Arc —, só a cada dois anos Rei Salomão aparece mediante incorporação⁶⁴, convém lembrar. Mas na festa muitos fiéis aparecem para pedir ajuda, receber um passe e ouvir conselhos. Tudo ocorre com rapidez. As conversas não são privadas, como acontece no cotidiano da casa com outras entidades. Consulentes formam uma fila, que se alonga, enquanto o corpo mediúnico da casa canta pontos saudando o rei. Ante a presença dele, pode-se perceber que a música entoada auxilia os mais acanhados, pois cria uma “privacidade sonora” à conversa que ali ocorre aos olhos e ouvidos dos presentes.

A imagem de poder, sofisticação e sabedoria é reforçada pela vestimenta, como na abundância de rendas, brilhos e babados da roupa da dirigente Valdeci quando “atuada” com o rei encantado. Essa imagem parece ecoar a pintura do retrato do rei, que procura enaltecer sua soberania. Duas coroas são usadas na noite da visita: uma enquanto Rei

⁶³ Ponto firmado seria o ponto das “firmezas das entidades”. São lugares físicos dispostos dentro do salão ou no quintal ao seu redor. Acredita-se que ali seria um ponto de conexão maior com as entidades. Velas são acesas nesses locais quando há “sessão” para chamar as entidades para trabalhar.

⁶⁴ Prandi e Souza (2001) descrevem que dom Sebastião, no terreiro mineiro de Francelino de Shapanan, só aparecia a sete anos.

Salomão atende os fiéis, outra quando o rei, na cabeça de seu aparelho, visita o “lago” de Iemanjá, na entrada do salão.

Pesquisadores buscaram compreender a idade de Rei Sebastião ao se apresentar nos terreiros mineiros. Prandi e Souza (2001, p. 234) diziam que, na casa de Francelino Shapanan, em São Paulo, o rei vinha “muito velho, mas demonstrando grande alegria”. Jomar Moraes (1980, p. 61) — segundo relato de uma moradora da praia dos Lençóis, Lídia, colhido em 1979 — afirma que o rei “já tá bem velhinho [...] Quando Ele chega Ele vem muito cansado, dado a velhice”. A dirigente Valdeci diz que a dificuldade do rei em andar se relaciona mais com o peso espiritual que ele tem do que com a idade dele. “O rei não é moço, mas também não é velhinho” — disse. A questão é que, como seu grau de evolução espiritual é elevado, a matéria — o corpo da dirigente — não suporta; daí a dificuldade de ficar em pé e caminhar. Outra explicação encontrada sobre a diferença de idade do rei quando ele se encantara e quando se apresenta nos terreiros é que “Apesar de ter morrido jovem ele se manifesta como velho. A explicação nativa é que ele teria mudado a sua imagem para parecer um patriarca e impor respeito” (LUCA, 2010, p. 116).

Antes de mostrarem desconhecimento de aspectos históricos da vida de dom Sebastião, essas compreensões revelam como os dirigentes elaboram suas narrativas segundo suas vivências religiosas guiadas pela prática e oralidade. A Umbanda e o Tambor de Mina — cabe frisar — são religiões que não têm um livro sagrado que oriente seus atos e sua compreensão do mundo. Ritos, cosmologias e crenças vão se alterando na prática discursiva e na atuação, produzindo versões. Isso é possível porque “as culturas orais conceituam e verbalizam todo o seu conhecimento com uma referência mais ou menos próxima ao cotidiano da vida humana, assimilando o mundo estranho, objetivo, à interação imediata, conhecida, de seres humanos” (ONG, 1998, p. 53).

Assim, pelo mundo prático, muitos vão ter acesso à Encantoria e a seus mistérios; e à vida de Rei Sebastião. Não importa se ele se encantou quando era jovem ou não, se se apresenta nos salões com feição de idoso ou de rapaz: todos os dirigentes concordam com a fala de Nazareno ao dizer que “na encantaria não se envelhece [...] lá o tempo não passa [...] todos os encantados ficam na idade que está. É igual à pessoa quando

falece [...] quem envelhece é o corpo, é a matéria; o espírito, não” (Entrevista Nazareno, 2015).

Muitas vezes destacadas pelo pesquisador e pela pesquisadora, as contradições temporais são sempre explicadas à luz do peso espiritual ou pela tentativa de impor respeito ou silenciando o assunto ao se evocar o caráter de segredo presente nessas religiões afro-brasileiras. Dentre os segredos e mistérios da Encantoria, um deles se relaciona com o desencantar de seus habitantes. Um ponto cantado numerosas vezes na coroação do rei e no atendimento às pessoas nas festas na Tenda Santa Joana d’Arc enfatiza o lugar de onde o Rei Sebastião vem e anuncia as consequências de seu desencantamento:

Tanta gente Maranhão não viu quando eu passei (2x)
Sou Rei Sebastião que de Lisboa cheguei
Sou rei, sou rei, sou rei Sebastião
Quem desencantar Lençóis
Põe abaixo o Maranhão.

O aviso de que o Maranhão será submerso se alguém desencantar o rei é recorrente em todas as versões do mito afro-religioso. Isso aconteceria porque, sob as dunas de areia da ilha dos Lençóis, estaria o reinado de dom Sebastião. Madian de Jesus Frazão Pereira (2000, p. 96) mostra, através de relatos colhidos na ilha, como o cotidiano desse reino encantado pode ser percebido por moradores locais em detalhe:

[...] as mulheres, principalmente, quando vão fazer carvão, em lugares bem distantes das casas, onde só há areia e um pouco de vegetação, elas sentem cheiro de café e de alho muito forte, vindo debaixo da terra. Também é comum elas escutarem estrondos, como se a terra estivesse rachando, som de tambores e canto de galo, vindos não se sabe de onde, causando-lhes espanto, pois elas estão no meio de um deserto. “[...] Lá na terra onde estronda, chega relampiá, um clarão! Helicopto quer sentar mas não consegue. A terra chega descê! Faz uma vala [...]. E o galo canta lá no fundo d’areia. E tem boizão mesmo que berra. Olha, e escuta que pensa que é esses boi daqui. Mas não é. Carro também passa no fundo da terra.

Até então, eu desconhecia uma descrição tão detalhada do reino. Ouvi entidades encantadas reclamarem, durante rituais, através de seus aparelhos, de que “aqui faz muito calor. Lá onde eu moro é fresquinho”. Talvez por conta do aviso sobre o que poderia acontecer com o Maranhão nas narrativas ditas e cantadas, o desencantamento do rei é

sempre temido, mesmo que ele, em alguns relatos, solicitasse a prática a seus súditos. Assim como o encantamento, o desencantamento não é algo que dom Sebastião possa fazer sozinho; é preciso contar com a coragem de outros. Sobre o processo de desencantamento do rei, numerosas versões explicam como realizá-lo; assim como as versões do encantar-se, cabe lembrar. É aqui que, acredito, mora muito do segredo da Encantoria. Muitas informações variadas ajudam a confundir os mais curiosos e/ou destemidos, ou seja, ocultam detalhes principais e reais do encantar e desencantar. Confundem para preservar!

Outra versão que ouvi da dirigente Valdeci diz ser preciso pegar a chave que está no pescoço do touro para abrir a porta da encantaria. Ela conta que, quando é dia 20 de janeiro, à meia-noite, Rei Sebastião aparece na praia dos Lençóis na forma de touro; mas não qualquer touro, e sim um touro enorme, preto e chifrudo. No seu pescoço, atada a uma corda, está uma chave; é a chave que dá acesso à Encantoria e ao desencantamento do rei. Quem tiver coragem de pegá-la desencanta o reino todo e se torna homem ou mulher de muita riqueza. É importante perceber que a figura do touro como representante de bravura, agressividade e força reforça a imagem de Rei Sebastião como destemido, guerreiro e conquistador. Essas características são esperadas por quem se aventura no processo de desencantar alguém.

O detalhe da riqueza como recompensa pela coragem exercida foi encontrada na versão apresentada por Silvestre José dos Santos, fundador de um movimento sebastianista na serra do Roncador (PE). Ele pregava a seus seguidores que, ao atingirem a quantidade de mil adeptos, “D. Sebastião [com seu exército] sairia, então, da pedra e transformaria os líderes do movimento em príncipes e os pobres em ricos” (SANTOS, 1999, p. 70). Ainda em Pernambuco⁶⁵,

João Antônio dos Santos reuniu vários fiéis em Pedra Bonita e se auto-proclamou representante do Rei Sebastião, afirmando que entre as duas enormes pedras, consideradas como a entrada do Reino Encantado, D. Sebastião ressurgiria com sua corte. Entretanto, para ser desencantado, seria necessário o derramamento de muito sangue, de tal forma que cobrisse toda a área onde estavam as pedras. Quando D. Sebastião reaparecesse, as pessoas sacrificadas ressuscitariam numa condição melhor (SANTOS, 1999, p. 71).

⁶⁵ Ver também Waldemar Valente (1963).

A coragem para o feito do desencantamento fora descrita — cabe lembrar — por Jomar Moraes, no fim da década de 1970, à luz de relatos de moradores da praia dos Lençóis: “Os mais velhos contam que o Rei Sebastião tinha muita vontade de se desencantar. Por isso é que Ele vinha na linha de Touro, pra brigar com qualquer pessoa que tivesse coragem de acabar com o encanto dEle” (MORAES, 1980, p. 62).

A figura do touro preto vai encontrar ecos em tantas outras histórias lidas ou ouvidas por mim. A dirigente Valdeci diz que o rei escolheu o touro como outra forma de se apresentar porque “o Maranhão é muito ligado nesse trem de boi, né? Eles gostam de brincar de boi”. Ela faz alusão aqui às festas de bumba-meu-boi que acontecem em várias cidades do estado. Sua fala encontra apoio nos escritos de Moraes (1980, p. 20) quando este enfatiza que:

A lenda de D. Sebastião é, sem a menor dúvida, a que mais entranhadamente penetrou na alma maranhense, inspirando cantores de boi, compositores populares, poetas, romancistas e pintores. [...] Registre-se ainda [...] a importância atribuída a D. Sebastião nos “terreiros” maranhenses e nos círculos do bumba-meu-boi, em que são comuns as toadas com referências ao Rei e aos mistérios que envolvem de beleza e fascínio sua aliciente figura.

Com efeito, a imagem do rei metamorfoseado em touro aparece em versos do poema de Bandeira Tribuzi “Balada de praia dos Lençóis”:

Ó touro Sebastião
Refugiado no mar,
Mágico da morte isento
Dono da praia exemplar,
Amargo senhor imerso
Na forma a desencantar.

Touro sagrado na testa
Por alva estrela sagrada?
Que madrugada suprema
Te tocará a intocada
Carne ferida sem toque
De morte de fria espada?

Ó rei desaparecido
Na derrota imerecida,
Claro senhor protegido
Das frias fadas da vida,
Que morte, sem ter morrido,
Vos matou naquele dia?

[...]
 Sem termo até quando claro
 Poder de carne sagrada
 De virgem, pelo destino
 A desencantar fadada,
 Beijar a estrela, entre cornos,
 De encantamento marcada (MORAES, 1980, p. 76–7)⁶⁶.

Além de enfatizar o processo de encantamento — foi da “morte isento”, passou pela “morte, sem ter morrido” e teve sua “carne ferida sem toque de morte” —, o poeta sugere que, para desencantar o soberano, é preciso “Beijar a estrela, entre cornos, De encantamento marcada”. Ou seja, é preciso coragem: para se sacrificar; para beijar a testa de um touro bravo; para “fazer na testa estrelada do touro uma incisão de que jorre sangue”; para arrancar a chave da Encantoria do pescoço do touro encantado à meia-noite. Coragem, coragem, e mais coragem. A ênfase na bravura que a pessoa deve ter para realizar o desencantamento parece buscar inspiração naquela confiança destemida que dom Sebastião teve ao ir à guerra contra os mouros. Mesmo com a não aprovação de seus conselheiros, as desvantagens (de homens e financeiras) e as adversidades geográficas, o rei partiu, confiante e destemido. É certo que essa coragem histórica não faz eco quando se narra a fuga mítica para alto mar logo após a derrota.

A apresentação de Rei Sebastião como touro parece não ser peculiaridade afro-paraense, como se lê nos trabalhos de Luca (2010). No Maranhão, segundo Pereira (2000), a mesma descrição é encontrada entre os mineiros. No Tocantins, encontrei referência ao rei-touro em pontos cantados da Umbanda e em histórias sobre seu possível desencantamento.

Para Pai Tayandô, quando o rei chega a terras brasileiras, não teria ido primeiro para a Amazônia paraense; antes, passou pela Bahia, depois pelo Piauí, então pelo Maranhão. Mas “Como conquistador que era não se conformou em ficar restrito à Praia dos Lençóis, ampliou seu território ao estabelecer morada em outros lugares” (LUCA, 2010, p. 115). É o caso do Pará, para o pai de santo. Se o imaginário mineiro sobre a crença em Rei Sebastião como encantado parece se iniciar no Maranhão e acompanhar a migração de

⁶⁶ Cada um ao seu modo, poetas como Ferreira Gullar, Antônio Quadros e Fernando Pessoa, também, contaram o mito sebástico português ou brasileiro.

religiosos do Tambor de Mina para a Amazônia ocidental, outros pesquisadores como Prandi e Souza (2001) descrevem um processo semelhante ao dizerem que “Do Terreiro do Egito [MA] originou-se o Terreiro de Iemanjá, que tem papel destacado na história do tambor-de-mina em São Paulo, pois seu fundador, Pai Jorge Itaci de Oliveira, é o pai-de-santo de Francelino de Shapanan, pelas mãos de quem os deuses e entidades encantadas da mina vieram para São Paulo” (PRANDI; SOUZA, 2001, p. 217).

É nesse contexto de conquista espacial da Encantoria sebastianista que procuro mostrar a “chegada” do real encantado às terras tocantinenses. Porém, mesmo com a ampliação do território real encantado, “A Ilha dos Lençóis é reconhecida por grande parte dos *mineiros* (maranhenses e paraenses) como a maior *encantaria* do ‘Encoberto’, construída sob o oceano” (LUCA, 2010, p. 113; grifo do autor). Creio que tal reconhecimento se estenda, também, à Umbanda do Tocantins.

3.4 – Encantados da família de Rei Sebastião

Se Xapanã trouxe Rei Sebastião para o Tambor de Mina e, ao que tudo indica, Oxóssi e seus caboclos o trouxeram para a Umbanda, o rei não vem sozinho: traz toda a sua família para as duas religiões. Com a mesma exaltação ao mar e à ilha dos Lençóis, outras entidades encantadas ligadas ao Rei Sebastião serão recebidas nos salões do Tambor de Mina do Pará e do Maranhão e na Umbanda do norte do Tocantins. Refiro-me aqui à família do rei tendo em vista a paternidade espiritual de Mariana, Jarina, Herondina, Flora, Zezinho e Rosa, pois, de acordo com a historiografia, ele não fora pai.

Segundo Madian Pereira (2000), alguns de seus interlocutores da praia dos Lençóis acrescentaram outros nomes à família encantada de Rei Sebastião: Rainha Ina (esposa), Rosalva, Mariquinha e Antônio Dino (filhos). Do mesmo modo, cada pesquisador que estuda a família encantada do rei português encontrou ou encontrará variações sobre essa linhagem real encantada. Mesmo historicamente dom Sebastião não tendo tido filhos, a paternidade na Encantoria é explicada pela adoção realizada pelo rei aos recém-chegados ao outro plano na condição de encantados.

Luiz Tayandô, sacerdote do Tambor de Mina em Belém, no documentário *A descoberta da Amazônia pelos turcos encantados*, diz que o rei da Turquia ToiDarsalam teria embarcado suas três filhas Herondina, Jarina e Mariana⁶⁷ num navio para a Mauritânia a fim de protegê-las da guerra contra os cristãos. Mas elas nunca chegaram lá, pois “passaram pelo Estreito de Gibraltar, conhecido como portal para outros mundos, um portal tridimensional, e sem perceber deixaram o mundo real para entrar no mundo dos encantados”. As princesas, após a chegada à Amazônia, segundo Tayandô, viajaram para os Lençóis e, lá, foram acolhidas por Rei Sebastião. Entram, assim, na organização da Encantoria pelo rei: cristão que abre as portas de sua morada para os turcos, inimigo terreno. Mas o dirigente avisa que “a encantaria derruba os preconceitos e as inimizades”.

É desse modo que se explicam, no Tambor de Mina, as histórias das famílias encantadas e como é o parentesco entre sujeitos de tempos e lugares distintos (a Umbanda se apropria dessa explicação). Mundicarmo Ferretti (2000, p. 78) apresenta como na Mina “as entidades espirituais de todas as categorias são organizadas em famílias extensas [...] por parentes consangüíneos e não consangüíneos”. Famílias como da Turquia, dos Bandeirantes, da Gama, da praia do Lençol, dentre outras, habitam o encante.

Luca (2010, p. 116) exemplifica as relações de parentesco: “A família de Rei Sebastião segue o modelo de família extensa muito comum na região Amazônica, com filhos de criação e agregados diversos”. Esse modelo de agrupamento familiar é característico da religião mineira, visto que na Umbanda as entidades são agrupadas em linhas de acordo com as características mais próximas de cada orixá. Assim, na Encantoria o Rei Sebastião forma sua família com base na organização dos voduns e das demais entidades da Mina, e não segundo classificações originais da Umbanda.

Quem são os filhos e as filhas do Rei Sebastião na Encantoria é questão que motiva especulação e respostas muito variadas, seja nos terreiros visitados, seja na literatura (acadêmica e não acadêmica). Aqui, trabalho com a versão de parentesco entre o rei e as princesas Mariana, Jarina, Herondina, Flora, Rosa e o príncipe Zezinho por ser aquela

⁶⁷ Conforme Quintas (2007), em alguns terreiros Herondina, Jarina e Mariana são consideradas filhas do rei da Turquia; em outros, só a última é tida como turca.

contada na Tenda Santa Joana d'Arc, único local onde eu e outras pessoas presenciamos a incorporação do rei.

Embora haja variedade nas famílias encantadas do Tambor de Mina, ênfase neste trabalho a família sebastianista porque é a única entidade nobre encontrada no meu campo de pesquisa que se organiza de tal modo e porque as demais entidades do panteão mineiro — também conhecidas como “senhores de toalha” ou “nobres gentis nagô”⁶⁸ — não foram encontradas na região. Há exceções como o caso de marquês de Pombal, Ricardinho Rei do Mar, e de outros que fazem parte da Mina de Cura; mas não têm relação com a família real aqui apresentada.

Apesar de não haver nobres na família de Rei Sebastião em Araguaína, um caso é peculiar: a existência de uma preta-velha encantada na corrente familiar. A dirigente Valdeci conta que Caetana, a preta-velha, era a cozinheira particular do rei e, justamente por isso, estaria com ele no navio quando foi encantado. Seu ponto enfatiza essa relação, “Fazer mingau não é nada, Caetana/ Lavar panela é que é, Caetana”. Mesmo sendo preta-velha, é raro vê-la “arriar” no salão quando a linha de pretos-velhos é chamada. Mas, na festa dedicada a Rei Sebastião, é comum ela estar presente. De acordo com a dirigente, mesmo que todo o navio tenha se encantado (passageiros e tripulação), somente Caetana, o rei e suas filhas “descem” no salão. De todos os filhos do rei, não vi a Princesa Rosa no salão durante sete anos de pesquisas. Conforme a dirigente Valdeci, ela é a filha mais nova do rei, “é menina moça, uma moçotinha pequena”. De fato, em pesquisa na Casa das Minas de Tóia Jarina, em São Paulo, Reginaldo Prandi (2001) encontrou uma encantada chamada Princesa Rosinha que seria pertencente à família de Rei Sebastião. Ao indagar à dirigente Valdeci sobre a possibilidade de ser a mesma, ela respondeu que sim, porque cada terreiro tem sua forma de chamar as entidades. Além disso — acrescentou ela —, o fato de ser Rosinha é justamente por causa da tenra idade da encantada.

A dirigente recorda que a Princesa Rosa tem dois pontos: um que canta ao chegar, outro cantado ao ir embora, pouco antes do sol nascer. Eis o ponto cantado na chegada:

⁶⁸ São reis ou aristocratas europeus que têm ligação com o processo de cristianização da Europa, expansão marítima e colonização do Brasil (LUCA, 2010). Alguns exemplos: dom Manuel, dom José, dom João, dom Luís da França etc.

Meu barquinho dourado
 Pra mim navegar no mar
 Sou a Princesa Rosa Branca
 Meu palácio é no mar (4x)
 Onde canta a sereia do mar.

O ponto cantado na hora de ir embora tem estes versos:

Quando eu viro as costas para a lua
 Mas eu viro a frente para o sol
 E na Bahia eu sou, eu sou rei de mina
 Na Bahia eu sou, eu sou rei de lá.

No último ponto, a dirigente Valdeci explica que a encantada, ao se despedir, canta saudando uma entidade da Bahia. No primeiro, ela mostra sua relação com o mar, assim como de todos da família de Rei Sebastião. A dirigente diz acreditar que Rosa Branca, Rosinha ou simplesmente Rosa sejam variações onomásticas que designam a mesma entidade real e encantada.

Se Princesa Rosa nunca foi vista por mim no salão, o mesmo não posso dizer dos outros filhos do Rei Sebastião. Como descrevi, no dia 20 de janeiro de 2013, de 2015 e de 2017, sua vinda foi antecedida pela presença de seu único filho, Zezinho. Ele chegou entoando com firmeza:

As águas do mar rolou, meu Deus
 Rolou, rolou, rolou
 Chegou Príncipe Zezinho em terra, meu Deus
 As águas do mar rolou.

Seu ponto anuncia quem estava ali e indica que não é da “terra”. Terra pode ser compreendida aqui de duas formas: em oposição ao Céu espiritual dos cristãos e em oposição ao elemento mais primordial da natureza: a água, salgada e doce. O lugar de onde príncipe Zezinho estaria vindo se explica pelo fato de ele ser encantado, e a temática do mar, tal qual nos pontos de seu pai, deixa clara a importância do lugar para tais entidades. Se a Encantoria do Rei Sebastião está submersa na praia dos Lençóis, nada mais lógico do que alguém, ao emergir de lá, movimentar as águas do mar. Assim, mais que indicar que

Zezinho estaria vindo da Encantoria, o verso “as águas do mar rolou” parece ensinar que os opostos são mais complexos do que aquele existente no mundo cristão entre céu/inferno pertencendo à espiritualidade e a terra sendo morada dos seres materiais.

Em certa medida, essa concepção cristã é compartilhada pelos dirigentes com quem manteve contato, porque, quando se fala de Encantoria, percebe-se que a relação entre as três esferas não abarca essa outra realidade mítica que encontra, nas águas, um lugar de morada de seres espirituais. Diferentemente do Céu e do Inferno, a Encantoria é um lugar não somente da espiritualidade, mas da materialidade também, visto que os encantados, ao se encantarem, levariam consigo seu corpo material. Não é por acaso que a interlocutora de Madian de Jesus Frazão Pereira (2000) — vide p. 142 —, descreveu a Encantoria nos Lençóis maranhenses como se fosse uma cidade terrena qualquer. Do mesmo modo, ao conversar com os dirigentes é comum ouvi-los dizer, “eles são igual à gente aqui, é porque vocês não conseguem ver, porque são invisíveis”. A ideia de “eles são igual à gente aqui” é sempre exemplificada com gestos indicativos do fato de se estar sentado, conversando, tomando café... em suma, realizando atividades do dia a dia.

A Encantoria está nas águas, nas matas, nas minas, no ar... Numa palavra, está em todos os ambientes da Terra. Não há uma espacialidade fixa e única que concentre todos os seres encantados. Essa característica difere a Encantoria do Céu concebido como espaço que agrega todos os santos, além de distingui-la da Aruanda, que agrupa todos os orixás e seus representantes. Príncipe Zezinho, assim como toda a família de Rei Sebastião, ao oferecer de forma velada ou explícita a localidade de *sua* Encantoria: as águas da praia dos Lençóis, parece corroborar a diferença entre os locais sagrados.

É com a mesma ênfase nas águas que, no dia 20 de janeiro dos dois anos, após Rei Sebastião se despedir de todos e todas no salão, a princesa Mariana “arriou” na dirigente Valdeci. No salão desta, a princesa é devota de Santa Joana d’Arc e, assim como a guerreira católica, busca se paramentar usando uma faixa vermelha em sua cabeça.

FIGURA XVIII – Princesa Mariana na dirigente Valdeci

Tenda Santa Joana d’Arc – Arquivo pessoal da autora

Um dos pontos cantados da encantada aponta sua relação com o adereço da cabeça e com sua personalidade combativa: “Eu sou dona Mariana e eu venho abeirando o mar. Aê faixa encarnada, faixa encarnada eu ganhei pra guerriar”. Vale ressaltar que o vermelho encarnado é a cor representativa dos mouros na batalha contra os cristãos e uma das cores da família da Turquia no Tambor de Mina (amarelo, vermelho e verde). Assim, além da relação estabelecida na tenda entre Mariana e Joana d’Arc, sua linhagem da

Turquia, moura e de batalha está presente na faixa utilizada pela encantada em todos os rituais.

À parte o adorno, um grito forte — “Uôôôiii” — anuncia quem está “montada” no “cavalo”. Dois de seus pontos mais famosos na região⁶⁹ mostram sua relação com as águas e com o rei português. Um deles diz assim:

No mar tem dois navios
 No meio deles tem dois faróis
 É a esquadra da marinha brasileira Mariana
 Lá na praia dos Lençóis
 Ela é marinheira, ela é marinheira
 Ela é revoltosa⁷⁰ da marinha brasileira.

No outro ponto se cantam estes versos:

Quando eu andava pelo mundo afora
 Sem conhecer a ninguém
 Ela vinha colhendo rosas
 Que na roseira tinha.
 Quando eu andava pelo mundo a fora
 Sem conhecer a ninguém
 Ela se chama bela turca
 Filha do Rei Sebastião.
 [...]
 Ai, eu subi o morro e descí ladeira
 Sou filha de rei
 Sou arara cantadeira.

No lado direito do altar para quem entra no salão, há uma estátua em tamanho natural de Mãe Mariana — como também é chamada pelos fiéis. A imagem da encantada como “revoltosa” ou como “patrona” da Marinha brasileira é mostrada no salão quando, de tempos em tempos, a roupa dessa estátua é trocada. Se algumas de suas vestimentas enfatizam sua pureza pelo branco, outras mostram sua relação com a Marinha, como os bordados referentes à força armada. Observa-se que Mariana traz em seu ponto indicações sobre sua origem, ou melhor, suas origens: Turquia e praia dos Lençóis. Cantar “andava pelo mundo afora, sem conhecer a ninguém” parece fazer referência ao momento de

⁶⁹ Eu os ouvi na tenda Santa Joana d’Arc e em mais outras três tendas na cidade de Araguaína, em uma em Marabá (PA) e em uma em São Luís (MA).

⁷⁰ Já ouvi versões de que “ela é patrona da Marinha brasileira”.

chegada à Encantoria; ou seja, após andar sem conhecer ninguém, ela conhece Rei Sebastião e, só então, passa a compreender sua atual condição de encantada.

Nos terreiros que visitei e onde Mariana se apresentou incorporada, a alegria, a altivez e a jovialidade se mostravam no “aparelho”: no modo de agir e falar, de cantar e dançar. Muitos giros e requebrados marcam seu bailado. A encantada é tida por muitos como porta-voz da Encantoria do rei. Após várias conversas com ela na “cabeça” da dirigente Valdeci ou na do dirigente Clezio — também de Araguaína, cabe lembrar —, compreende-se o porquê de tal afirmação e por que a chamam de “arara cantadeira”. Diferentemente de outras entidades dessa família, ela fala com desenvoltura, clareza e alegria sobre onde mora, sobre sua história e a de seus familiares.

Conversar com a encantada incorporada nos dirigentes não significa que compartilho do *habitus* religioso dos meus interlocutores. É essa crença na realidade dos seres encantados que ordena e informa a vida deles. Assim, não poderia “estar lá” se não fosse dando legitimidade às práticas e noções ali vivenciadas. Mas é certo que algumas vezes eu era interpelada sobre o quanto “estava lá”. Nas conversas, alguns questionamentos ou algumas contradições, quando surgiam, eram sempre respondidos com o costumeiro “isso é segredo da Encantoria”. Mais que mostrar que certos detalhes não são permitidos compartilhar, esse tipo de explicação situa o pesquisador em seu lugar de não nativo de novo. Isso porque, vez ou outra, a crença de que sou parte do grupo me habita e logo me lembro que muitos segredos são hierárquicos; assim, se pretendo conhecê-los, devo seguir a ordem do processo de iniciação.

As conversas com a encantada Mariana na tenda Santa Joana d’Arc ocorrem em uma sala privada dentro do salão; a mesma sala onde ela, nos dias de rituais, atende os consulentes. A entrada para a consulta é organizada, em fila e por ordem de chegada, por Vita, a cambona da casa, cabe relembrar. Na sala, além da cadeira da dirigente e de um banco para visitantes, há uma mesa onde estão dispostos um aparelho de som antigo e discos de vinil sobre pretos-velhos, caboclos, Ogum, Oxóssi etc. Há prateleiras, onde estão guardados livros de registro dos médiuns e das consultas. Pedras, velas e copos com água nos pontos firmados completam o cenário.

Os consulentes vão sempre buscar conselhos sobre problemas de cunho amoroso, sexual, de emprego ou problemas familiares. Mas a assistência social oferecida pelo terreiro tem maior procura para casos de cura, seja no plano físico ou espiritual. Remédios tradicionais e/ou de plantas são recomendados para ser usados com rezas; em alguns casos, dietas alimentares e sexuais são indicadas. Numerosas histórias de êxito são contadas pelos dirigentes ou por consulentes a fim de mostrar, pela experiência, não só a eficácia dos tratamentos, como ainda o poder de cura das entidades. Nesse caso especial, os encantados.

Com efeito, foi por razões relacionadas com a cura que, pela primeira vez, conversei com uma entidade “em cima” de uma médium que não fosse a dirigente Valdeci. É a princesa encantada Flora. Era uma madrugada de terça-feira. Acordei com um tremor intenso, aparentando estar com febre. Por azar, naquele dia eu não tinha nenhuma medicação antipirética em casa. Enquanto procurava controlar o frio com lençóis e o abraço de meu esposo, veio à minha cabeça o seguinte ponto cantado:

Princesa Flora, rainha do mar
Princesa Flora, rainha do mar
Mas eu venho chegando
É botão de ouro, é dos orixás.

A canção entoava de forma nítida e alta em minha cabeça. Lembrei que os dirigentes são unânimes ao dizer que, quando se escuta mentalmente o ponto de alguma entidade, então é porque ela está por perto. Entre a dúvida e a crença, decidi pedir auxílio àquela que, tantas vezes, vi ajudar as pessoas no salão: “Princesa Flora, se você realmente está aqui, podia dar uma ajuda. Estou precisando”. As lembranças do que aconteceu depois são vagas. Recordo apenas que adormeci de novo e acordei no dia seguinte como se nada tivesse acontecido. Uma semana mais tarde, ao ir a um ritual na tenda Santa Joana d’Arc, ouvi o mesmo ponto ser entoado pela entidade incorporada na médium Vânia. De imediato, recordei-me do ocorrido naquela noite. Entre o sim e o não, sem saber se devia falar com Princesa Flora, decidi ir somente cumprimentá-la. Após o terceiro abraço ritualístico da Umbanda, a encantada me segurou junto ao corpo da médium e me falou: “Aquele dia de noite, eu te ajudei, né?! Pode deixar que vou terminar de te curar”.

Um frio percorreu minha espinha. Minha cabeça, confusa, buscava explicações para o acontecido. Ainda no abraço, senti uma energia percorrer meu corpo até as extremidades. Quando ela me soltou, indicando que já tinha terminado o serviço, voltei, trêmula e cambaleante, ao meu assento, onde fiquei por longos minutos até recobrar o domínio sobre o meu corpo. Domínio este que não posso dizer ter alcançado com relação à minha cabeça, pois queria entender, de forma racional e científica, minha experiência vivida.

Mais uma vez, a ideia de ter sido abarcada pela cultura do Outro me derrubou do muro da indecisão sobre em que eu acreditava de fato, pois desde o princípio das pesquisas com a Umbanda venho procurando entender no que creio. Ora me ponho de um lado marcado pelo protestantismo, ora estou cientista e descrente; ora estou em cima do muro onde se crê em tudo, ora estou encantada no mundo da Umbanda. Por fim, começo a me perguntar se pertencço mesmo a alguma cultura para chamar de minha ou o Outro sou sempre eu quando adentro culturas diversas; afinal, “[...] nunca se pode estar certo sobre qual é o ponto de vista dominante, isto é, que mundo está em vigor quando se interage com outrem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 397).

Após esse episódio, fui conhecer melhor quem era a Princesa Flora. Não foi necessário entrevistá-la. Os outros pontos que ela canta já diriam muito dessa encantada:

Que linda moça é aquela que vem rodeada de luz
Sou eu princesa Flora que vim da Praia dos Lençóis
Foi na Praia dos Lençóis que essa princesa se encantou
Mas é com a força de Deus que a princesa Flora chegou.

E,

A lua lá no céu brilhou, brilhou, brilhou
Oi como clareou (2x)
Princesa Flora só trabalha no luar
Princesa Flora, filha do Rei Sebastião
Lá na Praia do Lençol só trabalha no luar
É no luar (3x) Princesa Flora só trabalha no luar.

Princesa Flora confirma cantando o local de seu encantamento: “Foi na Praia dos Lençóis que essa princesa se encantou”; assim como mostra sua relação de filha com

Rei Sebastião. Se Mariana procura sempre marcar seu caráter de guerreira e líder — motivo para que muitos até acreditem que, dentre os filhos do rei, ela tenha idade mais avançada —, Flora pontua sempre o brilho e a luz que lhe rodeiam. Para Alvarez Ferreira (2013, p. 118) interpretando Bachelard, “A luz tem uma dupla fonte. Vem do mundo celestial para iluminar e fazer resplandecer todas as coisas e da ‘alma iluminante’ do ser humano quando purificado e liberto das impurezas que obscurecem o seu ser. A princesa abrange as duas fontes: seu brilho indicaria o fato de vir de outro mundo — mais iluminado espiritualmente; ao mesmo tempo mostraria que, pela Encantoria, ela teria se purificado, a ponto de poder ajudar quem não evoluíra com sua luz, indicativa de evolução espiritual.

Na vinda da encantada que “só trabalha no luar”, a lua, símbolo das fases da vida, é trazida constantemente nas canções. Está sempre no processo de devir; nunca é cheia: *está* cheia, esperando sua próxima rotação. É assim que, muitas vezes, compreendi o mundo da Encantoria, mundo que não é encantado, mas *está* encantado à espera do próximo movimento de rotação. A metáfora da rotatividade da lua se justificava por suas fases serem temporárias. É desse modo que o mundo da Encantoria parece se comportar; quem ali mora, ou seja, está encantado, vive na expectativa de se desencantar. Mas o desencantamento não pode ser pensado como fim, pois ninguém está isento de se encantar nem de se reencantar.

Outra encantada que procura marcar de onde vem e mostrar sua relação com as águas salgadas é Princesa Jarina. Também conhecida como Tóia Jarina, é considerada, por muitos dirigentes do Tambor de Mina e da Umbanda, como a filha caçula do rei turco, depois filha de Rei Sebastião. Sua ligação com o rei encantado é pontuada pelas praias maranhenses, como sugere este ponto cantado:

Ê lá na Praia dos Lençóis tem três maresias faladas
 Mas é numa delas, mas é numa delas, mas é numa delas
 Que a moça é encantada.
 Mas não é que ela seja de lá
 Acabaram de me criar
 Forma trincheira que Jarina veio baiar
 Ô Jarina é flor mamãe
 Ê flor do mar
 Ô Jarina é linda flor dos orixás.

Muitas vezes, a referência às três maresias é explicada pelos dirigentes como sendo as três filhas do rei português — Mariana, Jarina e Herondina. Mesmo nas casas onde a descendência do rei é maior, ou seja, abrange mais filhos, é evidente a ênfase dada sobre as três princesas nos pontos cantados. Jarina, na tenda Santa Joana d’Arc, se apresenta na cabeça da médium Graça. Talvez porque já eu conhecesse sua história antes de vê-la no salão, pude vislumbrar uma Jarina mais menina e mais jovem que suas irmãs. Tayandô, no vídeo *A descoberta da Amazônia pelos turcos encantados*, reforça a idade tenra dela e diz que, de todas, ela é a que mais “chorava saudade da família e da sua terra Turquia”. Daí, quiçá, a ênfase em afirmar, no seu ponto, que ela não é de lá, dos Lençóis, mas que ali ela foi criada. Podemos pensar que ela foi criada em dois sentidos: criada como surgida, nascida na Encantoria; criada como educada, ensinada, tal qual se faz com uma criança, pelos encantados.

Por fim, a Encantoria de Rei Sebastião inclui a Princesa Herundina ou Herondina, que é a mais ajuremada das encantadas turcas; ou seja, é a que mais tomou para si a personalidade indígena amazônica e foi consagrada como cabocla em terras brasileiras. Segundo Tayandô, Herondina “se apossou dos perfumes aromáticos da Amazônia e de seus conhecimentos”. É com arco e flecha, faca de tucum e outros objetos, muitas vezes, considerados ofensivos que ela se apresenta em vários salões.

Na entrada da tenda Santa Joana d’Arc, ainda pelo lado de fora, há um ponto firmado de Herondina, onde, além de pedras, velas e copos com água, estão garrafas e copos quebrados, ao fundo da casinha construída. A dirigente Valdeci explica que os cacos de vidro dentro do ponto da encantada foram pedido feito por esta. Ela acredita que representem a atividade da entidade no terreiro: “quebrar e cortar as influências maléficas contra a tenda”, contra ela e contra os médiuns. Um de seus pontos cantados pode indicar tal interpretação:

Ai, não me toque, não me bula, Herondina
 Eu vim trabalhar em ponta de agulha, Herondina
 Correntes fortes eu tenho quebrado, Herondina
 E meus trabalhos é aprovado, Herondina
 Ô, é de cocoriô, ô, é de cocoriá
 Cabocla Herondina é de Umbanda só.

Foi no dia 20 de janeiro de 2012 que vi, pela primeira vez, Herondina “arriar” no salão entoando, com firmeza, esse ponto citado antes. A dirigente Valdeci foi quem a recebeu. Após dançar um pouco na gira, ela saiu da tenda dançando e foi até a porta de entrada onde está situado seu assentamento. Ela se ajoelhou e saudou seu ponto batendo, com muito vigor, três vezes as mãos cruzadas no chão. Voltou ao salão contente e dançou mais um pouco antes de partir. Sua presença no recinto é compreendida por todos que do trabalho participam como resposta a alguma demanda jogada sobre a casa. Assim como o caboclo Rompe Mato, a princesa encantada só aparece quando algum problema grave ronda a tenda. Isso explicaria o fato de eu tê-la visto somente duas vezes em sete anos de pesquisa naquele terreiro. Apesar de seu ponto cantado e sua dança intimidar quem assiste, e sua presença mostrar que ela veio para vencer demanda, veio “trabalhar em ponta de agulha” e que “correntes fortes [ela tem] quebrado”, a encantada se apresentou sempre sorrindo e com bom humor, diferentemente de suas outras irmãs e seu irmão quando chegam.

Outro traço que diferencia Herondina dos demais é a não ênfase na sua filiação ao Rei Sebastião, à praia dos Lençóis ou ao mar. Assim como outros dirigentes, Valdeci se mostra convicta ao relatar que a encantada é filha adotiva do rei português, razão por que não cantaria sua conexão com ele. Aqui mora uma contradição. Se todas as encantadas são turcas, então por que apenas Herondina é vista como adotiva?

Esse questionamento eu nunca apresentei a dirigente nenhum. Por duas razões. Uma razão é que, no meu processo de escrita — que força a mente a seguir um padrão de reflexão mais lento e pode recuperar informações revisando o que foi escrito —, tenho a oportunidade de organizar as histórias e perceber nelas redundâncias e contradições (ONG, 1998, p. 51). Outra razão é que — assim penso — não é papel do pesquisador apontar, de forma direta, as contradições percebidas no campo. Colocar aqueles que abriram suas casas para mim em “saia justa” sempre me pareceu agressivo. Desse modo, para responder a essa problemática procurei compreender como é organizado o pensamento dessa religião, a Umbanda, e como o mundo, este e o encantado, é percebido por seus participantes.

Acredito poder responder a pergunta acima tendo em vista o fato de que Herondina foi a primeira encantada a se ajuremar e a que mais adentrou as ciências indígenas amazônicas. Esse processo fez com que ela se distanciasse culturalmente de suas

irmãs e seu pai, seja ele Rei Sebastião ou o sultão Darsalam. Esse distanciamento pode ser visto nas representações imagéticas de Herondina: desenhos e estátuas a retratam sempre como indígena, de pele mais escura e portando couro de onça caindo sobre seus seios à mostra, apetrechos de luta nas mãos, saia e outros adornos de pena. Sua imagem se diferencia daquela de sua família encantada, que apresenta pele alva e roupas de caráter nobre europeu. Muitas vezes, os iniciantes tendem a confundir a imagem de Herondina com a da Cabocla Jurema por causa dessa semelhança.

Essa característica indígena da encantada vem mostrar que não somente na Umbanda houve “valorização do índio” baseada na teoria das três raças. No Tambor de Mina, religião que, convém lembrar, parece ter sido a primeira a abrigar tais entidades, as discussões sociopolíticas de mestiçagem criadas no fim do século XVIII e início do XIX tiveram eco também. Assim, a perpetuação do estereótipo romântico do índio livre, corajoso, guerreiro e não civilizado parte das imagens de Herondina vestida e pintada como indígena, sempre tendo a floresta e a mata como pano de fundo, além de animais da fauna amazônica ao seu redor.

Se Herondina se ajurema nas matas amazônicas e dela passa a fazer parte, outra família será conhecida, também, pelas matas; mas não aquelas da Amazônia paraense. Refiro-me a matas do Codó (MA), na Amazônia oriental: ou seja, à família encantada de Léguas BojiBuá Ferreira da Trindade.

Tendo em vista o proposto, acredito poder defender o esquema a seguir.

	Região	São Luís e Belém	Norte do Tocantins
	Religião	Tambor de Mina	Umbanda
Encantado	Rei Sebastião		Rei Sebastião
Santos	São Lázaro		São Sebastião
Vodum/Orixá (África)	Xapanã		Oxóssi
Entidades	Caboclos Encantados		Caboclos e Encantados
Entrada	Mar		Mata
Morada	Encantaria		Encantaria

Rei Sebastião chegou ao Maranhão pelo sebastianismo e culto a são Sebastião, trazido pelos portugueses. A realeza parece ter adentrado o Tambor de Mina através da divindade africana Xapanã, aparentemente sem ter relação nenhuma com Rei Sebastião. Aqueles que acompanharam o rei — familiares, súditos e caboclos —, assim como ele mesmo, são compreendidos como entidades encantadas que habitam o mundo da Encantoria. Através dos mares, em naus, o sebastianismo chega ao Brasil, assim como os encantados da família do Rei Sebastião, que, por sua vez, chegam ao Tambor de Mina, conforme a mitologia propagada. Na Umbanda, Rei Sebastião ganha morada em seu panteão através de sua correlação com são Sebastião, santo sincretizado com a divindade africana Oxóssi, o rei das matas.

Dada a semelhança com certos caboclos indígenas compreendidos como encantados e pertencentes à linha de Oxóssi, os encantados da realeza conseguem ter seu lugar para bailar e trabalhar nos rituais umbandistas, além de um lugar de morada que não é Aruanda, mas a Encantoria. Desse modo, se no Tambor de Mina a presença do mar, até por sua proximidade com Belém e São Luís, é importante para a mitologia e os rituais do rei, no Tocantins essa mitologia se perpetua nas canções e nos contos; mas as matas e a água doce dos rios terão mais ênfase no caso dos encantados, em especial aqueles alheios à família real encantada — ou seja, a maioria. Trato deles a seguir.

CAPÍTULO IV

Os Légua: a relação de proximidade da “Umbanda” com o Terecô

“Não existe Terecô sem Légua, nem Légua sem Terecô”.
(CENTRINY, 2015)

Légua BojiBuá Ferreira da Trindade é o patriarca da família de encantados mais conhecida no sul do Maranhão, norte do Tocantins, sul e sudeste do Pará. A família está presente no cotidiano da Umbanda nessas regiões mesmo não sendo originária dela. Terecô, Codó e Légua são nomes que não podem estar separados, assim como a Encantoria. Compreender como entidades do interior do Maranhão se tornam chefes de linha da Umbanda e chefes de cabeça de dirigentes no norte do Tocantins é um dos objetivos deste capítulo, além do objetivo de descrever a importância dessa família de encantados na relação entre Umbanda e Terecô. O capítulo privilegia o Centro Espírita Santa Bárbara, que tem um encantado da família de Légua como entidade chefe de sua “crôa” e a ele presta homenagem anual. Entram em cena narrativas e interpretações obtidas na Cabana Rei Oxóssi e Rainha Iemanjá, do dirigente Clezio Ribeiro, que também tem estima elevada pela família codoense.

4.1 – Os Légua baixam no Tocantins

Em 18 de dezembro de 2011, eu já estava com malas prontas para, no dia seguinte, voltar de São Luís (MA) para Araguaína (TO). Após cursar as disciplinas do mestrado, eu voltava para casa para continuar o trabalho com a pesquisa de campo. Heriverto Nunes, amigo e pesquisador, havia me convidado a ir com ele ao Ilê Axé Ogum Sogbô, terreiro de Tambor de Mina, no bairro da Liberdade, em São Luís. Não haveria trabalho na casa naquele dia; ele ia lá para conversar com o zelador, pai Airton, e participar do ensaio do bloco de carnaval. Ao chegarmos ao local, um rapaz do Ilê nos indicou onde estava o dirigente e disse que estava “atuado” com Folha Seca. Nós então o vimos sentado, sozinho, em um boteco do outro lado da rua. Ao seu redor, várias garrafas vazias davam uma medida do quanto ele tinha bebido de cerveja da marca Kaiser.

Com recepção gentil e alegre, pai Airton nos convidou para sentar e beber com ele. Fiquei receosa, porque nunca tinha conversado diretamente com uma entidade naquelas condições, também porque meu estômago reage mal à cerveja daquela marca. Fiquei perdida, sem saber como agir. Lembro de comentar com meu amigo: “Heriverto, Kaiser não dá!”. Ele se virou para mim e, tentando mostrar naturalidade, disse: “Se vira e bebe”. Eu entendi perfeitamente o que ele queria dizer: não se recusa o que o santo te oferece. Na minha inquietação e inexperiência, resolvi tentar negociar com a entidade, buscando sua compreensão: “Seu Folha Seca, é que tenho problemas em beber Kaiser”. Sua resposta foi direta: “Não tem problema, não! Me diz o que você toma que eu vou mandar buscar”. Era isto! Eu tinha de beber algo; mas não queria cerveja. Falei: “Faz o seguinte, deixa a cerveja de mão. Não tem uma pinga? Eu tomo pinga”. Ele fixou os olhos em mim, olhos que riam acompanhando o movimento da boca, como se não acreditasse no que ouvira. Após uma gargalhada, disse: “Desde quando tu é da família de Légua?”. Ali, naquele momento, entre uma dose e outra, conheci uma característica marcante dessa família encantada de Codó: a bebedeira.

Embora os dirigentes de muitos salões vetem o uso de bebida alcoólica, a fama de cachaceiros dos membros da família de Légua é ainda ressaltada. Presenciei Benedita e Tereza chegarem a salões onde é proibida a bebida com álcool aparentando estar bêbadas, como sugerem a “voz enrolada” — ou seja, o ritmo lento e a dicção pouco clara — e o andar cambaleante. Entre um riso e outro, contavam que ali, naquele terreiro, não era lhes permitido beber, por isso bebiam bastante onde estavam antes de vir. Isso explicava o fato de dizerem já estar de “porre” quando arriavam no salão. Também seus pontos cantados enfatizam a relação da família de Légua com a bebida:

A cana quando é verde
 Que balanceia suas palhas
 Chegou Benedita Légua meus irmãos
 Que bebe a pigôita [cachaça], mas não cai.

Não por acaso, em 14 de julho de 2017 e 2018 encontrei boa parte da família bebendo em comemoração ao aniversário de Lourenço Légua, um dos filhos, no Centro Espírita Santa Bárbara, do dirigente Nazareno. A data escolhida para a festividade alude ao

dia em que ele foi cruzado em cima do dirigente e se tornou seu chefe de cabeça. Embora semelhantes, a festa de 2017 e a de 2018 tiveram momentos e detalhes distintos. Nos dois anos, o início foi às 19h. Era possível ver o salão decorado com balões por toda parte. O branco foi a cor marcante nas rendas das roupas utilizadas em todos os anos; mas, em 2017, o azul se sobressaía na vestimenta, enquanto o verde predominou em 2018.

FIGURA XIX–Abertura de trabalho para Lourenço Légua 2017 e 2018





Centro Santa Bárbara – Arquivo pessoal da autora

De acordo com Nazareno, as cores para as festas são escolhidas por Lourenço. Em 2017 o encantado escolheu o azul por ter sido ele encantado nas águas. Em 2018, o verde foi uma homenagem do guia chefe a Oxóssi, o rei das matas. É possível perceber, no primeiro ano, uma vestimenta feminina e masculina mais suntuosa que no ano seguinte. As roupas dos homens lembravam trajes usados por Bita do Barão⁷¹ em suas festas em Codó; quais sejam: calça e uma espécie de bata ou vestido por cima. Em 2018, somente Nazareno permaneceu com a mesma indumentária do ano anterior.

O dirigente se senta de frente para o altar enquanto as médiuns se posicionam enfileiradas à direita e os homens, à esquerda. Esse mesmo padrão de divisão é seguido pela assistência, tendo homens e mulheres em lugares distintos. Contudo, essa separação

⁷¹ Wilson Nonato de Sousa, mais conhecido como Bita do Barão, é o dirigente umbandista mais conhecido no sul do Maranhão, embora tenha influências do Terecô em seus rituais. Torna-se famoso por suas relações de proximidade com políticos como José Sarney e por reportagens jornalísticas que enfatizavam a cidade de Codó como a cidade da magia negra (FERRETTI, M., 2001).

dura pouco, pois com o decorrer do ritual as pessoas começam a transitar pelo salão a fim de ter uma vista mais clara e abrangente do ritual ou para conversar com alguma entidade. Além dos adultos, a presença de crianças nas duas festas impressiona; percebe-se que se sentem à vontade no ambiente e mostram familiaridade com o cenário. A diferença social da assistência e do corpo mediúnico se mostra nessa casa: uma maioria expressiva de pessoas negras e origem humilde a compõe; o que pode ser percebido pelas roupas simples e desgastadas que usam e pelas marcas corporais, pele manchada e queimada, obtidas por serviços degradantes. O perfil dos frequentadores do Centro Espírita Santa Bárbara difere muito do perfil do público que frequenta a maioria dos salões de Araguaína onde predomina a presença de pessoas brancas de classe média.

O dirigente Nazareno inicia o ritual pedindo força e luz aos orixás. O terço foi rezado e seguido por Creio em Deus Pai e Salve Rainha. Depois, em forma de cântico, foram feitos o oferecimento do terço para Santa Bárbara e Rei Sebastião e o ato de contrição a fim de pedir misericórdia a Deus pela vida que eles, ali e naquele momento, vão oferecer às entidades.

Os pontos tradicionais de abertura dos trabalhos dessa casa são entoados, como neste:

O meu divino Emanuel traz as forças da luz
Ajuda as três Marias⁷² e chama o povo do ar.

Também neste:

Com minha chave de ouro na mão
Eu abro a mesa e o salão
Com minha vida ninguém pode
Eu sou um moço de opinião.

Igualmente neste:

Passarinho verde, verde azulão
Vem abrir a mesa Rei Sebastião

⁷² As três Marias, segundo Nazareno, são as três mulheres que estavam no pé da cruz quando Jesus foi crucificado: Maria, a mãe; Maria Madalena e Maria de Creufas, tia de Jesus (irmão de José).

Eu não sou pajé, nem sou curador
Sou um mensageiro de nosso Senhor.

E ainda neste:

E o galo cantou, é hora, é hora
Está aberto os trabalhos, é com Deus e nossa Senhora
E o galo cantou meio-dia
Está aberto esta gira, é com Deus e a virgem Maria
E o galo cantou é hora, é hora
Está aberta essa sessão, é com Deus e Nossa Senhora
E o galo cantou meio-dia
Está aberto os trabalhos, é com o rosário de Maria.

Enfim, neste:

Quem vem, quem vem lá de tão longe⁷³, ô de tão longe,
É nossos guias que vem trabalhar
Ô me dá força pelo amor de Deus, meu pai Oxalá
Ô me dá força nos trabalhos meus.

E neste:

Pai Oxalá liga as correntes que Jesus Cristo mandou
Ligue já nossas correntes, três pombinhas avoou
Ela avoou, ela avoou para o mar
Vai avisar o guia chefe que agora vou trabalhar.
Santa Bárbara liga as correntes que Jesus Cristo mandou
Ligue já nossas correntes, três pombinhas avoou
Ela avoou, ela avoou para o mar
Vai avisar o contracheife que agora vou trabalhar.
São Sebastião liga as correntes que Jesus Cristo mandou
Ligue já nossas correntes, três pombinhas avoou
Ela avoou, ela avoou para o mar
Vai avisar a mata virgem que agora vou trabalhar.
São Jerônimo liga as correntes que Jesus Cristo mandou
Ligue já nossas correntes, três pombinhas avoou
Ela avoou, ela avoou para o mar
Vai avisar o povo de Légua⁷⁴ que agora vou trabalhar.
Ogum liga as correntes que Jesus Cristo mandou
Ligue já nossas correntes, três pombinhas avoou
Ela avoou, ela avoou para o mar
Vai avisar lá na encruza que agora vou trabalhar.

⁷³ Em algumas versões na mesma casa, já foi ouvido o verso “Quem vem, quem vem lá de Codó”.

⁷⁴ Houve versões em que se cantou “o povo das águas”, o que faz pouca diferença, pois o dirigente considera a família de Légua como pertencente à linha das águas.

Os versos permitem perceber que Rei Sebastião é sempre chamado para abrir a mesa, o que mostra sua importância na casa. Afinal, é preciso uma entidade de poder para abrir os trabalhos. Ao enfatizar que não é pajé nem curador, o rei parece querer hierarquizar as religiosidades encontradas em solo brasileiro e demonstrar não ter relação com essas práticas de matriz indígena ou africana. Ao assumir ser “um mensageiro de nosso Senhor”, ele mostra seu vínculo com o cristianismo europeu. Na aparência, o fato de ser um rei português que “desce” em uma religião afro-brasileira não o impede de lembrar a todos que, no processo colonizador, a Europa se posiciona como superior às outras culturas. É saudando sua matriz cristã que o rei canta “está aberto os trabalhos” com o apoio de Deus e da virgem Maria.

Outra análise cabível aqui desse ponto em especial é que Sebastião, como rei, não “vem” para trabalhar; essa parte é função de pajés e curadores espalhados nas correntes e linhas da Umbanda. Trabalhar aqui é sinônimo de dar consultas, benzer, atender a pedidos, aconselhar para que o espírito evolua no plano espiritual. Como nobre encantado, Rei Sebastião já estaria no apogeu de sua evolução, “vindo” a esse mundo apenas para realizar atividades especiais e receber homenagens.

Dizer que a mesa está aberta não significa que as entidades estão presentes. Elas precisam ser chamadas para vir trabalhar. É nesse momento, do ponto de abertura, que Rei Sebastião começa a mandar santos e orixás avisarem as correntes que o trabalho vai começar. A importância do rei na abertura do ritual é indiscutível; mas seu papel se encerra aí. Durante os rituais, não ocorrem sua presença, sequer a lembrança dele.

Finda essa parte melódica da abertura, a casa começa a ser defumada por uma das médiuns, enquanto o corpo mediúnico entoava pontos sobre a importância da defumação de médiuns e visitantes. Por fim, o Hino da Umbanda e um ponto chamando por Lourenço Légua foram cantados, precedendo sua chegada.

O encantado codoense, por fim, “arria” no salão em Nazareno, que ainda permanece sentado ante o altar. Os dois pontos a seguir foram entoados enquanto ele batia

cabeça nos pés da “mãe grande”⁷⁵ Selvina e, depois, recebe a mesma saudação pelos médiuns da casa. Eis o que se canta em um ponto:

Ensina eu rezar, ensina a doutrinar
 Cruzeiro grande de Mina
 É homem em todo lugar
 E ninguém faz que nem eu
 Lourenço Légua Boji
 E ninguém faz que nem eu
 Aonde tem mestre de cura
 Não se mata filho alheio.

Em outro ponto são cantados estes versos:

Ê por cima do morro eu venho,
 Ê por cima do morro eu vou,
 Ê por cima do morro sou Lourenço Boji,
 Ê por cima do morro sou Lourenço Buá.

Por fim, entoam-se se estes versos:

Lourenço Légua quando chega anima toda eira,
 Ai céu, ai vida, Lourenço Légua é brasileiro.

Após se apresentar como mestre de cura e mostrar que, como todos os ali presentes, é brasileiro, Lourenço vai se sentar à mesa preparada com bolo, doces, salgados e refrigerante em sua homenagem.

⁷⁵ Mãe de santo de Nazareno.

FIGURA XX – Mesa em homenagem a Lourenço Légua 2017 e 2018



Centro Santa Bárbara – Arquivo pessoal da autora

Muitos filmam e fotografam a cena. Porém, o mais surpreendente, dado o inusitado da situação, foi que algumas pessoas transmitiram, para seus familiares impedidos de estar presentes, o que ali filmavam via rede social *on-line* WhatsApp ou por outro canal de vídeochamada. Percebo que algumas pessoas distantes procuram interagir com a festa, solicitando que o dono do aparelho telefônico chegue mais perto para ver Lourenço com mais clareza ou pedir para falar com ele. Contudo, esse encantado ainda não está acessível à assistência. Os convidados podem abordá-lo somente após todos cantarem, em coro, “Parabéns pra você”, e após Lourenço fazer o discurso de agradecimento aos presentes e ausentes, partir o bolo e entregar a primeira fatia a Selvina. Enquanto os médiuns se empenham em distribuir bolo e refrigerante a todos, algumas pessoas se aproximam do encantado. Em 2017, uma pessoa que transmitia ao vivo a festa para algum familiar se aproximou dele e pediu para que, pelo aparelho de telefonem, dê um “oi” a quem ficou em casa. Com alegria, o encantado cumprimenta e abençoa, pelo vídeo e ao vivo, as pessoas que não puderam estar ali.

FIGURA XXI – Lourenço Légua em uma vídeochamada





Centro Santa Bárbara – Arquivo pessoal da autora

É perceptível como o uso de novas tecnologias compõe, cada vez mais, o cotidiano de muitos terreiros. O rádio, a televisão, *websites* com texto, áudio e vídeo (vide <http://www.youtube.com>) já vinham sendo usados para divulgar religiões de matriz africana; mas mantinham o consulente a certa distância do cotidiano dos terreiros. O aparelho de telefone inteligente (*smartphone*) agrega tecnologias que permitem fazer registros em áudio, vídeo e fotografia e, ao mesmo tempo, transmiti-los em forma mensagens instantâneas escritas, em áudio e em vídeo. Esses recursos possibilitam “encurtar” distâncias e aproximar pessoas com facilidade no que se refere à comunicação dos terreiros com seus consulentes e — por que não? — comigo.

Com efeito, ante a dificuldade encontrada por mim em anotar os pontos cantados do Centro Santa Bárbara — em parte, por conta do volume do som emitido pelos tambores e ecoado no salão; em parte, porque nos momentos de conversar com o dirigente ou suas entidades outros assuntos predominaram —, o uso de mensagens de áudio e texto via WhatsApp ajudaram a aclarar ou receber muitos pontos cantados. Fotografias, vídeos, conselhos, dúvidas, explicações e afetos foram objeto das trocas de mensagens entre

Nazareno e eu, assim como com dirigente Valdeci, no último ano de pesquisa, quando meu processo de escrita se intensificou.

Foi assim que, entre fotografias e vídeos, Lourenço Légua, em cima de Nazareno, agradeceu a festa a todos e puxou pontos chamando caboclos para trabalhar. Isso significava que as entidades dos médiuns já podiam descer na eira. Até aquele momento, os instrumentos musicais da casa não tinham sido tocados; com a ordem de Lourenço, o tambor da mata e uma espécie de tarol começaram a zoar no salão. Os pontos eram animados. A batida do tambor era acelerada. O encantado codoense cantava os pontos com vigor, junto ao tambor, chamando as entidades para descer nos médiuns que pertencem a elas. Cabocla Flecheira, Sete Flechas, Caboclo Luzimar, Tereza Légua e outras começaram a chegar ao salão. Um momento especial, em 2017, foi quando mãe Selvina recebeu Tereza Légua, pois, por um momento, a gira parou e todos foram reverenciá-la após ter sido “coroada como rainha em terra” em cima de Selvina: a matriarca se tornara rainha no terreiro com Tereza.

FIGURA XXII – Tereza Légua na matriarca Selvina



Centro Santa Bárbara – Arquivo pessoal da autora

Na continuação da festa, os médiuns “baiavam” enquanto alternavam entre estar “puros” e “atuados”. Em 2018, enquanto recebiam seus caboclos, fosse um Légua ou não, Lourenço me chamou. Quando cheguei até ele e o cumprimentei dizendo seu nome completo, o encantado foi logo reclamando: “Meu nome não é Légua, é Léga. Légua é coisa de distância, o povo insiste em chamar assim, não sei de onde o povo tirou isso”. Nesse momento, só pude me desculpar e me retirar oportunamente, pois alguém chegou para se consultar com ele. Fiz memória de que o dirigente, nas nossas conversas, sempre se referiu à família como Léga; mas eu acreditava que era somente uma variação de pronúncia do nome. Crença essa fundada na constatação de que Nazareno pronuncia certas palavras distintamente de uma pronúncia mais usual, mais habitual, mais corriqueira. Exemplo desse tipo é sua pronúncia “candombleia” para candomblé.

A gira seguia. Tambozeiros se alternando na tarefa e alternando os tambores — de tempos em tempos, os instrumentos precisavam voltar ao fogo para ser afinados. Diferentemente do esperado, os Légua que baixaram no salão não beberam nem fumaram nesse dia; mas os pontos referentes às bebidas não faltaram, como aquele cantado por Tereza quando chegou ao salão:

Pai bebeu não me deu
 Não sei se mamãe me dá
 Na eira fui batizada
 Tereza BojiBuá.

Ainda em cima de Nazareno, Lourenço passou a dançar na gira para auxiliar os médiuns mais novos. O clima era festivo. Muitos médiuns dançavam e sorriam. Percebo que a dança dos Légua difere da de outras entidades alheias à família. Estas últimas, com raras exceções, giram menos e mostram certa leveza ao pisar no chão. No caso dos Légua, há muito giro no eixo do corpo, movimento que lembra as danças no Terecô, e mais ênfase no movimento de pisada.

Em 2018, a festa se encerrou por volta de 23h, com a família; em 2017, a gira foi invertida às 22h para se receber a linha de pombagiras. Essa mudança foi incomum para o cotidiano do salão; a explicação posterior enfatizaria o fato de mais uma entidade — agora da esquerda — precisar ser coroada como rainha: Maria Padilha. O corpo mediúnico

saiu do salão e retornou com roupas coloridas, cheias de brilho, lantejoulas, rendas e adornos. As luzes do salão foram apagadas. O ambiente ficou na penumbra, sugerindo um ar de mistério. Muita bebida (espumante), cigarro e descontração tomam conta do ritual enquanto as pombagiras dançam ao som do tambor. Esse trabalho terminou às 23h (foi breve), o que mostra que a linha só foi aberta para que a coroação acontecesse e para que se pudesse comemorar o momento. Lourenço Légua, o homenageado do dia, por fim, retornou ao salão na cabeça do dirigente para fechar os trabalhos. Com a mesma reverência com que os trabalhos se iniciaram, cada médium e o dirigente se colocam ante ao altar para encerrar a noite.

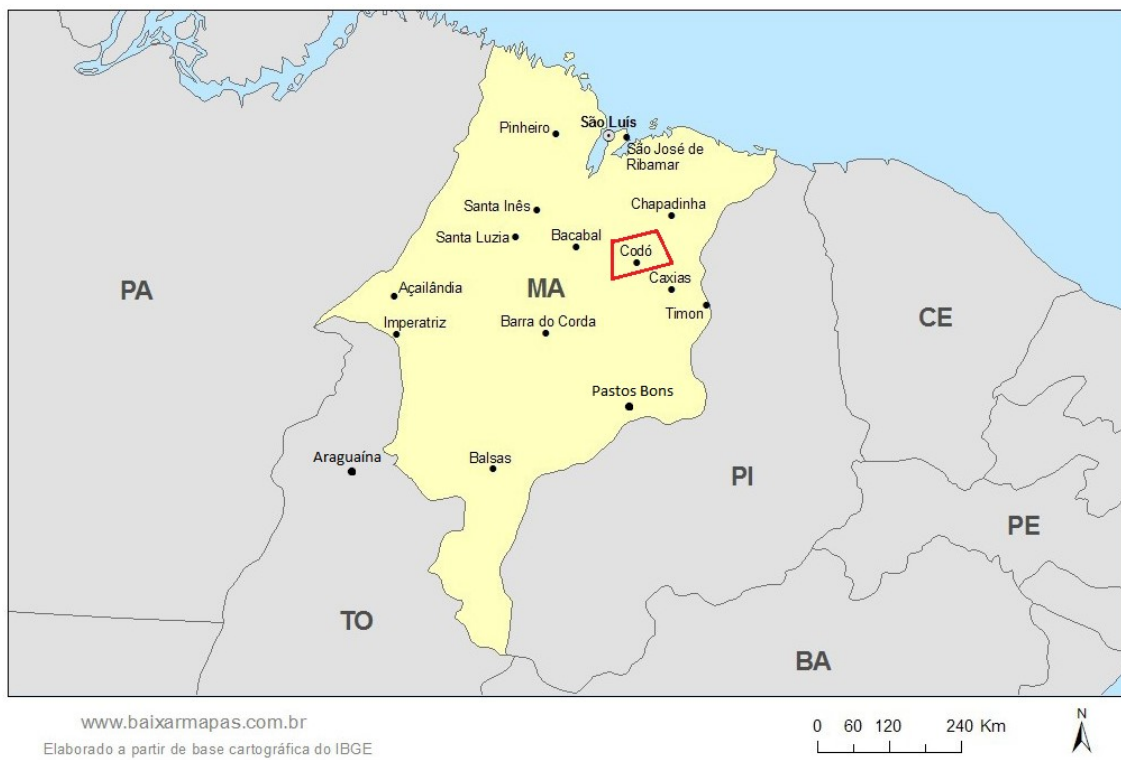
Diferentemente de Rei Sebastião, que só vem a cada dois anos à tenda Santa Joana d'Arc — da dirigente Valdeci, convém lembrar —, é possível encontrar Lourenço nos trabalhos quinzenais da casa. Porém, com maior frequência é a presença de Tereza, encantada querida por muitos em virtude de sua sociabilidade e por ser desbocada. O que mais se assemelharia ao rei português pela dificuldade de se ver nos salões é o patriarca da família, o velho Légua BojiBuá Ferreira da Trindade. Os dirigentes explicam seu pouco aparecimento pelo fato de ser um encantado tão evoluído espiritualmente, que já não teria necessidade de vir sempre para trabalhar.

Com efeito, os trabalhos realizados nos terreiros — benzimentos, conselhos, curas, passagem, proteção etc. — são os responsáveis maiores pela evolução espiritual de médiuns e entidades. De acordo com Nazareno e Valdeci, quanto mais um médium trabalha na terra, mais chances tem de não se reencarnar e/ou de baixar como entidade na Umbanda, uma vez que a missão dele foi cumprida em vida e neste plano. Assim, entidades em geral, encantadas ou não, só retornam ao plano terreno porque não terminaram de cumprir sua missão. Além disso, quanto mais se aproxima o fim dela, mais evoluídos espiritualmente elas estão e menor é a chance de vê-las nos salões. Eis por que Rei Sebastião e o velho Légua tardariam tanto a ser vistos; pela mesma razão, os membros de sua família são avistados nos terreiros com frequência.

4.2 Os Légua no Terecô em Codó

A cidade de Codó fica no leste do Maranhão, próxima à BR-316. É cortada pela ferrovia São Luís–Teresina e pelo rio Itapecuru: as duas portas principais, em momentos distintos, para o escoamento de algodão, babaçu e gado.

FIGURA XXIII –Mapa do Maranhão



Em 1883, o povoado de Codó foi elevado à categoria de vila. Em 1896, passou à condição de cidade. Porém, segundo duas versões não excludentes, o povoamento da localidade onde se encontra hoje o município se deu antes, pela “presença de um depósito de mercadorias, construído de taipa e palha, na margem do maior rio local, o Itapecuru”; o que seria indicativo não só da importância do comércio e da navegação fluvial na região e da existência do povoado Urubu, à margem direita do mesmo rio, mas também da existência de povos nativos (AHLERT, 2013, p. 55).

Teria sido em 1719 a primeira tentativa da Companhia de Jesus de se estabelecer na região, na pessoa do padre João Villar (SOUSA, 1996). Contudo, ele teria morrido em ataques indígenas. O povoamento não indígena da região seria impulsionado só de 1780 em diante, com a intensificação da presença portuguesa — chegada de José Luis Nicolau Henrique, conhecido como Paul Real —, a domesticação das matas (fauna, flora e indígenas) da região de Codó e o início de práticas agrícolas com mão de obra escravizada.

Se o mito das três raças foi criado e usado para contar a formação do Brasil e de cidades diversas, não seria diferente no caso de Codó. Brancos (portugueses e sírio-libaneses⁷⁶), negros (de Angola-Congo, Senegal, Costa da Guiné, Moçambique, nascidos na terra⁷⁷) e indígenas (nações Guanáre e Urubu) são retomados em narrativas sobre a origem da cidade. Contudo, a presença indígena nas histórias se reduz aos primeiros contatos, a poucos enfrentamentos posteriores e à expulsão deles da região. Sobre negros escravizados, a narrativa de trabalho árduo nas fazendas e da importância da força de trabalho cativa é ressaltada como fundamento do desenvolvimento econômico da região, arquitetado pelo ideal de progresso trazido pelos brancos.

Resultado da produção de algodão local em 1892, a Companhia Manufatureira e Agrícola do Maranhão fundou a Fábrica de Tecidos em Codó. Parte da população negra rural e urbana foi empregada nesse novo negócio. A importância dada à fábrica pelo desenvolvimento de Codó recorda aquela oferecida à Companhia Industrial e Mercantil da Bacia Amazônica, de Araguaína; porém nas décadas de 1960 e 70. Outra semelhança encontrada nas narrativas de “desenvolvimento e progresso” entre as duas cidades foi a importância que a BR-153 e a ferrovia Teresina–São Luís tiveram para o acesso e o comércio em Araguaína e Codó, respectivamente. Os anos 1970 são tidos como a década de ouro de Araguaína, pois foi quando se encerrou a pavimentação da BR-153 ligando Brasília a Belém. No caso de Codó, o ano marcante foi 1921, quando passou a funcionar a linha

⁷⁶ FERRETTI, M., 2001.

⁷⁷ De acordo com Martina Ahlert (2013, p. 57), “Costa Eduardo cita um inventário sobre a origem dos escravos do Maranhão. Sobre Codó o inventário enumera (em 1838) 16 negros nascidos no Brasil, 10 negros angola-congo, 03 senegaleses, 02 da Costa da Guiné (mina) e 01 ‘moçambique’. No ano de 1847 o inventário registra 05 negros nascidos no Brasil, 01 angolês e 1 mina (Costa Eduardo, 1948, p. 07)”.

férrea ligando o Piauí à capital maranhense. Uma das estações principais dessa linha de trem era a de Codó.

Mesmo Codó tendo tido seus tempos áureos com a produção algodoeira e têxtil, não foi nessa perspectiva que a cidade se tornaria conhecida nacionalmente. Quando a mídia televisiva e escrita passou a noticiá-la como local de peregrinação de políticos a fim de vencer eleições e da relação estreita entre o pai de santo Mestre Bitá do Barão e o ex-presidente José Sarney (BARROS, 2000; FERRETTI, M., 2001), Codó se projetou como a “capital da magia negra” e a “meca dos políticos”. Antes disso, a cidade já era conhecida pela religião ali fundada — o Terecô — e difundida na região norte do Tocantins e no sul e sudeste do Pará. Migrações e comércio por estradas e, especialmente, pelo rio Itapecuru e afluentes levaram para os estados vizinhos não só mercadorias, mas também a religiosidade codoense.

Embora exiba elementos jeje e nagô, o Terecô é uma religião de possessão que tem relação mais forte com a cultura bantu (FERRETTI, M., 2001; 2003; BARROS, S., 2000; ARAÚJO, 2007). Acredita-se que o nome derive do banto “telelo, teêleko ou telesso”, cujos significados incluem o de abençoar, celebrar e comemorar através de tambores (CENTRINY, 2015, p. 27). A prática do Terecô teria tido início com os negros escravizados das fazendas de algodão de Codó e redondezas. Os toques eram organizados em meio a babaçuais e matas fechadas. Cícero Centriny (2015) chega a propor uma data de surgimento da religião: 1786, ano de fundação do terreiro de Santa Bárbara (Mãe Sogbô) no quilombo de Santo Antônio dos Pretos; mas acredita não ser possível dizer com exatidão.

Seja qual for a data de surgimento, o Terecô não ficou restrito ao Maranhão. É possível encontrá-lo em outros estados ou encontrar elementos de seus mitos e ritos em diálogo com outras religiões; por exemplo, Umbanda e Tambor de Mina. Mário de Andrade, ao percorrer o norte e nordeste através da Missão Folclórica, no fim da década de 1930, já relatava que a “linha de Codó” estava presente nos terreiros de Mina de São Luís e Belém e que nesta última já surgira com o nome de Babassuê (FERRETTI, M., 2003).

O Terecô é conhecido, também, como Encantaria de Barba Soeira, Tambor da Mata ou simplesmente Mata, Brinquedo de Santa Bárbara e Verequete (AHLERT, 2013). O

fato de ser conhecido como Mata mostra a relação com o ambiente onde era de início praticado por quem vivia no meio rural, em razão de perseguição da polícia e da Igreja Católica e de contato maior com as entidades de seu panteão. Nesse cenário, os trabalhos só podiam ser feitos às escondidas; uma estratégia era “[...] fazer rituais apenas batendo palmas ou cantando em tom baixo” (AHLERT, 2013, p. 73). Essa prática permaneceria até a ida do Terecô para o meio urbano.

Tal qual ocorreu com a Umbanda — ao migrar da periferia de cidades pequenas e bem interioranas para centros urbanos —, o Terecô foi da mata para a cidade. Seus rituais passam a ter local fixo, com assentamento fundacional no pé do poste central (guna), com altares e outros elementos. Nesse caso, se antes as matas eram protegidas pelos encantados para a realização dos trabalhos, agora a proteção se estende a tendas e casas também.

Embora sejam cultuados voduns africanos jeje-nagô (como Averequete, Sobô, Ewá), as principais entidades recebidas em transe no Terecô são denominadas de encantados da Mata, os quais – acredita-se — viveram em tempos remotos nas matas da região. Essas entidades — convém reiterar — foram pessoas desaparecidas em dado momento de suas vidas e que passaram a habitar a Encantoria. Ali, organizam-se em famílias, das quais a mais importante e maior é a do patriarca Légua BojiBuá. São numerosas as histórias sobre a identidade dele, a começar pelo seu nome. Alguns dirigentes só o chamam de Légua BojiBuá, outros como Légua BojiBuá Ferreira, outros mais como Légua BojiBuá Ferreira da Trindade. Ora ele é apresentado como filho adotivo de dom Pedro Angassu, ora como preto-velho angolano; ora como caboclo da Mata, ora como vodum cabinda e até “como um misto de Legba [correspondente daomeano de Exu] e do vodum Poliboji” (FERRETTI, M., 2003). Com efeito, é uma figura rodeada de mistérios. Por vezes, é temida. Tem uma plasticidade não encontrada em outra entidade, exceto em seus filhos.

É possível que a pluralidade de histórias seja reflexo do caráter traquina e fanfarrão da família. Dito de outro modo, quanto mais informações difusas se têm, mais protegido fica o segredo deles. O silenciamento sobre outras histórias pode ser compreendido segundo outro aspecto da família: a habilidade de fazer o bem a quem lhes

agrada e o mal a quem lhes desobedece ou lhes contraria. O temor de desagradar e ser punido parece contribuir para que as histórias permaneçam com o aspecto misterioso.

Independentemente do modo como Légua Boji é apresentado, uma característica o acompanha, seja em Codó, seja em São Luís. Ele é uma entidade que tem “banda branca e outra preta”; ou seja, uma alusiva ao bem; outra, ao mal. Essa particularidade leva muitos pesquisadores e dirigentes afro-religiosos que não trabalham com esses encantados a relacioná-lo com o Diabo católico. Contudo, dirigentes em Codó e na capital maranhense, seja do Terecô ou do Tambor de Mina, são enfáticos: Légua Boji não é Demônio nem Legba nem Exu (FERRETTI, M., 2003). Foi com a mesma perspectiva que os dirigentes Valdeci e Nazareno falaram ele em Araguaína.

Considerado o encantado mais antigo do Terecô, o nome de Légua se associa à memórias do tempo da escravidão em Codó: à proteção dos escravos, em especial quem trabalhava com gado. Daí que muitos dirigentes justificam a quantidade de pontos cantados enfatizando a relação dos Légua com fazenda e boi. Outra peculiaridade de Légua BojiBuá compartilhada pelos que trabalham com ele é sua família: numerosa. Há quem afirme que a família tem 500 pessoas, que tem 200 e que os membros são incontáveis. Nazareno afirma que “só a corrente de Léga é trezentos e noventa guias, você morre e não dá conta de receber tudo”. A certeza é que são muitos. A cada terreiro que se visite, é possível encontrar um filho, neto ou sobrinho do patriarca.

Segundo Martina Ahlert (2013), para os terecozeiros codoenses, Légua BojiBuá da Trindade é filho de Pedro Angassu e “casado com Rosa Rainha hoje não ‘carregada’ por ninguém em Codó”. Marcelo, seu interlocutor, “da Associação de Candomblé e Umbanda, tem reunido informações sobre a família e acredita que Légua tem mais de quinhentos filhos”; seriam “336 filhos homens e 214 filhas mulheres” (AHLERT, 2013, p. 119). Um ponto cantado reforça a extensão da família:

Pingaram um pingo de cachaça num cupim
Daí saiu Seu Légua,
E do jeito que cupim tem muito filho,
Assim é Seu Légua, tem filho demais (ARAÚJO, 2007, p. 13).

Cabe explicar que o parentesco nesse caso, assim como aquele ocorrido na família de Rei Sebastião, não tem vínculos consanguíneos exclusivamente. De fato, as narrativas míticas se referem a filhos, netos e sobrinhos de Légua BojiBuá que seriam sua família de sangue; mas outros que dizem que os laços de consideração são o que os torna família.

Mesmo com essa diferença entre determinadas entidades, percebe-se que não há hierarquização entre elas nem predileção. A entidade assumirá maior grau de importância em uma tenda caso seja chefe de coroa, e não porque é parente de sangue de Légua BojiBuá. Nomes como Ricardo Légua, Coli Maneiro, Tereza Légua, Lourenço, Benedita, Martim, Oscar, Antônio, Aleixo de Légua, Codoense BojiBuá, Cristina Légua, Joãozinho Buá da Trindade, Lauro BogiBuá, Maria de Légua, Marinha Légua, Pedro Légua, Raimundo Légua etc. (FERRETI, M. 2000), todos serão ouvidos com mais frequência em uma casa, e menos em outra. Depende do papel de cada um ali.

A forma como se encantaram e o lugar de onde vieram os Légua são dois assuntos para os quais há versões variadas em Codó; quando não há só silêncio. Martina Ahlert (2013), em pesquisa realizada em Codó, conta que

[...] para Supriano, encantado da família de Légua, carregado pelo pai de santo Café, os encantados (provavelmente ainda não “encantados”, mas pessoas) vieram da África pelo mar, mas entraram nas matas em regiões do interior do estado do Maranhão, passando a desempenhar atividades relacionadas a esse espaço (AHLERT, 2013, p. 71).

Em versão apresentada por Centriny (2015), o velho Légua, na cabeça de um médium, teria dito ser ele era da época do dilúvio, ocasião em que se encantara. Paulo J. P. Araújo (2007) encontrou uma narrativa, no Mercado Central de São Luís, segundo a qual Légua era engraxate e se perdera na bebida. Outro entrevistado de Paulo lhe contara que “Légua foi um príncipe que não pôde casar com sua amada e por isso bebe até hoje” (ARAÚJO, 2007, p. 13). Assim, mais que o onde e a origem, as histórias parecem reforçar o estado, ou seja, o ter sido encantado, e explicar por que os Légua bebem tanto.

A idade de Légua BojiBuá é mistério que o acompanha. Assim como o Rei Sebastião, ora ele é apresentado como velho, ora como jovem. Na sua versão mais velha, na

cidade de Codó, é visto como negro angolano de barbas e cabelos brancos, com postura física arqueada, tom de voz baixo e rouco, mas bebendo com moderação. Essa aparência se assemelha àquela imagem de preto-velho popularizada pelos candomblés de caboclo e pela Umbanda. Na sua forma mais jovem, é brincalhão, desbocado, de risada estridente e, por vezes, assustadora, além de ser amante de cachaça e outras bebidas alcoólicas — lembra Zé Pilintra e exus umbandistas (CENTRINY, 2015, p. 243).

Ainda que Légua BojiBuá seja apresentado em Codó como encantado velho, Martina Ahlert (2013, p. 72) conta que “[...] muitas das músicas o apresentam com fortes características de masculinidade, ressaltando suas habilidades e força”. Uma possível interpretação para as duas versões de Légua é que ele era jovem ao se encantar e que, com o passar dos séculos, envelhecera. Contudo, a pesquisadora recorda que

[...] sobre o envelhecimento dos encantados tive acesso a duas explicações diferentes: por um lado, soube que os encantados não envelheciam, permaneciam da forma com que estavam quando se “*encantaram*”; outras vezes eu ouvia comentários sobre a necessidade de diminuir a quantidade de dias de tambor, porque os encantados estavam ficando “*velhinhos*”— o que me dava a entender que as entidades estavam (ainda que em outro ritmo) envelhecendo (AHLERT, 2013, p. 101).

Assim, parece que, para os terecozeiros e a assistência em geral, é mais importante a relação estabelecida com os Légua do que saber quantos são, de onde vieram, onde se encantaram e como são fisicamente. Quem procura dirigente e encantado para saber essas informações parece ser o pesquisador; o público geral quer é pedir conselhos, ajuda financeira, amorosa e sexual, além de curas espirituais e/ou físicas.

A cura dentro do Terecô é prática cotidiana, seja durante o ritual de forma pública ou no privado. Nesse sentido, aproxima-se mais da Umbanda do que do Tambor de Mina, religião cujos rituais de cura são segredo. Acredita-se que essa atividade no Terecô codoense seja “[...] resultado da herança deixada pelos índios Guanarés e Timbiras que habitaram a região dos Cocais e que tinham relações bem estreitas com o povo do Terecô antigo” (CENTRINY, 2015, p. 122).

Em grande parte da Baixada Maranhense, dirigentes das religiões afro-maranhenses eram conhecidos como pajés ou pajôas, mesmo não tendo laço sanguíneo com

índigenas locais. É possível que a adesão à nomenclatura pelos próprios dirigentes, ainda na época de rituais realizados nas matas, assim como o uso de determinados objetos ritualísticos como a pena e o maracá, tenha ocorrido porque os rituais de cura indígenas sofriam menos perseguição da polícia e da Igreja do que os praticados pelos negros (CENTRINY, 2015). Com a diminuição das perseguições e a ida para o centro urbano, terecozeiros diversos passaram a se identificarem como tal, e não mais como pajés. Com a chegada da Umbanda a Codó, na década de 1960, através de médiuns vindos do sul do país, o Terecô ganha mais legitimidade social. Isso acontece em razão de aspectos federativos e jurídicos que os umbandistas trazem consigo. A Umbanda, assim, ajuda os terreiros de Terecô a ser vistos como espaços religiosos e proporciona a quem se autodeclaram umbandistas mais tolerância policial e da Igreja Católica. Muitos terreiros mudam seus nomes, deixando de homenagear encantados e voduns. Passam a se autodenominarem como tendas espíritas de Umbanda, complementando com nomes de santos católicos: Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara, Santo Antônio, São Jorge, Santa Luzia etc. (CENTRINY, 2015).

Mesmo com as mudanças ocorridas na década de 1960, seria somente na virada de 1969 para 1970 que Codó compreenderia melhor os trabalhos realizados pela Umbanda. Centriny (2015) diz que a cidade toda ficou perplexa de ver um enorme “despacho” realizado em frente ao portão central do cemitério municipal da cidade. A Igreja Católica e a polícia teriam sido mobilizadas para descobrir o autor do referido trabalho. Centriny afirma que até então “[...] a cidade não tinha informações dessas práticas características da Umbanda, ditas ‘despachos’ ou oferendas para Exu e Pombagira” (p. 300). A autoria do “despacho” logo recaiu sobre os umbandistas, pois todos sabiam como era o *modus operandi* dos terecozeiros tradicionais, ou seja, trabalhos mais humildes e realizados de forma escondida dentro das matas.

A entrada da Umbanda em Codó somente na década de 1960 ajudou a mostrar a semelhança, mas não a igualdade, entre Exu (orixá) e exu (entidade) com Légua BojiBuá, chefe do Terecô. Embora ambos sejam traquinas, o caráter multifacetado e plástico do chefe lhe permite dizer e cantar, aos quatro ventos, que ele tem “uma banda branca e outra preta”, ou seja, que pode trabalhar para o bem e para o mal, convém frisar. No caso da

tenda Santa Bárbara, ele ainda dirá que é a única entidade, assim como o são seus filhos, a “arriar” em todas as linhas, modificando seu nome, mas nunca sua essência de Légua. Essa característica camaleônica não foi encontrada como qualidade em nenhum exu nas tendas umbandistas visitadas por mim. Ali, eles estão restringidos a trabalhar apenas na sua linha, em que a concepção de bem e mal oscila de acordo com o desejo e pedido do consulente.

4.3 – Os Légua na Umbanda em Araguaína

De fato, os Légua são compreendidos como encantados das matas; mas na Umbanda praticada por Nazareno a família está ligada à corrente das águas em virtude de seu encantamento, mesmo cantando as matas como lugar de moradia. Como disse o dirigente, eles datam da época de Noé, de modo que a família passou a ser conhecida à época do Dilúvio. Como não entrou na arca de Noé e percebeu que as chuvas se adensavam, o patriarca levou toda a família para uma caverna e ali ficaram escondidos e a salvo. Finda a tormenta, saíram do esconderijo e se depararam com a fome e a sede, imensas. Ao encontrarem a primeira poça d’água, todos correram para nela se saciarem. Como relatou Nazareno, Deus tinha dito para Noé que não sobreviveria ninguém fora da Arca; porém, ao perceber o feito da família, “Deus não podia simplesmente matar eles, porque Ele é um Deus de amor”, disse Nazareno. Ao beber da água da poça, toda a família teria se encantado.

Com efeito, um dos pontos do centro Santa Bárbara se refere ao acontecido:

Aê Seu Léga⁷⁸
 Vem beber água no chão
 É chão, é chão, é chão
 Vem beber água no chão.

Essa versão da história de encantamento da família na época do dilúvio, diferentemente daquela relativa ao Rei Sebastião, remonta a tempos imemoriais bíblicos, a um tempo sagrado; e não necessariamente a um tempo histórico. Talvez por isso haja

⁷⁸ Quando me refiro aos pontos cantados no centro Santa Bárbara, uso a grafia que representa o modo como se referem à família dos Légua, ou seja, Lega.

dificuldade em falar, no centro, sobre a vida anterior ao encantamento dessas entidades. Pouco se sabe, ou seja, pouco se diz. Supõe-se que a vida pré-encantamento seja irrelevante ao papel que a família desempenha hoje no salão.

Todavia, outro dirigente — Clezio Ribeiro, da Cabana Rei Oxóssi e Rainha Iemanjá e “atuado” com a Princesa Mariana — descreveu-me, em detalhe, o cotidiano dos Légua antes de se encantarem. Essa conversa com a encantada se desenrolou no dia 1º de abril de 2017, dia de festa comemorando a reabertura do salão de Clezio, agora no bairro Patrocínio, em Araguaína, convém lembrar. José Raimundo da Trindade de Açucena de BojiBuá, mais conhecido como Zé Raimundo, era o guia anfitrião da noite. “Em cima” do dirigente, ele vestia calça branca arregaçada até metade da perna, chapéu de boiadeiro e camisa entreaberta, tendo uma faixa cruzando diagonalmente seu tronco. Um cigarro de palha dividia espaço na mesma mão com um copo de cerveja. Saltitante, alegre e descontraído, como boa parte de sua família, cumprimentou a todos os presentes. Após pedir para encher seu copo de novo, passou a cantar, ao som de um único tambor, um de seus pontos onde está clara sua linhagem:

Eu sou neto de Pedro Angassu
Filho de Légua Boji
Na coroa do meu pai
Eu vi a coroa virar.

O parentesco da família com Pedro Angassu foi apontado por Ferretti, M. (2000) e por Ahlert (2013). Contudo, Clezio, ou melhor, a encantada Mariana na coroa dele, foi quem detalhou como a família foi construída. Ainda na época das “descobertas das Américas”, o nobre europeu dom Pedro Angassu teria vindo para o Brasil, onde teria conhecido Légua BojiBuá Ferreira da Trindade, homem corajoso e trabalhador que o ajudou na lida com o gado e a terra. Uma versão encontrada por João Colares da Mota Neto (2008) diz que Légua teria sido trazido de Angola para ser escravo em Trinidad e Tobago, depois teria vindo para o Brasil. Mundicarmo Ferretti (2000), com versão semelhante, ainda questiona se não poderia ser referência à cidade de Trinidad em Cuba como origem do sobrenome Légua. De fato, Mariana apresenta versão parecida com a de Mota Neto (2008), mas me questiono se Légua Boji não poderia carregar, em seu sobrenome, referência ao

mito das três raças sobre a formação do povo brasileiro e/ou a trindade tão representativa para o mundo cristão. Afinal, essas duas “trindades” — negro, indígena, branco e Pai, Filho, Espírito Santo — tiveram ecos na constituição das religiões afro-brasileiras no Brasil, ainda que mais numas, e menos noutras. Também não se pode negar o papel do cristianismo, mesmo que de forma opressora, e das relações assimétricas entre os povos que se relacionaram, no Brasil, com a história, os mitos e os ritos das religiões de matriz africana.

É enfatizando essas relações, seja do ponto de vista positivo ou negativo, da amizade ou opressão, que encontramos a história contada por Mariana. A encantada ainda disse que a convivência de Légua com Angassu fez com que o nobre acabasse por adotá-lo como filho. O ato de adoção não se encerraria em Légua: ele adotaria como filhos o negro Zé Raimundo, recém-chegado de Cabo Verde, Lionesa BojiBuá Açucena da Trindade, João Manuel da Cruz Vermelha, mais conhecido como Manezinho Légua, e outros. A encantada turca Leonor, uma das filhas mais jovens da família, “montada” em um filho de santo, descreveu a riqueza da vida de sua família quando vivia no plano terreno, material. Os Légua não seriam pobres nem empregados de ninguém. Cantam o seguinte ponto a fim de demonstrar o que dizem:

Família de Légua não tem vaqueiro
 Família de Légua só tem fazendeiro
 Família de Légua não tem vaqueiro
 Família de Légua só tem fazendeiro.

Como se lê, não há na família de Légua ninguém que seja vaqueiro ou peão, ao menos não mais. Tornaram-se fazendeiros e donos de boiadas, após muito trabalho e após herdar, de dom Pedro Angassu, um casarão, terras e animais. O conhecimento da lida com animais e a terra vem de épocas remotas, quando ainda não tinham nada e precisavam trabalhar no campo para seu sustento. Segundo o dirigente Clezio, não gostam de lembrar esse passado de muito trabalho, embora pontos como o que segue façam referência àquele momento:

Me chamam de boiadeiro
 Boiadeiro não sou não

Eu sou tocador de gado
Boiadeiro é meu patrão.

E,

Amarra o touro pai Légua
Não deixa o touro cair
Maria Légua pesada
Filha de Légua Boji.

Os versos sugerem o passado de labuta da família, assim como o chapéu, o laço e o laço ou chicote usados pelas entidades como adorno durante os rituais. Convém observar que, apesar de não gostarem da vida de labor, boa parte de seus pontos faz menção a essa vida de trabalhador rural, em particular ao trabalho com o gado.

Com efeito, essa menção leva a pensar historicamente em um período considerado de riqueza para o sul do Maranhão: o momento de chegada do gado e da expansão pecuária a partir de Pastos Bons. Mundicarmo Ferretti (2000, p. 146) diz que, “Segundo Pai Jorge (entrevista de 24/03/1997), Légua Bogi é um dos encantados mais antigos de Codó, mas a família de Légua entrou ali quando acabou a euforia do algodão e ele veio como um dos ‘filhos do gado’, daí porque aparece com chapéu de couro e rebenque”. Convém reiterar que esse processo foi fundamental para mudar a economia na região e para os processos migratórios para dentro e fora do Maranhão. Não por acaso, um dos pontos do velho Légua cantados no salão de Nazareno é representativo desse período econômico:

Ô Seu Léga tem doze bois
Ô na eira do Maranhão
Ô Seu Léga toca boiada
Da mata para o sertão.

Numa perspectiva mítica, uma leitura possível da exaltação à pecuária é que os Légua cantam a importância do gado porque é parte da herança com que se tornaram ricos a ponto de não precisar trabalhar mais.

Embora seja dada ênfase ao patriarca pela sua posição na família e por ser o mais evoluído espiritualmente, sua presença em rituais é algo raro de se ver. Na Tenda Santa Joana d’Arc — da dirigente Valdeci, cabe recordar —, pude encontrá-lo poucas vezes “montado” nela. Sempre chegou aparentando ter muita idade, com voz rouca e um

falar espaçado. A dirigente, quando o recebe, não caminha nem dança; apenas se senta no chão. Seu aspecto lembra a incorporação com pretos-velhos. A coluna arqueada, um cajado e o “peso” que ele traz sobre o corpo são sempre explicados pelo fato de ser um encantado de muita luz e cujo “peso espiritual” a matéria do médium não suporta. Na dirigente, o velho Légua se apresenta cantando os seguintes pontos:

Légua Boji é um príncipe guerreiro
 Mas ele não entra em batalha pra perder
 Ele é guerreiro (4x)
 Ele é guerreiro em terra e é guerreiro lá no mar.

E,

Todo mundo entrou na eira
 O derradeiro fui eu
 Ô valei-me mãe Santa Bárbara
 Eu nunca falei mal de Deus.

Na Tenda Santa Joana d’Arc, diferentemente do Centro Santa Bárbara, a vinda da família não acontece em todos os rituais; quando seus membros “arriam” no salão, o ritual já está próximo de encerrar. A linha de Codó, ou somente linha dos Légua, é uma das últimas a ser puxada. Daí a razão para o velho cantar ser ele o “derradeiro” a chegar à eira. Além da dirigente, uma médium o recebe no mesmo salão. É divertida e intrigante a forma como a incorporação acontece, em geral após ele sair de cima de Valdeci. Brincalhão, o patriarca avisa para a médium: “Minha filha, me segura”. Ao falar essas palavras, bate o cajado no chão, fazendo com que o corpo de Valdeci penda à frente, assinalando que está “pura”. No mesmo momento, em outro lugar do salão onde a filha de santo se encontrar, ela cai sentada e curvada no solo, demonstrando já estar em transe com o encantado. Entre risos, a cena é acompanhada por todos os presentes, pois a médium sempre mostra relutância a receber Légua Boji. Mais uma vez, o encantado reafirma seu status de nobreza e valentia:

Légua Boji é um príncipe guerreiro
 É vencedor de todas as batalhas
 Eu crôei, croá na crôa que Deus me deu.
 Eu crôei *os médiuns todos*⁷⁹ na crôa que Deus me deu.

⁷⁹ Aqui há uma variação do que é cantado, podendo ser trocado por nome de pessoas ou de lugares.

Seus pontos cantados ressaltam sua altivez, coragem e nobreza, o que já contrasta de certa forma com a descrição de um ancião feita por muitos dirigentes; além disso, a imagem mais comum de Légua BojiBuá encontrada em tendas e lojas de artigos afro-religiosos na região norte e nordeste do Brasil é distinta da imagens apresentadas.

FIGURA XXIV – Légua BojiBuá Ferreira da Trindade



Fonte: <http://cabanamariana.com.br/>



Tenda Santa Joana d'Arc – Arquivo pessoal da autora

As imagens da figura permitem ver Pai Légua representado como homem de meia idade, sorriso maroto, olhos embriagados e barriga saliente. Pode ser apresentado como negro ou não. O traje sempre está impecável; a garrafa na mão — tão representativa da família — aponta sua vida boêmia. Assim como Benedita Légua canta sua resistência à bebida — “Chegou Benedita Légua, meus irmãos, que bebe pigôita [cachaça], mas não cai” —, o patriarca demonstra sua paixão pela bebedeira:

Na beira do mar eu vi gemer
Ô no reinado aonde eu moro
Eu não trabalho sem beber
Eu não trabalho sem beber.

Este último ponto foi coletado no único salão da cidade onde a presença de bebida alcoólica e de cigarro é proibida, a tenda Joana d'Arc. Curiosamente, mesmo não existindo ali a prática de beber e fumar entre os Léguas ou outras entidades, os pontos cantados não deixam de fazer referência a essa característica. Assim, matas, Codó e cachaça são quase sinônimos dos Léguas. Os quatro elementos são representativos do Terecô. De fato, em sete anos de pesquisas não encontrei no norte do Tocantins alguém que se autodenominasse terecozeiro; mas percebo que há mais do Terecô nos rituais ditos de Umbanda do que os dirigentes possam presumir.

Além desses componentes, Santa Bárbara é outra figura emblemática para os terecozeiros de Codó e foi encontrada com a mesma importância nos salões que pesquisei. Santa Bárbara é conhecida como a patrona da Encantoria maranhense, especialmente na região da Baixada Maranhense (FERRETTI, M., 2000). Por isso é possível encontrar casas que levam o nome da santa, a exemplo do Centro Espírita Santa Bárbara. As histórias ouvidas na cidade pelos dirigentes e demais médiuns sobre a vida dela se assemelha com sua hagiografia. Bárbara teria vivido em Nicomédia, região da Turquia hoje, durante o reinado do imperador romano Maximiano (305–11). Filha de Dióscoro, foi aprisionada em uma torre para ser mantida longe de pretendentes indesejáveis. Conta-se que desde muito nova Bárbara passou a duvidar da existência de múltiplos deuses, o que a levou a se converter ao cristianismo e defender, com vigor, a Santíssima Trindade. Frente à confissão de fé da filha, Dióscoro a entrega aos governantes da cidade a fim de que fosse punida. Assim, após ser martirizada, Bárbara é degolada por seu próprio pai, que, logo após morte dela, teria sido atingido por um raio que o fulminou.

A punição que recai sobre Dióscoro — o raio — vai fazer com que santa Bárbara seja, dentre outras coisas, senhora e protetora contra raios e trovões, algo semelhante ao perfil da orixá Iansã. Mundicarmo Ferretti (2000) aponta a semelhança da santa com outras figuras encontradas nos terreiros maranhenses: Maria Bárbara e Barba

Soeira ou Bárbara Soeira. Seus interlocutores apresentam alguns detalhes diferentes, mais amazônicos e negros, do que a versão europeia sobre a vida santa. Contudo, a estrutura de virgindade, conversão, martírio e santificação se repetem. Seja as três pessoas diferentes ou não, o certo é que não só a imagem da santa estará presente em nomes de terreiros, como sua presença estará em altares, paredes e cânticos entoados nos salões das regiões aqui apresentadas.

FIGURA XXV – Imagem de Santa Bárbara na tenda Santa Joana d’Arc



Tenda Santa Joana d’Arc – Arquivo pessoal da autora

No centro de Nazareno e na tenda de Valdeci, os nomes Deus, Jesus Cristo e Nossa Senhora são sempre exaltados tanto na abertura quanto no encerramento das atividades. Porém, é à santa Bárbara que se recorre para que os trabalhos sejam abertos ou finalizados nos rituais com ou sem tambor, como se lê a seguir em dois pontos cantados:

Minha Santa Bárbara mandou me chamar
 Mas o que é, o que é, o que é
 Liga as correntes minha Santa Bárbara
 Liga as correntes na mesa de Nazaré.

E,

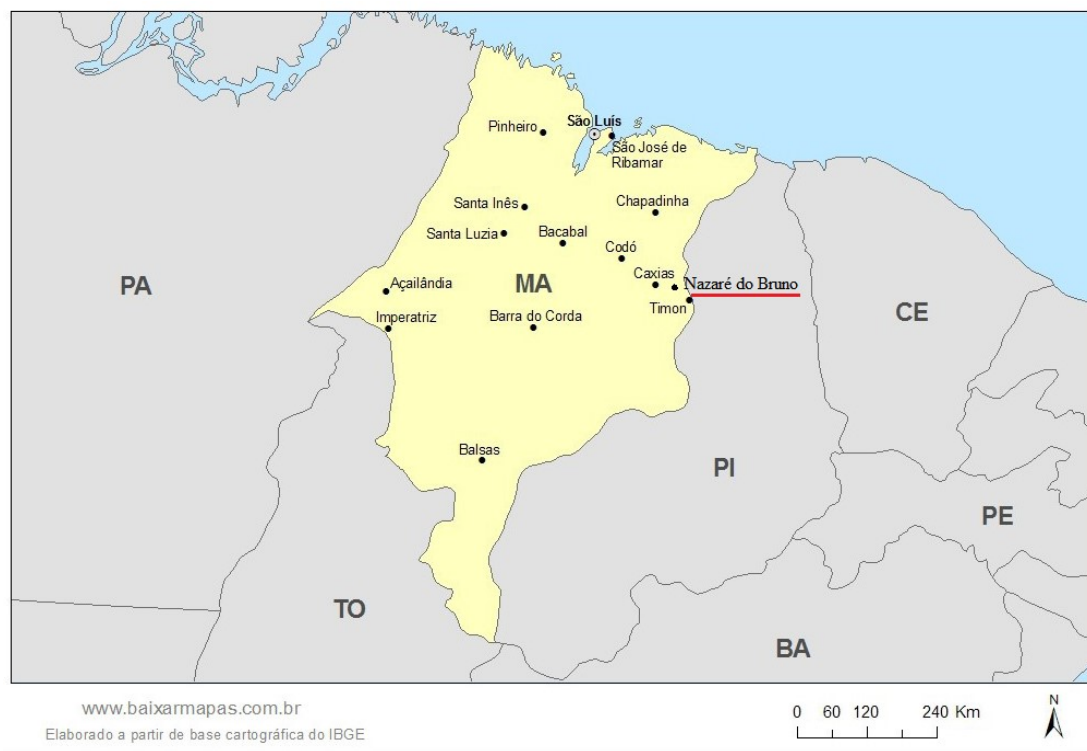
Ê Santa Bárbara já deu hora
 No relógio de Mariana
 Titirintou
 No relógio de Mariana.

O ponto de abertura é cantado na tenda quando a entidade José de Ribamar está incorporada na dirigente Valdeci. Ele chega ao terreiro cantando um ponto recorrente na região. Com versos tais como “com minha chave de ouro na mão,/ eu abro a mesa e o salão”, o ponto mostra que o encantado tem o poder de iniciar os trabalhos, mas que a ligação das correntes deve ser feita com uma mesa específica: a “mesa de Nazaré”, como indica o ponto.

Mundicarmo Ferretti (2014), dialogando com Napoleão Figueiredo, mostra que ao analisar o termo “abrir a mesa”, dentre outros elementos usados nos rituais de Cura ou Pajelança⁸⁰ em São Luís, pode-se perceber a ligação que essas práticas têm com o Catimbó. A mesa seria uma espécie de altar mais simples. É ali que o catimbozeiro, o pajé ou o curador tem seus pertences religiosos e muitos dos objetos usados durante os rituais. No caso das tendas em Araguaína, a palavra mesa entra no vocabulário local como sinônimo do altar presente no salão; local onde todos os dirigentes e médiuns se posicionam para começar e encerrar um trabalho de gira ou a reza do terço. Essa mesa/altar, de onde emanam a energia e as entidades, deve ser ligada não com qualquer lugar, mas com Nazaré. Há duas referências possíveis a que Nazaré se refere. Uma opção é a cidade de Nazaré, na Galiléia, onde Jesus teria passado a infância. A outra opção é o povoado de Nazaré pertencente ao município de Caxias (MA).

⁸⁰ Manifestação religiosa e terapêutica apresentada como de origem indígena, mas encontrada em meio à população negra do Maranhão (FERRETTI, M., 2014, p. 59).

FIGURA XXVI – Nazaré do Bruno, MA



A formação do povoado de Nazaré tem ligação forte com o curador e mestre José Bruno de Moraes⁸¹, ou Padrinho Bruno, Mestre Zé Bruno, O Velho — como muitos o chamam. Foi “um mito” na Umbanda maranhense (COSTA, s. d.). Nasceu em 1897, no Piauí, mas foi no Maranhão, após sua chegada, em 1937, que passou a atrair centenas de pessoas, que o procuravam a fim de encontrar cura para seus males (NASCIMENTO, 2010); ou seja, procuravam seus dons de cura, conhecimentos sobre ervas e devoção a nossa senhora de Nazaré. Não por acaso, seu trabalho de curador e seu nome ficaram conhecidos em estados como Maranhão, Ceará, Piauí e Tocantins; pessoas passaram não só a visitá-lo em busca de cura, como também a morar no local, contribuindo para a constituição do povoado.

Dentre os que o visitaram, estavam dirigentes com que tive contato: Valdeci, José Rodrigues, Luís Maranhão, Maria dos Santos, Maria Alice e Pescocinho. Percebi que

⁸¹ Falecido em 1982.

nas narrativas dos dirigentes há uma busca por legitimação de suas atividades fundada na figura de José Bruno. Há certa rivalidade quando o tema vem à baila, porque é comum encontrar quem diga que fulano ou beltrano não passaram por Nazaré. Compreendi que ter passado ou não pelo povoado e ter sido desenvolvido ou não por Mestre Bruno legitimava, no Tocantins, a identidade de uma pessoa como dirigente umbandista e, logo, valorizava seu trabalho.

Essa busca por reconhecimento via disputa pela “herança ou legado” religioso deixado por Bruno de Nazaré foi mais um dos elementos que me fizeram perceber a profunda relação dos dirigentes de Araguaína com o Maranhão. Dada a importância do velho Bruno e do povoado de Nazaré para os dirigentes conhecidos, acredito que, quando uma gira se inicia nos salões do norte tocantinense e se pede que as correntes sejam ligadas com a mesa de Nazaré, o corpo mediúnico está se referindo a Nazaré do Bruno, e não a Nazaré da Galiléia.

A conexão com a mesa de Nazaré não é feita por qualquer pessoa; quem garante a ligação das correntes, ou seja, dos espíritos e encantados com os médiuns, é santa Bárbara. E é a ela que José de Ribamar, “em cima” de Valdeci, com os médiuns posicionados lado a lado e de mãos dadas, solicita que a conexão entre os dois mundos seja realizada. A cena impacta. “Atuada”, a dirigente bate as mãos e as estende para a lateral, como se estivesse espalhando energia, vibração e força para os membros da roda que será em breve formada. À medida que a doutrina que diz “liga as correntes minha santa Bárbara” é cantada e os movimentos das mãos são repetidos, os médiuns começam, cada um a seu tempo, a balançar suavemente o tronco para frente e para trás, até que em dado momento o corpo deles se emborça à frente e passos fortes são dados para trás, mostrando que acabaram de receber suas entidades ou apenas foram irradiados por elas. Pronto! Santa Bárbara ligou as correntes.

Embora seja importante a santa na abertura e no encerramento dos rituais — como mostrei antes, em um dos pontos de Légua BojiBuá —, os encantados codoenses costumam recorrer à santa para pedir ajuda contra quem os difamam ou quando precisam realizar algum trabalho. Na Tenda Santa Joana d’Arc é comum, também, quando os

médiuns estão mais desanimados ou já cansados, alguém puxar um ponto corrido⁸² para sustentar a corrente e animar os que estão presentes. Pontos que citam a santa são sempre alegres, ritmados e seguidos de palmas entusiasmadas. Os pontos a seguir são exemplos:

Santa Bárbara, virgem de belas coroas
 Pelo amor de Deus, santa Bárbara, não me deixe à toa
 Eu vi santa Bárbara no céu
 Eu vi são Jerônimo no mar
 Ê Barba ê, Bárbara.
 Pelo amor de Deus, santa Bárbara, não me deixe à toa.

E,

Maria Bárbara ajunta pedra no mar
 Eu não posso baïar
 Ê Barba Soeira (3x)
 Ô Maria, Barba Soeira.

E,

Ê Barba, ê Barba, ê Barbaeira
 Minha divina Santa Bárbara
 Ê Bárbara Soeira
 Ê Barba, ê Barba, ê Barbaeira
 Eu sou devota de Mãe Bárbara
 Ê Bárbara Soeira.

Os três pontos apresentam as variações de nomes que a santa recebe na região, a exemplo do que Mundicarmo Ferretti (2000) encontrou nos terreiros maranhenses. A devoção é cantada e festejada a cada 4 de dezembro. Ainda que o festejo não ocorra nas mesmas proporções daquelas descritas por pesquisadores em Codó (FERRETTI, 2000; AHLERT, 2013; CENTRINY; 2015), é imprescindível que, na noite do dia 4, uma reza do terço ao menos seja realizada ou uma gira. É certo que, ocorrendo a gira, a família de encantados não perderá a festa por nada, afinal são seus devotos maiores. Mesmo sendo o patriarca Légua o encantado codoense por excelência e, no caso do Centro Santa Bárbara, ter Lourenço Léga como guia-chefe, a presença feminina, através de suas filhas e netas, anima mais a maioria dos salões quando chegam.

⁸² O ponto corrido é um ponto que não pertence a nenhuma entidade específica.

De fato, não encontrei ninguém que a tenha visto ou recebido, mas muitos dirigentes e médiuns afirmam que a matriarca da família é a encantada Rosa Rainha⁸³. É a esposa de BojiBuá pai e mãe biológica de seus filhos. Contudo, quando do encantamento da família, quem teria assumido esse lugar materno na espiritualidade, ajudando Légua a governar, fora Joana Gunça, considerada por muitos como irmã dele, assim como as outras Gunça: Ilda, Cármen e Maria.

Dentre filhas e netas na família, é preciso destacar a importância de Tereza Légua para o salão de Nazareno e — por que não dizer? — para este estudo. Afinal, muitas informações que obtive sobre a família dela vieram de conversas com Tereza quando estava incorporada no dirigente. Desbocada, alegre, beberona, paciente e jovial são algumas das características que a definem naquele salão. Digo naquele salão porque cada entidade apresentará um perfil distinto conforme for a casa e o médium que a recebe.

Tereza se apresenta a todos como jovem e bonita. Costuma dizer, entre risos, que é “moça pura” e que “não conheceu homem”. Mas isso não a impede de usar linguajar sexual nem muitas consulentes mulheres de a procurarem para auxiliá-las na vida amorosa delas. Os dois pontos abaixo enfatizam sua autoestima e ensina como se deve fazer para chamá-la caso de necessidade de ajuda:

Dos filhos de Léga
Sou eu a mais bela
Ela, ela, ela
Ela Tereza Léga.

E,

Ô quem souber da minha Encantoria
Ô chama ela, chama ela, que ela vem
Ela é uma moça encantada
Tereza Léga nunca fez mal a ninguém.

A sua Encantoria pode ser compreendida como três lugares: as matas, Codó ou a Encantoria localizada no plano espiritual. Porém, não qualquer mata, mas as matas codoenses. É delas que todos os encantados da família de Légua dizem proceder, seja qual for a casa onde estiverem. Isso reforça a importância das matas não somente para essa

⁸³ Em algumas versões ela é esposa de dom Pedro Angassu.

família de encantados, mas também para o Terecô, o que, na região da Baixada Maranhense e no norte do Tocantins, são praticamente sinônimos. Independentemente de onde seja a Encantoria cantada, o certo é que sempre é vista como algo distante, como se lê nestes dois pontos cantados:

Terezinha vem de longe
Cansada de viajar
Ela é Terezinha Boji
Ela é Terezinha Buá.

E,

Aê Tereza Léga pisa no chão devagar
Os meus arreios são de ouro
Aê não posso demorar
Aê Tereza Léga pisa no chão devagar
Meus abatazeiros são de ouro
Aê não posso demorar.

Tereza Légua canta que vem de longe e não pode demorar aonde ela chega ou onde “baixa” por conta da sua riqueza; também porque, morando tão distante, é preciso ser breve por onde passa. Embora cante dessa forma, quando está em terra Tereza se diverte ao conversar com consulentos e amigos. Nesses momentos, a pressa é deixada de lado e é possível conversar horas a fio com a encantada.

Assim como Tereza, os membros de sua família — mesmo que o seja o patriarca considerado príncipe — são entidades vistas como “[...] menos civilizadas e menos nobres, que vivem, geralmente, em lugares afastados das grandes cidades e pouco conhecidos e que costumam vir beirando o mar ou igarapés” (FERRETTI, M., 2000, p. 81). A explicação de Ferreti, antropóloga, reforça o imaginário de que moram no meio rural ou em cidades pequenas e me faz compreender um dos pontos de Joana Gunça, de Antônio Légua BojiBuá e de Martim Boji. Eis o que diz o ponto de Joana Gunça:

Eu venho da maresia com grande peso do mar
Mas sou eu a Joana Gunça, sou eu a flor do mar
Estava no meu reinado porque mandou me chamar
Mas sou eu a Joana Gunça, sou eu a flor do mar.

No ponto de Antônio BojiBuá se canta:

Ô mamãe eu venho
 Eu venho abeirando o mar
 Sou Antônio Légua Boji
 Sou Antônio BojiBuá.

O canto do ponto de Martin Boji diz:

Mas sou eu Martim Boji
 Que vem abeirando o mar
 Com minha vida ninguém pode
 É besteira pelejar
 Martim Boji é rei do mar (4x).

Ainda que todos estes encantados façam parte da família encantada mais famosa das matas codoense, a referência ao mar fica evidente nessas apresentações. Se for considerada a narrativa do dilúvio ou mesmo aquela sobre Légua ser um negro africano, então cabe a hipótese de que o ponto faz memória ao período do tráfico negreiro. Se alguns Légua, em seus pontos, já não fazem referência a esse fato, Joana Gunça, Antônio e Martim Boji parecem ainda não ter se esquecido de que a família chegou ao Brasil através das águas.

Pertencente às matas e às águas, tendo uma banda preta e outra branca, sendo velho e novo e se chamando Légua ou Léga, com sobrenome BojiBuá ou BojiBuá Ferreira da Trindade, o certo é que se trata da família encantada mais controversa e versátil da Encantoria. A essa versatilidade, Nazareno acrescenta outra característica. Segundo esse dirigente, os Léga são as únicas entidades que transitam nas sete linhas da Umbanda. Quando se chama a linha de Léga, Tereza vem como tal; mas, quando a linha de pombagira começa, ela se apresenta como Pombagira da Serra. Embora se apresente com nome e ponto cantado diferentes, o dirigente afirma que a “essência” dessa entidade é aquela da família. Assim, Nazareno garante: são “sete linhas, são sete doutrinas, são sete encantorias, são sete poderes” que cada encantado da família codoense tem; porque o número “sete é muito importante dentro da umbanda”. Ele salienta que o sete é um número de igual importância na Bíblia, porque Deus criou o mundo em sete dias e porque Sete era o nome do filho de Adão e Eva, além de Caim e Abel, de quem descendemos, pois Abel morreu e Caim fugiu e não se teve mais notícias dele.

Acredito que essa versatilidade contribui para a construção da relação da Umbanda com o Terecô; não somente em Codó, como também em Araguaína. É com igual plasticidade que a Umbanda se forma e se recria a cada dia. É uma religião que tem suas fronteiras porosas, encontrando encantados que têm a maleabilidade de se adaptarem a qualquer sistema. Assim, são os encantados; eles *são* encantados e *estão* encantados, pois podem amanhã não estar mais caso alguém os desencante.

O ser e o estar são alternados constantemente quando se fala dessas entidades. Acredito que o mesmo pode ser pensado sobre o modo como a Umbanda se configura na região norte do Tocantins: ora seus rituais e suas narrativas são com encantados, ora com entidades-espíritos; ora com tambor, ora sem instrumento nenhum; ora está Umbanda, ora está Terecô; ora está catolicismo, ora está Kardecismo; enfim, ora estão todos e tudo ao mesmo tempo. É uma prática religiosa que está em mudança constante, em nível histórico e ritual. Histórico porque, como parte da sociedade, essas práticas vão se modificando na interação com as mudanças sociais e históricas; ritual porque são da lógica de tais práticas a alternância e a mistura de elementos no cotidiano, o que possibilita construir novas configurações dos ritos e mitos.

É justamente na existência dessa lógica apresentada que espíritos “baiam” com encantados, seja da família de Rei Sebastião, da família de Légua ou encantados que não se organizam em famílias, mas os quais decidi classificar como encantados das águas doces. É destes últimos — cujo lugar de encantamento são os rios e os quais têm a cura como função principal neste plano material — que trata o capítulo seguinte.

CAPÍTULO V

Os encantados de cura: a relação de proximidade entre Umbanda e pajelanças

“Tem mais olhos debaixo d’água que em cima da terra”.
Dona Valdeci

Dentre os encantados, nem todos podem ser agrupados em uma ideia de família ou uma estrutura de linhagem como o podem aqueles ligados a Rei Sebastião e Léguas Boji Buá Ferreira da Trindade. Há os que se apresentam nos salões de forma isolada no quesito parentesco. Não são menos importantes que os demais por isso. Talvez, a questão familiar seja uma das poucas diferenças encontradas entre estes encantados e aqueles unidos familiarmente. O modo como se encantaram e o lugar onde habitam se assemelham. Assim como outros apresentados antes, esses encantados vivem na Encantoria caso tenham se encantado em algum momento de muito sofrimento.

Aproximando-se mais do Tambor de Mina do que do Terecô em certa medida, esses encantados sem vínculos familiares e linhagem habitam mares e rios; ou seja, têm nas águas seu habitat. Essa importância da água para eles encontra semelhança, também, na Pajelança e no imaginário amazônico cujas entidades e cujos seres mágicos são moradores do mundo aquático. Em Araguaína, o rol de entidades pertencentes aos rios encontra correspondência com as criaturas das narrativas populares de grande parte da Amazônia que viveriam nos rios Araguaia e Tocantins. Exemplos incluem botos, a cobra Buiuna, mães d’água e negos d’água. Esses seres, que aparentemente faziam parte somente do imaginário externo aos terreiros, ganham novas interpretações no seio das religiões de matriz africana praticadas na região.

Outros encantados que cantam vir das águas salgadas ganham lugar de prestígio na Tenda Santa Joana d’Arc por pertencerem a um grupo seletivo voltado à cura. “Cavaleiros do fundo”, “cavaleiros da Mina de Cura” (VENÂNCIO, 2013), como são chamados pela dirigente da tenda, Valdeci, são protagonistas do ritual Mina de Cura Pena e Maracá. Embora a palavra mina componha esse nome, nenhuma relação direta foi possível traçar com o Tambor de Mina, seja do Maranhão ou Pará. Acredito que essas entidades — os cavaleiros — tenham mais relação com a Pajelança paraense.

Se os encantados ligados a Rei Sebastião predominam mais no Tambor de Mina, e aqueles ligados a família de Légua estão mais presentes nos rituais do Terecô, esses outros encantados têm aparição maior nas narrativas da e sobre a Pajelança, indígena, cabocla ou negra. Assim como na descrição dada pela literatura e dos dirigentes entrevistados, as entidades vinculadas à Pajelança são especialistas em cura. Essa atividade pode ser compreendida como a razão mais forte para que certos encantados, de forma humana ou animal, apresentem-se nos salões afro-religiosos no Maranhão, Pará e Tocantins. Cada qual a seu modo, seja cantando ou contando, explica como e onde se encantou. Fazendo coro com tais narrativas, encontrei pessoas que me contaram suas experiências, ou sobre experiências de terceiros, com botos, botas, nego d'água, cobra Buiuna etc. Devo lembrar que Araguaína está situada entre os rios Araguaia e Tocantins e que às margens deles ou de seus afluentes a relação estabelecida pela população ribeirinha com as águas e seus habitantes visíveis (peixes) e invisíveis (encantados) é importante para compreender o imaginário das pessoas relativamente a entidades encantadas na região. Essa geografia permite ao Tocantins se tornar ponte entre as culturas paraenses e maranhenses. Mas quem acha que ponte é só lugar de travessia, e que ali não se constitui nada, não parou para observar que, sob essa ponte, corre um rio que tem mais olhos debaixo de si do que sobre a terra.

5.1 – Pajelança amazônica

A Pajelança é um sistema religioso e terapêutico comumente encontrado na região amazônica, em especial no Amazonas e Pará. A palavra é comum no campo semântico das práticas indígenas, mas passou a designar outra forma de Pajelança: a chamada rural ou cabocla. Foi estudada por Vicente Sales (1969), Ruth e Seth Leacock (1975), Napoleão Figueiredo (1975; 1976), Eduardo Galvão (1976), Aldrin Moura de Figueiredo (1996), Raymundo Maués (1990; 2005), Gianni Quintas (2007) e outros autores. Chamam de Pajelança cabocla ou rural a uma

[...] forma de culto de origem indígena, mas praticado sobretudo em áreas rurais da Amazônia, por populações não indígenas [...] [e] ela se apresenta como um sistema terapêutico, integrado a um sistema mais amplo de várias formas de medicinas populares, que compõem o sistema médico global em que se integram

as populações rurais ou de origem rural da Amazônia brasileira (MAUÉS, 2008, p. 121).

Também conhecida como cura, linha de cura, linha de pena e maracá, linha de maracá ou linha de mãe d'água, essa Pajelança tem cultos voltados especialmente à cura (PACHECO, 2004). A dança e o canto ajudam a compor não só a arte curativa dos rituais, como também o aspecto religioso subjacente a ela. Na mescla de concepções de fundo indígena (em especial dos antigos Tupinambás), católico, kardecista e umbandista, os mitos e os ritos da Pajelança cabocla se constituem (MAUÉS, 2008). Os rituais da Pajelança cabocla são descritos como marcados por transe de possessão com entidades conhecidas como encantados ou caruanas. Ocupam-se, sobretudo, da cura de doentes. Também os encantados recebidos nesses rituais são compreendidos como pessoas que não morreram, mas que se encantaram. Normalmente, são consideradas invisíveis a pessoas comuns. São visíveis apenas aos pajés e habitariam o “encante”: região subterrânea ou subaquática como o fundo de rios e lagos. Podem se apresentar em forma de *animais* — quando se manifestam nos rios e igarapés; em forma de *humanos* — quando aparecem nas praias ou manguezais; e de forma *invisível* — quando se incorporam nos pajés (MAUÉS; VILLACORTA, 2001). A importância das águas é notável, mas há encantados das matas nos rituais da Pajelança.

Jerônimo da Silva e Silva (2018, p. 30), com base em pesquisa sobre a região bragantina do Pará, explica que a relação entre pessoas e encantados lá está “caracterizada por um universo eminentemente predatório”, de “arrancar”, “roubar”, “pegar” e “pescar”. Tal concepção está mais próxima daquela vivenciada por grupos indígenas do daquela vivenciada por grupos de religião de matriz africana. Os mortos para o universo indígena são vistos como os Outros, aqueles com quem não se deve ter contato.

Manuela Carneiro da Cunha (1978, p. 114) diz que, entre os Krahô, o conhecimento e contato “direto com mortos é reservado [sic] a uma categoria de pessoas que tem com eles uma experiência pessoal. Curadores e curadores em potencial: podem entrar em contato com os mortos, falar com eles, ir até a sua aldeia e no entanto conseguir voltar”. Contudo, qualquer outra pessoa que se aventure nessa ciência corre o risco de não retornar. Os mortos são excluídos do convívio com os vivos. São relegados ao exterior do

espaço social da aldeia, porque a morte significa corte de laços com quem se foi; e que fora para um campo adverso, antagônico. Logo, são vistos com suspeita. Qualquer laço mantido com eles pode abrir caminho para o campo inimigo, para a morte. Diferentemente do que acontece no mundo africano, “[...] não há lugar, na sociedade dos vivos onde caibam ancestrais” (CUNHA, 1978, p. 142).

Se essa concepção indígena que vê o morto com temor e como cisão com o mundo vivo parece ter reflexo no cotidiano da população de modo geral da região e na Pajelança cabocla, o mesmo não se pode dizer de outra Pajelança encontrada mais ao oriente da Amazônia. Gustavo de Britto Freire Pacheco (2004), Antônio Evaldo Almeida Barros (2007), Christiane Mota (2009), Mundicarmo Ferretti (2011; 2014), Luis Nicolau Parés (2011) e Raimundo Inácio Souza Araújo (2015) são alguns dos pesquisadores que estudaram, histórica e antropológicamente, a Pajelança de negros nos terreiros do Maranhão. A religião analisada por eles — não confundível com aquela da Amazônia ocidental — foi identificada em populações negras maranhenses desde o século XIX e existe em muitas casas de culto afro-brasileiro. Pajés ou curadores — como também são chamados — fazem festas de santos e encantados abertas ao público ou não. Ali, cantam e dançam em transe com entidades espirituais (em especial animais ou mães d’água) responsáveis curar doentes presentes no salão.

Em geral, os encantados na Pajelança maranhense são classificados como pertencentes à linha d’água em oposição à de água salgada representativa do Tambor de Mina. Mas Parés (2011, p. 124) afirma ser comum ver, nos rituais, a aparição de entidades da Mina nos rituais de cura pajeleira. O autor a vê como estratégia do pajé ou pajoa para “obter mais influência na encantaria”; ali, “[...] as entidades de mina se consideram mais fortes e mais eficazes para os trabalhos de cura e antifetição”.

Nesse contexto de cura, fetição e Pajelança, Mundicarmo Ferretti (2011) encontrou o processo crime de Amélia Rosa: negra alforriada presa na capital em 1877 e conhecida como “rainha da pajelança”. Daí que defende a hipótese da existência de uma matriz africana para a atividade de curadores e pajés negros nos terreiros de São Luís e em outras cidades do interior do Maranhão, como Cururupu. Também analisando esse mesmo período, Parés (2011, p. 107) afirma que o termo pajé “[...] era utilizado pelas elites como

termo genérico e pejorativo para referir-se a qualquer praticante de rituais que não fossem católicos. Estes rituais eram considerados feitiçaria, e não havia diferenciação entre pajés índios ou caboclos, ou os curadores-adivinhos africanos”. Mesmo com essa ressalva do autor, os detalhes que o processo apresenta sobre as atividades de Amélia Rosa como pajoa mostram a existência de uma Pajelança negra distinta daquela indígena e cabocla praticada na região ocidental da Amazônia.

Embora existam diferenças entre as pajelanças, alguns elementos lhes são comuns, a exemplo das práticas terapêuticas e da perseguição. Antônio Evaldo Almeida Barros (2007, p. 195) mostra que a perseguição às práticas de Pajelança no Maranhão não ficou restrita ao século XIX. A partir da década de 1950, “[...] aliam-se a Igreja Católica e as sociedades médicas no combate ao curandeirismo [...]”, apoiadas pelo Estado. Fato semelhante ocorrerá no norte tocantinense, tendo os mesmos personagens repressores como protagonistas. Contudo, tal qual ocorreu no Maranhão, no Tocantins os pajés, benzedores, curadores e dirigentes não cessaram suas atividades. Mais: são incisivos ao dizerem que nem tudo “os homens de branco” — como se referem as entidades aos médicos — são capazes de curar.

Pesquisas etnográficas e históricas recentes em terreiros da capital e do interior do Maranhão sustentam a hipótese de Ferretti (2011) — de matriz africana na Pajelança maranhense; mas não descartam influências e semelhanças indígenas em tais práticas. Luis Nicolau Parés (2011) detalha que essas correspondências estão

[...] tanto na sua estrutura ritual, *i. e.*, um único oficiante, o pajé, acompanhado de assistentes, interagindo com os “doentes”, como na sua funcionalidade essencialmente terapêutica, mas também oracular ou consultiva, assim como no seu sistema conceitual — crença na feitiçaria, na mediunidade, em linhas de entidades espirituais, etc. A recorrência, nas duas regiões, de elementos como o uso do penacho, geralmente de penas de arara, e do maracá, por parte do pajé, e das técnicas curativas que envolvem rezas, bênçãos, passes, fricção do corpo com álcool, pressão nas “cruzes”, uso de fumo, ou sucção com a boca para extrair o agente patogênico do corpo do paciente, sugere um claro denominador comum (PARÉS, 2011, p. 102).

O autor acrescenta que no último quartel do século XIX a população negra de alguns quilombos maranhenses praticava uma religião na qual coexistiam traços das religiosidades caboclas e ameríndias, do Catolicismo popular, de práticas rituais e do

sistema de pensamento africano (PARÉS, 2011). Daí se poder afirmar que a Pajelança designa, no Maranhão, uma diversidade de tradições médico-religiosas próximas, em graus distintos, de outras religiões.

É nessa perspectiva de rituais que apresentam diversidade médico-religiosa — ora se aproximam de uma religião, ora de outra; ora de uma vertente mais paraense, ora de uma mais maranhense — que compreendo os rituais encontrados na região norte do Tocantins. Descrevo um ritual em particular: o que mais elementos oferece para sustentar a hipótese de que a religiosidade e os encantados na região norte tocantinense estão marcados pelas religiosidades ameríndias e afro-brasileiras do Pará e do Maranhão. Histórias sobre o contato dos encantados aqui tratados como curadores com o povo de santo ou fora de terreiro exemplificam a proximidade das pajelanças dos dois estados vizinhos.

5.2 – Mina de Cura Pena e Maracá

Nos dias 21 de março de 2012 e 1º de agosto de 2018, assisti, pela primeira e pela última vez, respectivamente, a um ritual de Mina de Cura Pena e Maracá⁸⁴ na Tenda Santa Joana d’Arc. Diferentemente da primeira vez, quando, antes de abrir os trabalhos da noite, a dirigente da tenda, Valdeci, avisou a seus médiuns que “teria que abrir a mesa na Mina de Cura”, pois as entidades dessa linha já estavam cobrando, em agosto de 2018 ela avisara os médiuns com antecedência da linha com que trabalhariam naquela noite. E antes de eu poder assistir ao ritual de Mina de Cura, a dirigente já tinha me contado como conheceu essa linha. Segundo Valdeci, o dirigente paraense José Odenir — quem começou a ajudá-la no desenvolvimento, em uma das muitas viagens à cidade de Tucuruí (PA) — aprendeu a Mina de Cura⁸⁵ com Mestre João Torneiro. Quando retornou para Araguatins (TO), passou o que aprendera a algumas de suas médiuns, dentre as quais Valdeci.

A dirigente recorda que é lento o aprendizado sobre os segredos que pertenciam à Mina de Cura e a seus cavaleiros e que até hoje se surpreende como não sabe de tudo. Porém, lembra que não demorou para receber os cavaleiros pela primeira vez. Mestre Odenir a teria mandado se sentar antes de receber as entidades, pois ela “não iria resistir ao

⁸⁴ Linha ou ritual que, segundo a dirigente Valdeci, tem o nome oficial de Corda Preta de Urubatã de Monte Avêra.

⁸⁵ Também conhecido como “pena e maracá”, termo usado em Belém (PA) como sinônimo de Pajelança.

peso deles se ficasse em pé”, como ela disse se referindo à fala de Odenir. Assim, ela “deu passagem” para todos os cavaleiros que quiseram vir curar naquela noite. A experiência vivida nesse dia seria repetida dezenas de vezes ao longo dos já quase 45 anos de trabalho dela como médium, dos quais aqui apresento dois deles.

Posteriormente ao primeiro trabalho assistido por mim, a dirigente me disse que não costumava trabalhar somente na linha de Mina de Cura, por ser muito desgastante fisicamente para ela e os médiuns. Todos já têm idade avançada. Ela relata a dificuldade de receber essas entidades. O fato de estar com mais idade dificulta a realização de um ritual puramente na Mina de Cura; o corpo dela já não aguenta o “peso espiritual” das entidades. Quando termina o trabalho com eles, ela diz que sente o peito doer e o gosto de sangue na boca; o que marcaria a diferença de poder entre essas entidades e outras.

Segundo a dirigente Valdeci, Mina de Cura é composta por 60 “cavaleiros do fundo”; noutros termos, todos vêm das “profundezas das águas” e são comandados por Tapinaré da Jurema, o chefe da linha. Essa e outras características lembram aqueles rituais descritos por autores sobre a Pajelança amazônica (GALVÃO, 1976; QUINTAS, 2007). Durante um trabalho, esses encantados costumam consultar e conversar com as pessoas; receitam medicamentos, “tanto da farmácia [industriais] como remédio do mato [naturais]”. Nunca “baiam”; ficam sentados; e só a presença deles pode curar as pessoas que estiverem no salão.

No propósito curativo, a semelhança com a Pajelança, vista e lida na cidade de São Luís do Maranhão, não anula uma diferença marcante quando comparadas no que se refere às datas de realização dos rituais. Na Tenda Santa Joana d’Arc não há data fixa para realizar Mina de Cura. Pareceu-me que a dirigente Valdeci realiza quando há cobrança, descontentamento e ameaças das entidades. Portanto, não existe data fixa no calendário dos rituais da casa. Nos dois dias, como de costume, médiuns e dirigente antes de adentrar ao salão bebem meio copo de uma espécie de mingau de farinha de mandioca denominado, por elas, de “caribé” com o intuito de fortalecer o estômago para o trabalho a ser realizado. O ritual se inicia às 20h com os cânticos de abertura tradicional do salão e a defumação da tenda e das pessoas ali presentes. A defumação da tenda, dos médiuns e da assistência foi realizada ao som de pontos que enfatizavam a função purificadora dos defumadores. Em

uma dessas canções, já foi possível perceber a invocação de uma das entidades da Mina de Cura: “Defuma defumador, eu quero ver defumar, eu chamo o Moço de Cura das águas grandes do mar”. Além de um ponto específico para Rei Salomão pedindo sabedoria para a abertura dos trabalhos — ponto este em que foram convocados orixás e entidades como Príncipe Légua, Príncipe Ariolino, Príncipe José Falcão, ibejis, pretos-velhos etc. —, outros pontos foram cantados pedindo aos orixás Oxalá, Ogum, Xangô e Iemanjá proteção e força para abrir a mesa.

Na sala do altar, com as cortinas fechadas, estava a dirigente Valdeci. Os médiuns estavam de pé, em fila dupla, ante a cortina do altar, quando se ouviu lá dentro o som do maracá acompanhando as quatro canções a seguir:

Está se aproximando as horas de fazer a nossa obrigação
Eu vou chamar a Jesus Cristo
E a virgem da Conceição⁸⁶.

E,

São Jorge, ô meu são Jorge
Destranca o portão lá do mar
Deixe-me passar todas correntes
Do povo todo lá do mar
Só não deixe os maus espíritos perturbar.

E,

Valei-me Deus, nossa senhora,
São José de Ribamar
Sopra ar para os sete ventos
E as sete partes do mundo.

E,

Ô desperta corda do fundo
Não é assim que morre um homem
Nos portão de um Serafim.

Esses quatro pontos só são ouvidos no salão quando da abertura da linha de Mina de Cura. Até esse momento, a dirigente se encontra dentro da sala do altar; sua voz indica que ainda não está incorporada. Diferentemente das doutrinas cantadas para abertura de outros trabalhos na mesma casa, é possível ver que não há uma estrutura de rima entre as frases, apesar de ser melódicas quando ouvidas no canto. A dirigente costuma dizer, entre

⁸⁶ Pode também variar para a Virgem de Nazaré.

risos, que os pontos são estranhos. Sua estranheza estaria na ausência de rimas; ao mesmo tempo, não poderia ser diferente, pois essa linha é especial, como disse ela.

Ao me explicar sobre a abertura do trabalho, Valdeci conta que, como dirigente da tenda, precisa ser a primeira a receber os cavaleiros, ou seja, receber antes de os médiuns começarem a receber os deles. Não por acaso, a doutrina diz que:

No banco onde me sento para receber meus cavaleiros
Sou um cavaleiro de corrida para vir nos ajudar
Cavaleiro de corrida para vir nos ajudar.

Igualmente, diz a doutrina:

Vamos embora minha ave
Vamos passear naquele oceano
É nosso gosto e é nosso prazer. (3x)

Quando foi entoada a última repetição já se podia perceber que a dirigente estava incorporada por conta da mudança no tom de sua voz. A doutrina cantada dizia que José Tupinambá chegara. O fato de ele abrir os trabalhos, isto é, ser a primeira entidade a chegar ao salão, não é comum nos rituais semanais; esse papel cabe ao encantado das águas José de Ribamar. É possível inferir que a abertura dos trabalhos da Mina de Cura difere daqueles trabalhos que a dirigente Valdeci chama de Umbanda ou Roça de Jurema.

As cortinas da sala do altar foram abertas pela cambona. José Tupinambá, em Valdeci, estava sentado na poltrona e levava, em sua mão direita, um maracá⁸⁷ pequeno envolto por penas escuras. Esse instrumento pode ser visto com mais detalhes na mão esquerda da estátua da Princesa Mariana, onde ele é guardado quando não está sendo usado.

⁸⁷ Ao descrever os processos de cura da Pajelança, Eduardo Galvão (1976) atribui o uso do fumo e da fumaça no transe e nas extrações de doenças, tanto quanto do maracá como marcador de ritmo, ao grupo indígena tupi-guarani.

FIGURA XXVII – Maracá e pena



Tenda Santa Joana d’Arc – Arquivo pessoal da autora

Nas mãos de José Tupinambá, o maracá era sacudido em ritmo acelerado, passando sobre a cabeça e atrás das costas da dirigente diversas vezes. Explicando os gestos da entidade, Valdeci contou que é para retirar suas preocupações e aliviar possíveis dores. Tupinambá, nas duas datas aqui descritas, anunciou cantando os motivos de sua presença naquela noite e trouxe, em outra doutrina, a história de como teria se encantado, como nos versos a seguir:

Sou cavaleiro das chaves
E os trabalhos eu vim abrir
Eu vim trazer Mina de Cura
Para todos bem servir.

E,

Ô dom José, eu sou rei Floriano
A canoa virou e embarcou
Todos morreram
E só eu que fiquei.

José Tupinambá se apresenta, também, como Rei Floriano. De acordo com a dirigente Valdeci, é o nome com que foi batizado pelos padres jesuítas — José Floriano.

Assim como grande parte dos encantados, o velho cacique mostra a relação entre seu encantamento com barcos e navios que afundam em mares e rios. Se não eu conhecesse a premissa do que é ser um encantado — passar desse plano para outro sem experimentar a morte —, poderia tomar sua afirmativa de “e só eu que fiquei” como demonstração de que teria sido o único sobrevivente a um naufrágio. Contudo, sabe-se que sua afirmativa indica, antes, seu processo de encantamento, no qual, de certa forma, ele ainda pode ser considerado como sobrevivente, mas no plano espiritual; e não como permanência viva neste plano material.

Após cantar pontos fazendo referência ao fato de ser “o grande rei da maresia”, essa entidade chama os outros cavaleiros para vir trabalhar através de uma doutrina. Ao finalizar essa chamada, José Tupinambá foi embora, dando início à passagem de outros encantados na coroa de Valdeci, como Mestre Costeiro da América do Sul, Pedra Lavrada, Mestre Ricardinho, Caboclo Belém e a Princesa Mariana. Mestre Costeiro passa benzendo os médiuns com maracá e pena, enquanto entoa seu cântico. Movimentos circulares e em forma de cruz são realizados pela dirigente “atuada” na frente e nas costas dos médiuns. Com exceção de Mestre Costeiro e Mariana, os outros três cavaleiros “ficaram em terra” somente o tempo necessário de cantar, três ou quatro vezes, suas doutrinas.

Antes da chegada de Mariana, Caboclo Belém diz que os médiuns já têm autorização para cantar a “doutrina de seus guias que estão na terra”. Nesse momento, o salão ainda permanece sem gira. Médiuns já incorporados puxam seus pontos ainda de pé na fila ao lado da sala do altar. Dito de outro modo, até esse instante não foi desfeita a ordem organizacional da abertura. Vêm três cavaleiros em três médiuns distintos: Mestre Badé, em Mundica; Mariano, em Manelim; e Cavaleiro das Forças, em Zilda. A dirigente Valdeci recebeu, então, Princesa Mariana, que chegou cantando o seguinte ponto e animando os médiuns para iniciar a gira:

O meu anel de ouro
Que meu pai me deu
Ô quem perdeu, perdeu amor
Quem achou ele foi eu.

O ponto era animado e foi cantado com entusiasmo pelos presentes. Após repetições, Mariana, “em cima” da dirigente, sentou-se em sua poltrona e começou a cantar uma de suas doutrinas só entoada quando a encantada vem à Mina de Cura:

Eu sou dona Mariana quando venho beirando o mar
 Aê faixa encarnada, faixa encarnada eu ganhei pra guerrear
 Eu não sou marinheira de bote
 Que nem agulha de marear
 Mas quem quiser ver Mariana, vai no balanço do mar.

Esse ponto, assim como todos aqueles que foram cantados em seguida são lentos e não proporcionavam um ambiente descontraído e alegre. O clima era de muito respeito, extrema concentração e reverência. Foi com essa atmosfera que, em 2012, a encantada turca, ao chegar, pediu para que uma das médiuns se deitasse no chão; uma vez deitada, ela foi coberta com uma *faixa*⁸⁸ branca dos pés à cabeça e uma faixa verde na horizontal do seu corpo. A entidade na dirigente balançava o maracá sobre a médium realizando movimentos diversos, enquanto os outros médiuns estendiam suas mãos sobre o corpo no chão. Mariana cantou um ponto pedindo para que as correntes da médium a ajudassem e mandassem os problemas para longe. Nesse ponto, os problemas foram comparados com serpentes, que, como na tradição cristã, são perigosas e enganadoras. Todos começaram a dançar em círculo e de mãos dadas em torno da médium ainda deitada. Quando puxaram pontos saudando Ogum, a mulher deitada entrou em transe e começou a cantar pontos sobre o mesmo orixá. Tempos mais tarde, fiquei sabendo que Ogum Beiramar era a entidade ponta esquerda dessa médium e que, naquele dia, estava precisando de cura não só física, mas também espiritual (VENÂNCIO, 2013).

Após deixar o maracá sobre o altar, Mariana entrou para a sala de consultas e deixou o salão, ordenando que “os caboclos que estiverem em terra pode[r]iam dar seus pontos”. Assim, seguiu-se uma variedade de pontos entoados por médiuns incorporados. Ali, fizeram-se presentes Jarina, Princesa Flora, Joana Gunça, Índia Jacira, Manuel Guerreiro, Princesa Curadora, Marquês de Pombal, Corre Beirada, Rei Barão do Mar,

⁸⁸ A faixa utilizada durante os rituais pelos componentes da casa normalmente é passada pelo pescoço de modo que suas pontas ficam caídas, uma em cada lado do corpo. A faixa recebe o nome de *bandeira* ou *espada* também.

Martim Pescador e outros encantados. Convém destacar duas delas: o marquês e Corre Beirada.

Corre Beirada tem fama nos terreiros de São Luís do Maranhão, onde pode ser conhecido como Antônio Luís, seu nome quando ainda vivia neste plano material. É associado às águas doces e oriundo da Cura/Pajelança. Mundicarmo Ferretti (2000, p. 53) diz não poder se afirmar quando ele passou a ser recebido “[...] em terreiro de Mina e salões de curadores, o que se sabe é que nos da capital maranhense ele é conhecido como filho de Dom Luís, Rei de França [...]”; embora seja compreendido como agregado da família de Légua. Não constatei a presença desse francês nos terreiros que visitei no Tocantins. Também não ouvi histórias sobre esse elo familiar de Corre Beirada com a realeza ou o encantado patriarca de Codó. É por essa razão que ele é apresentado neste capítulo — ou seja, por não ter vínculo de parentesco com ninguém no norte tocantinense — e neste tópico — isto é, porque só o encontrei incorporado nos rituais de Mina de Cura na Tenda Santa Joana d’Arc.

Marquês de Pombal, ao chegar ao salão da dirigente Valdeci, na coroa de Mundica, cantou o seguinte ponto:

Eu sou Marquês de Pombal
Sete navios nas ondas do mar
Eu sou Marquês de Pombal
Na Paraíba eu sou Marquês de Pombal
Mas eu sou Marquês de Pombal.

Como historiadora de formação, é preciso dizer sobre o susto que levei ao me deparar com esse personagem histórico “baixando” em um terreiro afro-brasileiro. Sebastião José de Carvalho e Melo, nome de batismo do marquês de Pombal (1699–1782), foi político importante para a história do Brasil colonial. Dentre seus feitos, destacam-se a proibição do uso do nheengatu, língua geral da colônia que era uma mescla de línguas nativas e o português (GARCIA, 2007); a criação das companhias gerais de comércio do Grão-Pará e Maranhão (1755) e de Pernambuco e Paraíba (1759); além da política de integração indígena à sociedade colonial (FLEXOR, 2006). Esta última medida, mais

detalhada no *Diretório*⁸⁹ pombalino, possibilitou o fim da escravização dos nativos da terra; por outro lado, incentivou o comércio de importação de escravizados africanos. Nesse sentido, acredito poder afirmar que, apesar de vir em uma religião na qual ele foi algoz de seus praticantes, ele mostra que o culto à sua pessoa ali estaria mais vinculado à sua relação “amistosa” com os indígenas. Não é de estranhar, então, que esse encantado se faça presente só no ritual de Mina de Cura — a qual defendo aqui ser de matriz ameríndia, convém reiterar.

Feitas essas observações, cabe dizer que a encantada Mariana retornou ao salão para se despedir após o término das consultas. “Pura” de novo, a dirigente Valdeci começou a tocar o maracá. Em seguida, reiniciou-se a passagem de entidades diversas na dirigente e nos demais médiuns. Como em 2012, o ritual de Mina de Cura foi mesclado com a Roça de Jurema. Era possível perceber o cruzamento das linhas durante o trabalho. Após Mariana deixar Valdeci, cavaleiros encantados e demais entidades, encantadas ou não, alternavam sua presença na coroa da dirigente e dos médiuns.

Por um momento, cheguei a crer que a mudança da linha das águas para matas (Jurema) após a chegada do Rei Tapinaré encerraria a Mina de Cura, pois os cavaleiros curadores são das “profundezas das águas”. Contudo, a dirigente Valdeci me contaria mais tarde que os cavaleiros podem vir a qualquer momento se presentirem a existência de cura a ser realizada. Assim, entendi o motivo de a encantada Adociaba “do fundo do mar”, sendo da Mina de Cura, “arriar” na dirigente e pegar o maracá entre uma passagem e outra de caboclos das matas em sua coroa. Outra explicação poria fim a algumas dúvidas restantes sobre a presença de encantados que se dizem provenientes das matas em um ritual vinculado às águas. Os dirigentes são consensuais quanto à afirmativa de que “nas águas também existem aldeias”; por isso, muitas vezes se ouvem pontos em que caboclos cantam morar em aldeias no fundo mar ou qualquer outra relação com as águas. Esse é o caso dos pontos a seguir, cantados por Rei Tapinaré e Tibiriça, respectivamente:

O grande estrondo que se deu na aldeia
A aldeia balanceou
Tapinaré por entre os morros, meus irmãos

⁸⁹ Texto integral disponível em: <https://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm>.

É na aldeia, é na aldeia.
 E,
 Tibiriça de Jauruna
 Tibiriça de Jauruna
 Eu sou caboclo de cura
 Sou Tibiriça de Jauruna.

Além da referência à aldeia no fundo de rios e mares, é preciso ressaltar que é comum aos encantados se apresentarem nas linhas da Umbanda e que, ao fazer isso, mantêm sua identidade originária — seja da mata, das águas ou dos ares; mas que passam a entoar doutrinas com ênfase em quem é, naquela linha, diferente da sua linha de origem. Ou seja, quando uma entidade das águas ou de qualquer outra linha vem em uma que não é a dela, o ponto cantado deve ser adequado à linha em que ela chega. Ainda assim, cabe dizer que os dois casos apresentados de Tapinaré e Tibiriça são explicados na chave da presença de aldeias no fundo das águas.

Em 2018, como o ritual foi especificamente para a linha de cura, a presença dos cavaleiros foi maior. Só os recebidos pela dirigente Valdeci podem ser calculados na casa das dezenas. Naquele dia, “arriaram” na “eira” Tapinaré, Menino Ubiraci, Caboclo Pena Verde, Maria da Soledad, Caboclo da Seda Dura, Neguinho da Cabeça Seca, Marina, Quebrabarreira, Ventania, Rei de Matum, Índia Iracema, Índia Brasileira, Doutor Curupira (nome que o Dr. Emiliano do Kardecismo recebe na Mina de Cura), Baiano Chapéu de Couro (também conhecido como Manuel Baiano), Cobra Buiuna, Dona Açucena (esposa de Dr. Emiliano), Tolentino (pajé), Francisquinho, João Soeira e outros cavaleiros.

A chegada de Dom João Soeira ao salão é sempre motivo de alegria para os presentes. Sabem que o trabalho naquela noite está próximo de acabar, pois o velho encantado é a entidade que fecha os trabalhos da Tenda Santa Joana d’Arc. Assim como em 2012, em 2018 ele falou para avisar a dirigente da tenda — Valdeci — que a corrente Mina de Cura não seria fechada naquela noite; ela teria de fechá-la na manhã do dia seguinte. A dirigente me explicaria depois que a linha não fora fechada porque nem todos os sessenta cavaleiros vieram durante o trabalho e que deixar aberta a corrente significava que passariam a madrugada visitando quem necessitava de cura.

Os cânticos finais dos dois dias aqui descritos foram entoados com o relógio marcando poucos minutos após a meia-noite. Com agradecimentos ao “pai Oxalá por ter cumprido” a missão e ao Rei Salomão pela sabedoria de realizá-la e com rezas (Pai Nosso, Ave Maria e Prece de Cáritas), João Soeira — encantado que teria sido padre quando em terra — despediu-se e encerrou o ritual.

De fato, muitos cavaleiros da Mina de Cura vêm apenas no ritual dedicado a eles; mas outros são possíveis encontrar nos trabalhos ditos de Umbanda ou Roça de Jurema⁹⁰ na Tenda Santa Joana d’Arc. Se muito se diz da família de Rei Sebastião e um pouco menos da família de Légua, as histórias sobre a vida pré-encantamento e pós-encantamento de cavaleiros e entidades apresentados neste capítulo são ora guardadas com mistério e afirmações de desconhecimento, ora com narrativas mágicas que parecem buscar reforçar a existência da Encantoria e de seus moradores.

5.3 – Narrativas encantadas

Não é possível encerrar este trabalho sem contar algumas das narrativas sobre esse grupo de encantados. Se as histórias sobre Légua e Rei Sebastião com suas famílias são reais maravilhosas, essas ultrapassam ou potencializam essa definição porque estão mais presentes no tempo e no espaço. Não são histórias de tempos imemoriais (mítico) ou tempos com profundidade histórica (1578, data de desaparecimento do Rei Sebastião); tudo é contado no tempo do vivido, da memória individual e coletiva, da lembrança. Não são descrições de lugares desconhecidos ou ultramarinos; tudo tem localização geográfica específica, conhecida e possível de visitar.

⁹⁰ Ver VENÂNCIO, 2013.

Uma encantada famosa na região amazônica (ocidental e oriental) é Cobra Buiuna, descrita em estudos acadêmicos e narrativas populares. Buiuna é a anaconda que vive nos rios da Amazônia, a serpente temida e respeitada, sobretudo por pescadores. Conhecida também como Cobra Grande, é descrita como imensa, “com a cabeça levantada a uma boa altura das águas. Seus olhos são de um vermelho intenso que parecem dois faróis [...] Ataca e vira as embarcações de preferência à noite e come os que não conseguem alcançar as margens” (FIGUEIREDO, N.; SILVA, A. V., 1972, p. 25). É dessa fama de virar e fazer naufragar embarcações, de matar ou encantar que ribeirinhos e pescadores se lembram ao se referirem a Buiuna. É comum encontrar pessoas em estados do Norte afirmando que Buiuna vive nos rios que banham cada localidade; é como se pertencesse ao rio Amazonas, ao Tocantins, ao Madeira etc.

À parte certa recorrência na disputa pelo habitat originário de Buiuna, o que atraiu minha atenção e curiosidade foi a narrativa de Bernaldino Léa. Pescador aposentado e residente na cidade de Estreito (MA), ele me contou que Buiuna não estava sempre nas águas do rio Tocantins porque não fica parada. Passa o ano todo nadando de um rio a outro. Ele lembra que, quando a cobra passava pelas águas do Tocantins na altura do Estreito, onde ele pescava, um banzeiro forte se formava na água. Quando isso acontecia, todos saíam da água para evitar naufrágio e porque não adiantava seguir pescando: todos os peixes sumiam. A explicação do pescador para a não presença constante de Buiuna na sua região ajuda a compreender o aparecimento dela em outras localidades. Afinal, ela pertence a todos os lugares e a nenhum; não é de nenhum rio específico e é de todos os rios amazônicos. Essa assertiva ainda encontra respaldo em outro detalhe trazido pelo pescador sobre a encantada. Segundo ele, desde a construção da Usina Hidrelétrica Estreito⁹¹, Buiuna nunca mais foi vista na região. Ele explica o sumiço contando que, com a construção da barragem, o rio foi fechado e “ela ficou presa do lado de lá”.

Com efeito, à versão contada por Bernaldino se agregam outras narrativas sobre a fúria da cobra em razão da quantidade de barragens construídas no Norte. Não falta quem

⁹¹ As obras foram iniciadas em 2007. Sua inauguração se deu em 17 de outubro de 2012.

aposte no insucesso de muitos desses empreendimentos e nos problemas ditos técnicos (rachaduras) nas estruturas como resultado do descontentamento de Buiuna por não poder mais se deslocar entre os rios da região.

Embora essas histórias sejam contadas por ribeirinhos com tom de graça e com tom de seriedade sobre o tema, a relação estabelecida com Buiuna se distancia e se aproxima daquela encontrada nos terreiros da região. Se aproxima nos quesitos morada e caráter encantado; se distancia na compreensão do que vem a ser encantado para a população da região e para os terreiros, e na origem do respeito por estas entidades: em uns, o respeito nasce do medo; para outros (médiuns), o respeito provém da posição sagrada que ela ocupa no mundo.

A dirigente Valdeci me contou que, quando aprendeu sobre Mina de Cura, pôde ver que nem todos os encantados vinham em forma de gente. Presenciou botos⁹², cobras, jacarés, peixes e outros animais incorporarem em Mestre Odenir, nos médiuns da casa. Logo em seguida ela os receberia. Foi em um ritual de Mina de Cura oficiado por Mestre Odenir que Buiuna veio sobre a cabeça do chefe da casa pela primeira vez. Valdeci contou que o mestre, com a encantada, chorava muito e que esta pedia para ser batizada e, entre lágrimas, contava que sua família era de Araguatins, mas ela não poderia dizer quem era, pois ainda não tinha autorização para se revelar. Porém, uma coisa lhe era permitido contar: Buiuna era seu nome na Encantoria.

Valdeci se lembra de quando Buiuna veio ao terreiro de José Odenir pela primeira vez. Ela compreenderia, naquele momento, a história do encantamento da entidade. De acordo com ela, em Araguatins, cerca de quarenta anos atrás, uma moça ficou grávida. A família escondeu o fato da sociedade. Quando a moça deu à luz, ela jogou a criança no rio Taquari, que deságua no Araguaia. Pouco tempo após a primeira aparição de Buiuna no salão de Odenir, Valdeci passou a receber a encantada. Ainda hoje recebe, na sua “coroa”, a mesma menina encantada na cobra, a qual chega sempre cantando um dos

⁹² Os botos procuram ser evitados pelos ribeirinhos por acreditarem que são seres encantados. Casos de mulheres doentes ou grávidas por conta de botos que se transformaram em homens e se relacionaram com elas são recorrentes nas narrativas. A figura da cobra de grandes proporções que habita a parte mais funda do rio — os poções — faz parte das crenças amazônicas, assim como o fazem os efeitos medicinais e “mágicos” de partes corporais desses animais (GALVÃO, 1976).

seus dois pontos, que resumem sua história:

A minha mãe ingrata
Que me jogaste nas águas
Eu sou a Buiuna grande
A flor do Taquari.

E,

A Buiuna é moça (2x)
Eu sou Buiuna
Eu sou Buiuna
Sou cobra do fundo.

Pode-se perceber nos pontos cantados que a estrutura com rimas, marcante nas doutrinas de outras entidades, não é usada por Buiuna. Lembro que essa encantada faz parte dos cavaleiros da Mina de Cura e que — para lembrar a explicação da dirigente Valdeci — os pontos referentes a eles se distinguem daqueles de entidades-espíritos ou entidades encantadas não pertencentes à linha de cura. Diferentemente da Buiuna temida e passível de fazer mal às pessoas, conforme histórias contadas em meio a pescadores e ribeirinhos, a Buiuna que chega aos terreiros não é, cabe reiterar, a entidade respeitada por ser temida, mas a entidade respeitada e reverenciada por ser capaz de ajudar a quem busca ajuda.

Com efeito, assim como a Buiuna é vivenciada e interpretada de modo distinto pelo povo de santo e de fora dos terreiros, outra entidade ou ser das águas o será: o boto. São diversas as histórias sobre a relação de seres humanos com esse animal mítico da Amazônia. “A principal delas costuma enfatizar a sua capacidade de sedução sobre as mulheres, quando se transforma em um ‘belo rapaz’, que aparece nas festas do interior” (MAUÉS, 2008, p. 349). São numerosos os romances, os contos, os cordéis e os causos, os filmes, os seriados e as novelas, as músicas, as pesquisas acadêmicas, dentre outros produtos da cultura, que contam os poderes de sedução e malandragem do boto. Quem nunca ouviu na região norte do Brasil falar dos filhos dos botos, das moças que por eles foram “encantadas e desfloradas”?

A presença e expansão do pensamento científico nessa localidade levaram as pessoas a interpretar tais histórias como “justificativa para safadeza”. Contudo, elas não desapareceram. Sempre é possível encontrar incrédulos em relação à narrativa de terceiros, mas há os que têm um “conhecido” que “realmente” aconteceu com ele. Esse é o caso do

rapaz que se apaixonou por uma bota durante a construção da ponte do Estreito, ligando o Maranhão ao Tocantins. Antes de contar sua história de amor e desilusão, vale ressaltar que na literatura sobre a temática do boto nunca se encontrou uma versão em que quem seduz é uma bota. Eduardo Galvão (1976, p. 70), tratando do universo religioso de uma população no Pará, diz que ali “[...] não se contam histórias de fêmeas de boto que atraíam homens ou os seduzia sob a forma de mulher, tal como se registra para os machos em relação às mulheres” (p. 70). Assim como a descrição de Eduardo Galvão, outras descrições serão feitas nas etnografias realizadas na região amazônica; nelas, o protagonista das histórias, ou o malfeitor, sempre foi o homem humano e macho animal. A outra personagem, a seduzida e enganada, foi sempre uma jovem virgem e de caráter ilibado, o que é fundamental para reconhecer que o “erro” ou “pecado” praticado foi somente realizado por efeito de magia.

Na história que apresento a seguir, a estrutura é alterada. Um homem casado será seduzido por uma mulher/bota, e dele a bota terá um botinho/filho. É certo que o elemento de “erro” ou “pecado” permanece na narrativa, visto que o seduzido é comprometido; mas a magia é, de novo, a responsável pelo ato que seria de início recriminado, de maneira que os enganados fossem perdoados socialmente. A dirigente Valdeci me contou a história que lhe foi contada por Sinézio, um senhor que era tio do cunhado dela, esposo de sua irmã Antônia e que trabalhava na empreitada quando do acontecido. Enquanto a dirigente narrava a história, a irmã ao lado a ajudava relembrando detalhes.

A história se passa na cidade de Estreito, na época de construção da ponte homônima⁹³. Segundo as irmãs, como “[...] a construção era enorme, veio gente de todo lado para trabalhar”; e ali se encontrava um rapaz maranhense⁹⁴ que, como muitos outros, tinha deixado mulher e filhos à espera de seu retorno — o que seria possível após a finalização da obra. O narrador da história contou para elas que, todos os dias, quando os trabalhos se encerravam na ponte, o rapaz ia se banhar no Tocantins antes de ir para o alojamento. Certo dia, estava se banhando quando apareceu uma “bota branca” e começou

⁹³ Conhecida como ponte do Estreito na região, o nome oficial é ponte Juscelino Kubitschek de Oliveira. Foi construída na década de 1960, sobre o rio Tocantins entre os municípios de Aguiarnópolis (TO) e Estreito (MA).

⁹⁴ Elas ficaram em dúvida se ele era de Balsas ou de Riachão.

a nadar perto dele. Com medo, o rapaz saiu da água. Mas todos os dias a mesma bota vinha se banhar com ele, até que ele percebeu que era mansa e não ia machucá-lo. De acordo com o relato das irmãs — recontando história dita por Sinézio —, mesmo com a presença de todos os outros trabalhadores à beira do rio, o rapaz não deixava, de todo fim de tarde, ir se banhar no Tocantins com sua companheira aquática⁹⁵. Certa noite, ele foi para seu quarto no alojamento (os quartos eram individuais). Após trancá-lo, foi dormir. Era madrugada quando teria sido acordado por uma moça loira de pé próxima à cama. Assustou-se com a presença, mas se encantou pela beleza. “Eles começaram a namorar sem trocar muitas palavras”, disse Valdeci. Quando acordou, antes do raiar do sol, a moça já tinha ido embora. Assim como essa noite, foram as noites seguintes durante meses. Ansioso por conhecê-la melhor, o rapaz começou a fazer perguntas como de onde era ela. A moça respondia dizendo morar ali perto. Perguntava como entrava no quarto mesmo com a porta trancada. Ela dizia que tinha um segredo para tal façanha. Apreensiva com tantos questionamentos, certa noite a moça contou sua história para o rapaz. Disse que era a bota branca que nadava com ele todo fim de tarde e que aquele era o corpo onde ela se encantara. Se ele quisesse que os dois ficassem juntos, teria de ajudá-la a se desencantar. Então lhe explicou o que deveria fazer: ir à beira do rio onde ela deixava escondido seu “casco/pele de bota” e atear fogo nele. Contando a história para Sinézio, o rapaz, em prantos, disse ter ido até o rio e encontrado o “casco”, mas não tivera coragem de queimá-lo, porque diziam que “as pessoas viam muita coisa feia quando desencantavam alguém” — como explicou a dirigente. A moça, por sua vez, desapareceu. Mas a bota continuou a nadar ao redor do rapaz sempre que ele adentrava as águas do Tocantins. Certo dia, a bota não veio sozinha para o encontro com o rapaz. Ela trazia junto de si um boto pequeno branco muito semelhante a ela. Dias mais tarde, durante a madrugada, o rapaz foi acordado de novo pela presença da moça loira em seu quarto, mas não estava só: trazia nos braços um pequeno menino que dizia “ser fruto do amor dos dois”. Seria a única e última vez que ele veria o filho e moça. Ela lhe contou que seu espírito tinha sido chamado a estar presente em um terreiro na cidade onde ele morava e que ela viu a esposa com os filhos chorando e procurando notícias dele. Acrescentou que “não veio para esse mundo para fazer ninguém

⁹⁵ Venâncio, 2013.

sofrer e que ele deveria voltar para a família dele”. Dizendo essas palavras, partiu do quarto carregando o filho. A dirigente contou que, de acordo com Sinézio, mais três meses se passaram até a conclusão da construção da ponte; nesse período, a bota nunca mais foi vista pelos trabalhadores nem pelo rapaz.

Essa história mostra, de forma mais próxima, a relação que as narrativas encontradas entre as populações ribeirinhas têm com aquelas ouvidas sobre entidades nos terreiros no norte do Tocantins. Botos são compreendidos entre os ribeirinhos amazônicos como seres encantados, mas não segundo a lógica encontrada nas religiões afro-brasileiras. É a possibilidade dos botos de se transformarem em humanos (metamorfo) e serem capazes de seduzir qualquer homem ou mulher que lhes traz a denominação de encantados (SLATER, 2001). O medo está entre os sentimentos que mais medeiam a relação desses botos com os humanos, pois o contato, de acordo com as narrativas, resulta em mulheres grávidas e desaparecimento de pessoas nos rios. Assim, é evitada qualquer proximidade com esses seres encantados.

No que se refere às religiões afro-brasileiras no norte do Brasil, o boto ou bota com suas artimanhas são codificados conforme a lógica das entidades encantadas, do auxílio às pessoas, do culto e da devoção. A relação governada pelo medo que se mostra nas narrativas fora dos salões parece desaparecer e dar lugar à relação baseada, em certa medida, na reciprocidade em que oferendas e desejos são intercambiados entre necessitados e encantados. Vale ressaltar que para os dirigentes os botos não são compreendidos como animais que se encantaram, mas como pessoas que se encantaram na forma de animais. O corpo pode ser de peixe, boto, pássaro etc.; mas o espírito, a alma, a “essência” são de humano. Daí a possibilidade de se desencantar e voltar a viver como humano neste plano e não mais precisar se apresentar como animal.

Mesmo que, em certa medida, a concepção ribeirinha de boto difira daquela encontrada nos salões de religiões afro-brasileiras, assim o modo como se relacionam com eles, a compreensão de que o boto não é animal comum permeia os dois universos. O boto sedutor é “um boto ‘encantado’, isto é, não um mero ser da natureza, como outro qualquer, mas um ‘bicho do fundo’, uma entidade, um ser humano especial, que vem do ‘encante’, a morada dos encantados da pajelança” (MAUÉS, 2008, p. 352–3).

Um ponto importante nas histórias da Buiuna e da bota é a recorrência da menção e referência a Estreito, cidade que faz fronteira com o Tocantins na altura do município de Aguiarnópolis. A ponte construída ali na década de 1960 ainda é a única com estrada rodoviária ligando os dois estados. Digo rodoviária porque há a conexão fluvial entre os dois lados, que foi e é importante nas relações entre os dois estados. Essa cidade fronteira e sua ponte parecem que, assim como os encantados, estão na fronteira entre vivos e mortos, entre estados de espírito e de encantados. A ponte é representativa da conexão entre Maranhão e Tocantins; e — por que não acrescentar? — com o Pará. Afinal, convém lembrar, as relações comerciais com cidades paraenses são de longa data.

Com efeito, a ponte é a marca física das conexões entre essas localidades. Aqui enfatizo a conexão cultural. Pela ponte pessoas, espíritos e encantados atravessaram com rapidez as águas do Tocantins e puderam ir passear, migrar e habitar onde quisessem. A ponte representa a relação entre a cultura popular e as religiões de matriz africana na região norte do Tocantins. Nesse sentido, defendo que os encantados atuam como essa ponte que conecta mundos aparentemente distantes, seja as religiosidades encontradas na região amazônica (de origem negra, europeia ou indígena) ou as narrativas em regiões ribeirinhas e em terreiros; seja o mundo acadêmico e o popular ou a antropologia e a história; seja o mundo afro e o mundo indígena ou todos juntos e misturados.

É com essa compreensão do encantado como ponte entre mundos diversos que retomo as histórias da relação que pessoas externas aos terreiros tiveram com esses seres e de como o povo de santo compreende essas entidades e as relações narradas. O pescador Bernaldino Léa é protagonista desta história que é marcada por um romance, mas não com uma bota, e sim com uma mãe d'água. Assim como a cobra Buiuna e o boto, a figura da mãe d'água está presente no imaginário amazônico ocidental e oriental do Brasil. Não é difícil encontrar quem se refira à preocupação dos pais e familiares com crianças por brincarem sozinhas perto de rios e lagos. Esse medo vem da compreensão de que esse ser encantado é sedutor e perigoso. Pensamento semelhante aparece em descrições feitas sobre as sereias no mundo europeu. Assim, são seres que devem ser evitados. Seus encantos são atraentes, mas podem levar a pessoa para as profundezas do rio, podem fazer desaparecer, podem levar à morte.

Quero lembrar aqui do que a dirigente Valdeci me contou sobre uma experiência de quando ela era criança e de sua amiguinha Maria. Se a dirigente só foi encantada e seduzida pela encantada, ou seja, não foi para o fundo das águas porque tinha ao seu lado um tio que conhecia os segredos da Encantoria, o mesmo não se pode dizer de Maria. Em uma versão surpreendente, a mãe d'água, ao encantar a pequena, ofereceu-lhe o privilégio de escolher se ela queria ficar na Encantoria ou não. Essa narrativa já apresenta uma mudança naquela compreensão de uma mãe d'água má e perigosa. Essa versão se aproxima mais daquela compreendida pelo povo de santo que entende tal entidade como encantada que não apresenta perigo real e que, ao encantar as pessoas, busca livrá-las de sofrimentos futuros. É nessa chave interpretativa de uma mãe d'água mais preocupada com a proteção e o cuidado dos que lhe são caros que apresento a relação de uma mãe d'água com o pescador aposentado.

Em entrevista dada ao pesquisador Dornival Venâncio Ramos Júnior em 2014, no reassentamento Mirindiba, Raimundinho e esposa se lembraram de sua vida na extinta ilha de São José⁹⁶, entre o município de Babaçulândia (TO) e Estreito (MA), e disseram que, ali, conheceram Bernaldino Léa, que morara por um tempo na ilha, mas logo se mudou para a cidade maranhense. Após ouvir histórias extraordinárias sobre a relação de Bernaldino com “o povo das águas”, era preciso conhecê-lo.

Com efeito, Bernaldino é um senhor de idade, bem-humorado, orgulhoso da vida de pescador e dos saberes que acumulou sobre esse ofício. Durante a conversa com ele, quando o assunto se voltava a sua relação com uma mãe d'água, ele — entre gargalhadas — dizia ser “história do povo”. Contudo, era possível notar certo incômodo em seu riso, nervoso, que foi interpretado depois em função de sua mulher estar presente e ter dito, mais de uma vez que, “isso era coisa do demônio”. Uma das filhas dele confirmou as histórias ouvidas no reassentamento sobre uma “conversa que ele tinha com a mãe d'água”. Ela já começou a conversa dizendo que a mãe d'água foi amante do pai durante muitos anos e que era uma mulher bonita e com o cabelo comprido. Confirmou a história de Raimundinho como pescador de sorte, pois tinha sempre a companhia de uma mãe d'água

⁹⁶ Após a construção da usina de Estreito, a ilha foi submersa pelo lago formado pela represa. Os moradores (74 famílias) foram deslocados para os reassentamentos Mirindiba, Baixão, Santo Estevão e Vila Rica.

lhe indicando onde havia mais peixes. Além disso, outros pescadores e sua família disseram que ele, quando ia passar a noite no rio pescando, dormia no barco e que a mãe d'água guiava a embarcação até o ponto de pescaria. Ela só o acordava quando havia peixe na rede ou no anzol. A esposa, a contragosto, confirma que quando ele ia pescar e havia bebido — um pouco que fosse — passava o tempo todo conversando com alguém que ela acredita ser a mãe d'água. Contou que um dia ia encontrar com ele à beira do rio e o ouviu dizer para alguém que “agora não, porque minha mulher tá chegando”; mas ela não via ninguém. Dias depois, perguntou ao marido quem era essa “amante oculta”. Ele apenas sorriu e respondeu: “Mulher, deixa de conversa”. Talvez por ciúmes ou por causa da conversão à Igreja Neopentecostal, a esposa de Bernaldino afirme que um dia falou para ele “se livrar desse negócio, porque eu não quero saber de fantasma aqui na minha casa não, porque eu não tenho nada a ver com essas coisas”. Ela diz que desde então nunca mais viu o marido conversando sozinho; mas complementa dizendo, entre um sorriso meio desconfiado, que “acha” que ele nunca mais “mexeu com isso, não!”. Ele ouve a tudo e a todos e só repete, várias vezes, entre risos: “É história do povo”.

Seja “história do povo” ou não, o que interessa aqui é que a possibilidade de uma relação íntima com mãe d'água não é descartada no imaginário local. Ao narrar essa história para a dirigente Valdeci, ela confirmou a possibilidade de ser “real”. Segundo ela, assim como outros encantados, a mãe d'água, por ainda ter matéria — corpo —, sente mais a falta das atividades deste plano do que sentem espíritos já desencarnados. É na relação com os humanos — não de forma espiritual, como acontece nos terreiros, mas na forma materializada — que os encantados encontram um modo de vivenciar este mundo enquanto não desencantam. Afinal, na relação que se estabelece nos terreiros entre médium e encantados, estes não vêm para desfrutar da vida. Vêm para ajudar quem os busca. A ajuda oferecida pelos encantados vai da cura — atividade que realizam mais quando chegam a um salão — ao conforto para familiares que acreditam que estes estejam mortos, desaparecidos ou em sofrimento. Esse é o caso do encantado Francisquinho, de que trato aqui como exemplo desse modelo de ajuda.

A dirigente Valdeci conta que viu Francisquinho vir, pela primeira vez, em Mestre Odenir. Depois passou a recebê-lo. Quando esse menino encantado chegou ao salão

ainda em Araguatins, cantou o seguinte ponto narrando sua história e explicando quem o teria encantado:

Eu andava na canoa quando eu me alaguei
Por cima do Travessão eu sou morador
Foi Seu João Silva⁹⁷ que me trouxe aqui
Boa noite meus irmãos eu já vou me despedindo.

Ao terminar sua canção, o encantado, na coroa do dirigente, pôs as mãos no rosto e começou a chorar. O pai de Francisquinho estava presente nos trabalhos naquele dia e, reconhecendo o filho “desaparecido”, pôs-se a chorar também. A dirigente Valdeci lembra que Francisquinho era uma criança conhecida por todos na cidade. Tinha quase 12 anos de idade quando estava na canoa no meio do rio Araguaia, em um local chamado Travessão (uma parte de mais profundidade), pescando e brincando. Sua canoa começou a encher de água e afundar. Quem passava por perto jogava corda e objetos na tentativa de ajudá-lo; mas ele afundava e voltava à tona, várias vezes. Sempre que retornava à superfície, as pessoas o viam sorrindo. Isso aconteceu durante certo tempo, até que ele não mais emergiu, desaparecendo na imensidão das águas. No salão de José Odenir, ao ver o pai chorando, Francisquinho foi até ele e disse, procurando confortá-lo: “Papai, não chora, eu não morri, eu só me encantei” (VENÂNCIO, 2013).

Aparentemente, trazer a notícia para a familiar de que seu ente querido foi encantado parece trazer, também, mais conforto do que se o fim da história fosse a morte. A compreensão de vida ainda parece se manter, assim como a certeza de estar vivendo em um lugar melhor. Não obtive informação da relação dessa família com as religiões de matriz africana antes do fato ocorrido; mas, independentemente da crença professada pela família, é recorrente o apelo ao mundo encantado e mágico dos terreiros em dadas circunstâncias.

Assim como a história de Francisquinho, outras são contadas nos salões do norte tocantinense para explicar o desaparecimento de alguém nas águas, nas matas e demonstrar a existência da Encantoria e o conforto que a religião pode trazer com sua

⁹⁷ Outra entidade encantada no rio Araguaia que era recebida por Mestre Odenir.

especificidade. Quando trago a ideia de um real maravilhoso mais intenso, é especialmente em experiências como essas que me baseio. São narrativas que buscam aproximar seus protagonistas em nível de conhecimento e contato, seja mediante o contato íntimo com a bota, a possibilidade de ver Buiuna, a amizade mais próxima com uma mãe d'água, seja a familiaridade com uma criança encantada. Essas histórias se aproximam, também, daquelas escritas por pesquisadores que buscaram compreender sistematicamente a Pajelança amazônica, o que me faz crer na relação estreita entre a religiosidade praticada no norte do Tocantins com essa religiosidade ameríndia. Além da semelhança na estrutura de relação física encontrada, outros elementos me ajudam a sustentar a hipótese relacional entre as religiosidades.

5.4 – Qualquer semelhança não é mera coincidência

A Umbanda praticada nos terreiros da tenda de Valdeci, no centro de Nazareno e em outros espaços afins no norte do Tocantins está constituída por referências múltiplas, como apresentei até agora. A tradições de matriz africana (Tambor de Mina e Terecô), espírita e católica se acrescem — em virtude do contexto social e histórico da região — elementos passíveis de ser compreendidos como provenientes das religiões ameríndias do Maranhão e do Pará. Acredito, por exemplo, que o substantivo plural *cavaleiros* usado pela dirigente Valdeci para designar os encantados da Mina de Cura seja uma reelaboração linguística do termo “companheiros do fundo” em função da tradição oral da religião; termo esse analisado por Eduardo Galvão (1976) em seu estudo sobre a Pajelança amazônica. Refere-se às entidades habitantes do fundo dos rios e igarapés ou dos “poções” vivendo em um “reino encantado”. Há semelhanças com a descrição dos cavaleiros da Mina de Cura feita pela dirigente da tenda quando se considera a função curadora dessas entidades, assim como os animais presentes nesses trabalhos.

Contudo, ocorre mudança na procedência das entidades. Para Galvão (1976), elas são de águas doces, enquanto na Tenda Santa Joana D'Arc a história se refere a “cavaleiros” provenientes, também, de águas salgadas. Alguns cantam seu pertencimento aos rios — Araguaia, Tocantins e Madeira; mas a maioria dos “cavaleiros” ainda vem dos mares.

Outro elemento que me possibilita traçar uma relação entre as práticas nos terreiros do norte do Tocantins com a Pajelança é o próprio nome usado para o ritual acima descrito: Mina de Cura Pena e Maracá. Gianni Gonçalves Quintas (2007) relata uma gama de termos usados pelos nativos do Pará para se referirem à Pajelança amazônica: “cura”, “linha de cura”, “pena e maracá”, “linha de pena e maracá”, “sessão de mesa”, “mesa de cura”, “banca de cura”, “mesinha de cura”, “banquinha de cura”, “linha de sacaca” e “brinquedo de cura” (QUINTAS, 2007, p. 75; 76). A semelhança na nomenclatura, na ênfase dada à cura, à mesa, à pena e ao maracá, seja nos nomes ou durante os rituais, leva-me a crer na relação estreita das práticas ditas umbandistas em Araguaína e grande região com aquelas indígenas.

Quero destacar outro elemento sobre o qual, apesar de não tê-lo visto nos rituais por onde passei, ouvi histórias: a fumaça do cigarro tauari⁹⁸ como método de cura. Segundo Valdeci, esse cigarro é feito de ervas cheirosas e medicinais. Diz ela que quem sempre usava o cigarro eram cavaleiros; mas só em rituais de Mina de Cura, o que indica que a dirigente só fumava quando já estava em estado de transe. A inalação da fumaça era feita tendo a ponta da brasa na boca da dirigente de modo que ela pudesse expelir fumaça sobre os enfermos físicos ou espirituais ou em partes específicas do corpo da pessoa. Além da intenção de cura, o método tinha uso como forma de purificação corporal para afastar doenças e maus espíritos. A dirigente contou que parou de usar o tauari porque, em 18 de junho de 2007, fumou seu último “cigarro normal”, um vício sustentado desde os seus 10 anos de idade. Mesmo que muitos médiuns da tenda “recebessem” os cavaleiros da Mina de Cura, só aqueles que “baixavam” nela podiam fumar o tauari, assim como tocar o maracá. Tocar aqui está sendo compreendido em duplo sentido: poder fazer som e poder manusear o instrumento. Essa exclusividade do tocar o maracá pela dirigente foi observado nos rituais descritos.

Mesmo com a proximidade dos rituais descritos por Galvão (1976) no universo religioso de uma população cabocla do Pará, a utilização da fumaça com as mesmas finalidades e como forma de uso bastante parecida (tragar pela ponta da brasa) encontra semelhança com rituais descritos por Assunção (2010) no Catimbó do Nordeste. Embora

⁹⁸ GALVÃO (1976) e QUINTAS (2007).

haja semelhanças com estes últimos rituais terapêuticos, quando perguntada sobre a possível origem da Mina de Cura a dirigente Valdeci respondeu com ênfase: “Essa Mina de Cura é mais coisa do Pará!”. Com efeito, sua resposta pode encontrar respaldo no fato de Mestre Odenir, seu primeiro desenvolvedor espiritual, ter aprendido os segredos dessa linha na cidade paraense de Tucuruí.

A importância dada à cura nos rituais e a quantidade de passagens que um médium dá em cada sessão são outros dois elementos que ajudam a sustentar a hipótese de influência da religiosidade indígena e cabocla na religiosidade do norte do Tocantins. Como expliquei, a passagem designa uma sucessão de entidades que incorporam em um médium de forma sequencial, cantam sua doutrina e vão embora para que outros venham. Galvão (1976) explica que a diferença entre os cultos afro-brasileiros e a Pajelança é o fato de que os médiuns acabam se “especializando” em entidades específicas, enquanto o pajé tem seu poder avaliado em função da quantidade de espíritos que recebe.

Contudo, o que vejo na região estudada é que as duas concepções — trabalho com muitas entidades ou com poucas — são compreendidas como possíveis e não necessariamente hierarquizantes. O elemento passagem talvez seja o que mais impressiona pesquisadores e povo de santo não familiarizados com os cultos de matriz africana na região Norte. Em primeiro lugar, pela quantidade numerosa de entidades recebidas; em segundo lugar, porque não há uma obrigatoriedade de cada um receber dada quantidade. Porém, quanto mais entidades recebidas, maior o prestígio no meio afro-religioso local. Logo, é latente a busca por se desenvolver e agregar à sua corrente mais entidades.

O caráter curativo dos rituais nos salões vai além do que ocorre na Mina de Cura. É recorrente encontrar médiuns, dirigentes e consulentes pedindo, durante o trabalho, que determinada entidade ajude em algum mal-estar físico seu ou de algum familiar. Mas, como lembra os Leacock (1972), “[...] não são apenas enfermidades que a cura do batuque trata, mas desemprego e separações de casais que são casos onde o médico não pode atuar” (p. 69). Mesmo que se refira à região paraense e que os três pesquisadores abordem épocas distintas, a mesma concepção ampliada de cura foi encontrada nos terreiros por mim visitados.

São muitos os que recorrem aos salões em busca de vida melhor, seja na saúde física e mental, seja nas finanças e nas relações afetivas. Embora os pedidos de cura sejam diversos, aqueles referentes aos males do corpo ganham mais visibilidade nas histórias contadas e nos rituais observados. É comum presenciar entidades, ao chegarem ao médium que está sofrendo de algum problema de saúde, fazer movimentos com as mãos em torno do local onde está a dor. Em Nazareno, seus encantados dão sempre atenção especial a seus pés por conta da diabetes; na dirigente Valdeci, ora é em um braço que foi quebrado recentemente, ora é nos pés que sofrem por ela ficar o dia todo de pé.

O mundo para os dirigentes é compreendido como uma batalha em que a feitiçaria e as demandas atacam as pessoas e eles precisam defender a si e aos outros com seus encantados e seu poder de cura. Parés (2011) recorda que esse sistema de pensamento da cura baseado em ideias de antifeitiçaria é comum a diversos povos indígenas e africanos⁹⁹ e que a convergência entre as tradições desses povos vai além do nível conceitual das crenças. Em um nível das práticas rituais, o autor destaca o uso da sucção para retirada de males e o uso do fumo para purificação e afastamento de influências maléficas.

A dirigente Valdeci recorda que no passado curas espantosas eram feitas no salão pelos encantados durante os rituais. Conta que muitas vezes chupavam os machucados das pessoas e, dali, tiravam vermes ou pedaços de objetos estranhos que eram compreendidos como evidência de feitiço jogado no consulente. Outras vezes, ela, “atuada” com seus encantados, carregava pessoas em suas costas até a beirada de rios ou a outros lugares onde as entidades viam a necessidade de se realizar a cura. Ela sorri do feito que realizava porque — como comentou — era magrinha e, se não fosse realmente os caboclos, ela não conseguiria sequer suspender algumas daquelas pessoas. A dirigente diz que hoje esses procedimentos de cura e demonstrações de poder em público pelas entidades são cada vez mais escassos porque foram inventados banhos, sabonetes, defumadores, perfumes e outros artigos com que as pessoas podem se tratar em casa.

Se, na dirigente Valdeci, encontrei compreensão positiva do processo de modernização das práticas, em Maria Maciel encontrei a desconfiança dessa dinâmica.

⁹⁹ O autor analisa especialmente os povos de origem tupi e bantu.

Segundo esta última dirigente, a internet, o rádio e a televisão ajudaram a divulgar as religiões de matriz africana no Brasil, mas, ao mesmo tempo, fizeram com que procedimentos de cura e outros assuntos fossem ensinados e divulgados para qualquer pessoa sem nenhum cuidado. Certa vez, ela me falou da quantidade de pessoas que chegavam com problemas pedindo ajuda para resolver; depois de muita dificuldade em realizá-los, a pessoa confessava que já tinha feito “algumas coisas que leu na internet”. Em tom professoral, a dirigente Maria Maciel me disse que as pessoas achavam que era só fazer certas coisas e tudo se resolvia. Como alertou, tudo tem uma energia, e trabalhar com as energias que envolvem todos os elementos presentes em um trabalho ninguém ensina; daí que o resultado eram serviços malfeitos e de reversão difícil.

Com esse aspecto mais voltado à cura, os salões em Araguaína e no norte do Tocantins abrem suas mesas semanalmente à população local. Vez ou outra, festejos, procissões e festas ocorrem, dando uma pausa à atividade cotidiana dos terreiros. Digo pausa porque nesses momentos mais especiais o atendimento ao público é marcado mais por agradecimento do que por pedidos; ainda assim, a temática da cura permanece latente. Como abordei em trabalhos anteriores (VENÂNCIO, 2013; VENÂNCIO; FERRETTI, M., 2017), a disputa por fiéis, alunos e pela credibilidade do poder de curar em Araguaína e grande região é protagonizada por segmentos religiosos variados. Convém lembrar que desde a década de 1950 a ordem católica orionita e os batistas, através da construção de igrejas e escolas, enfrentam-se nesse duelo. A Assembleia de Deus entra no pleito na década de 1970.

Porém, com mais recursos financeiros e apoio político, os orionitas passam a dominar o cenário não só religioso e educacional, como também da saúde. Com efeito, é no campo da assistência médica que os terreiros passam a fazer parte da disputa, pois focalizam sua assistência à população em consultas com entidades incorporadas nos dirigentes e na oferta de conselhos e curas, no plano físico e espiritual. Em entrevista dada ao programa televisivo *Fantástico*¹⁰⁰, o cantor e compositor Zeca Pagodinho, assumidamente frequentador de terreiro, ajuda a compreender o assistencialismo deste com

¹⁰⁰ A entrevista com Zeca Pagodinho ocorreu no quadro “O que vi da vida” exibido em 7 de agosto de 2011. Pode ser visto *on-line*: <<http://www.youtube.com/watch?v=NHkc-rUIsJk>>. Acesso em: 17 jan. 2019.

sua fala. Quando se referiu às dificuldades vividas na infância em razão da falta de dinheiro na família, ele recordou que, muitas vezes, fora atendido nos terreiros com consultas e remédios quando estava doente, porque, afinal, “médico de pobre é pai de santo” (cf. VENÂNCIO, 2013).

É claro, práticas terapêuticas realizadas nos terreiros não seriam vistas com bons olhos, especialmente pela Igreja Católica em Araguaína. Além do discurso demonizador das religiões afro-brasileiras, os orionitas traziam o discurso modernizador e higienizador através de médicos e hospitais. Padre Remígio, um dos primeiros católicos italianos a chegar à região, na década de 1950, ao ser questionado sobre as atividades afro-religiosas que encontrou na cidade, contou que uma mulher estava grávida e tinha procurado ajuda “de alguém que mexe com essas coisas” para fazer o parto dela ou um aborto. Ele não sabe ao certo; mas se lembra de que, pelo que tudo indica, o serviço não deu certo, e ela foi deixada na porta da igreja, sangrando. O pessoal da igreja teve de socorrê-la. A história contada pelo padre, além de buscar mostrar como o conhecimento médico dos terreiros seria inferior àquele praticado pelos orionitas, demonstra como, em uma região onde a saúde pública é precarizada e o serviço privado é muito caro, as pessoas procuram a assistência de benzedores e pais de santo para males cotidianos.

Dada a recorrência da importância da cura nos rituais e dos encantados, do uso de pena, maracá e tauari e termos semelhantes e dadas a relação próxima com narrativas ribeirinhas e a afirmação da dirigente Valdeci de que “isso é coisa do Pará”, acredito poder defender a influência da Pajelança cabocla encontrada no Pará nos terreiros de Araguaína. Mas não somente dessa influência os rituais no norte do Tocantins são formados. Acredito que a presença da Pajelança negra maranhense deva ser considerada também, pois boa parte da população da região é formada por pessoas oriundas do Maranhão; e com elas vieram mitos e ritos ali praticados. Em termos mais específicos, a religiosidade pajeleira maranhense chegou a terras norte-tocantinenses em elementos como o fato de o ritual Mina de Cura ser realizado poucas vezes ao ano e de ter encantados do Tambor de Mina como a Princesa Mariana, dentre outros caboclos e nobres, não só como bons curadores, mas também como os mais procurados pelos consulentes durante os rituais.

Com efeito, a cada elemento analisado, seja ritual ou mítico, é possível compreender como foi se configurando a Umbanda na região estudada. Naquela praticada em Araguaína e grande região, é possível encontrar o sincretismo tradicional entre Kardecismo, Catolicismo e religiões afro. Mais que isso, é possível encontrar a convergência das religiosidades afro, ameríndia e cabocla, seja pelo Tambor de Mina ou Terecô, seja pelas formas de Pajelança. As semelhanças, proximidades e similitudes, assim como as diferenças, podem ser compreendidas através dos processos migratórios e à luz do dinamismo da cultura, que tem os sujeitos históricos como protagonistas negociando, readaptando e ressignificando os processos culturais.

CONSIDERANDO FINALIZAR

“Fechamos nosso trabalho meu Deus
Pedimos de coração, ao nosso Pai Oxalá
Por ter cumprido a nossa missão”.

Após meses de leituras, tomada de notas e fichamentos, de entrevistas, conversas e observações; após meses de sistematização dos dados, de reflexão e de escrita — numa palavra, após meses de imersão física e mental no universo que permeia o tema deste estudo, foi delicado o momento de sair dele, ou seja, de pôr um ponto final no processo que se materializa nesta tese. Fica a sensação de que algo mais poderia ser dito, algo mais poderia ser lido, algo mais poderia ser observado...

De certo modo, essa sensação foi alimentada por amigos. Solidários com minha condição de pesquisadora, enviavam-me mensagens de *e-mail* com informações afins ao meu tema de estudo; em conversas, indicavam-me leitura; também me traziam artigos ou livros, sempre anunciados com frases do tipo “Lembrei de você e de sua pesquisa com os encantados”. Igualmente, o fato de morar na cidade onde a pesquisa foi realizada facilitava meu envolvimento cada vez maior com os sujeitos desse estudo, seja os dirigentes ou os encantados. A cada visita aos terreiros, mais informações surgiam, ampliando meu encantamento pelo tema. A tentação de agregá-las era enorme. Tive de me afastar das circunstâncias de conversas mais densas com dirigentes e observações mais rigorosas dos rituais, sobretudo após Ronaldo de Almeida, orientador, e a secretaria do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social me informarem o prazo-limite para eu defender a tese. Era o que faltava para o desencantamento.

Esta tese se construiu não sem remissões ao passado. Em parte, à história que envolve e situa no tempo e no espaço os personagens e o universo aqui apresentados; em parte, à história que se forma em meu processo de pesquisa sobre religiões de matriz africana, iniciado à época do mestrado em São Luís do Maranhão. Não por acaso, volto a me valer desse recurso para construir o argumento destas últimas reflexões. Volto a recorrer ao recurso da remissão, mas não ao passado histórico nem ao passado da pesquisa aqui

descrita. A remissão é ao início desta tese: à hipótese de que os encantados medeiam as relações que se estabelecem entre Tambor de Mina, Terecô, Pajelança e Umbanda.

Explicitar o processo que levou essas religiões a se encontrarem no norte de Tocantins e como contribuíram para configurar a Umbanda que ali hoje existe foi objetivo da pesquisa. Procurei mostrar como os encantados estão presentes não só nos rituais dos terreiros de Araguaína (TO), mas também na vida do povo de santo e do povo alheio ao universo de tais entidades. Busquei situar, histórica e geograficamente, a cidade de Araguaína e o estado do Tocantins a fim de mostrar o cenário e os processos migratórios que formaram a população regional e possibilitaram, à Umbanda, estabelecer-se e configurar uma feição nessa região. Migrações impulsionadas por atividades como mineração aurífera, agricultura e pecuária, facilitadas pelos rios de início, depois pelas rodovias, fizeram com que gente do Pará e Maranhão, ao passar pelo norte tocantinense ou ali se fixasse, ajudasse a formar a afro-religiosidade local.

Nesse panorama da relação entre migração e religião, seja com a finalidade de trabalho, estudo, desenvolvimento espiritual ou saúde, apresentei a história de vida de alguns dirigentes, assim como da Umbanda encontrada na literatura acadêmica — a Umbanda tradicional da região centro-sul do Brasil, cabe lembrar —, para mostrar que os encantados, de início, não compunham seu panteão nem seus rituais, bem como situar a noção de Encantoria como geografia sagrada. Não que os termos encantados e encantaria não fizessem parte do vocabulário da Umbanda naquela região; mas não parece ser nos moldes como são compreendidos no Norte e Nordeste. Aí, encantados são pessoas que estão no plano espiritual e não experimentaram a morte. Estão lá em corpo e espírito. Lá é a Encantoria: a morada dessas entidades situada, espacialmente, entre a terra e o céu e tendo as águas e as matas — em alguns casos — como via de entrada ou saída dessa localidade.

Após apresentar a diferença entre o que chamo de entidades-espíritos e entidades encantadas, eu trouxe de modo mais detalhado algumas passagens da história de vida dos dirigentes Valdeci e Nazareno para mostrar a relação cotidiana entre o povo de santo e os encantados. Seja no desenvolvimento espiritual ou nas decisões sobre os mais diversos temas da vida, essas entidades são sempre consultadas e seus conselhos e suas ordens, sempre atendidos. É certo que nessa relação há espaço para que os dirigentes

negociem decisões; mas esses momentos são raros. Na maioria das vezes, a decisão do encantado é soberana. Soberana como é soberano o encantado Rei Sebastião e sua família, que entram na relação da Umbanda de Araguaína com o Tambor de Mina.

Português e desaparecido em 1578, em batalha contra os mouros, esse monarca ressurgiu no Brasil através do sebastianismo popular e católico, encantou-se no panteão e nos rituais das religiões afro-maranhenses e paraenses, enfim, adentrou a Umbanda no Tocantins através dos processos migratórios. A descrição da festa ocorrida em sua homenagem na tenda Santa Joana d'Arc, em Araguaína, assim como as histórias que Valdeci conta sobre o rei e sua família ajudaram a caracterizar sua presença na região de forma ressignificada. Com a mesma atenção dada ao soberano português, apresentei a família de Légua BojiBuá Ferreira da Trindade, encantados de Codó (MA). Légua BojiBuá é encantado importante para o Terecô, daí que apresentar sua igual importância na Umbanda no norte do Tocantins corroborou as trocas culturais ocorridas com os fluxos migratórios, além de indicar como a religião codoense tem mais influência na cidade do que os dirigentes gostariam. Gostariam não por questão da religião em si; mas porque as palavras terecô e terecozeiro foram associadas a uma conotação pejorativa na região. Tido como sinônimo de macumba e feitiçaria, o vocábulo terecô dá lugar à palavra umbanda: religião que trouxe o discurso de modernidade e sua institucionalização na região após ser concluída a construção da rodovia federal BR-153.

Descrevi a festa de Lourenço Légua no Centro Espírita Santa Bárbara para mostrar como esse encantado e sua família são cultuados e como se organizam em meio às entidades-espíritos, tais como os pretos-velhos, os exus e as pombagiras. Do mesmo modo, contei narrativas e interpretações de Nazareno e outro dirigente, Clezio Ribeiro, sobre a vida dos Légua; também pontos cantados, tal qual os dirigentes fizeram, para ajudar a construir esta história dos encantados. Mas, se os encantados do Terecô e do Tambor de Mina podem ser agrupados como famílias — a de Légua BojiBuá e de Rei Sebastião, por exemplo —, não é o caso de dezenas de outros encontrados nos terreiros. Mesmo que uma maioria expressiva destes tenha relação com a Pajelança cabocla, acredito que defini-los como encantados de cura foi a forma mais sensata de buscar um elemento de unidade entre eles.

Assim como ocorre na Pajelança (cabocla e negra), essas entidades são recebidas durante rituais em Araguaína, específicos ou não, para atender médiuns e consulentes que padecem de enfermidades espirituais ou físicas. O ritual denominado Mina de Cura Pena e Maracá, da tenda Santa Joana d'Arc, foi descrito a fim de mostrar as semelhanças e diferenças entre a Pajelança rural e a Pajelança negra, encontrada na literatura antropológica sobre o Pará e sobre o Maranhão, respectivamente.

Histórias sobre o encantamento de encantados entraram em cena para mostrar como algumas entidades — boto, mãe d'água e cobra Buiuna — são conhecidas e se relacionam com pessoas alheias ao universo afro-religioso. Procurei mostrar que o modo como essas pessoas compreendem tais seres é distinto da forma como são entendidos nos salões umbandistas. Aí, os encantados deixam de ser vistos como ameaça e com temor para a ser compreendidos e cultuados como seres sagrados a quem se pode pedir ajuda e se deve prestar culto.

Diversas vezes referi-me à Pajelança no plural por entender que são práticas distintas umas das outras e que aquela surgida no Tocantins sob o nome de Mina de Cura é configuração própria da região. Embora esteja engendrada em um terreiro umbandista, são os elementos rituais e míticos da Pajelança indígena e cabocla (Amazônia ocidental) e da Pajelança negra (Amazônia oriental) que caracterizam os rituais pajeleiros no norte tocaninense.

As referências ao mundo indígena delineadas pela pesquisa não sustentam a ideia de que esses encantados tenham algum vínculo com a forma como os grupos indígenas se relacionam com seus mortos ou desaparecidos. O medo e a evitação do contato com o morto são elementos primeiros quando se pensa em qualquer relação com o mundo espiritual nesses grupos. Apesar de usar a palavra morto para pontuar uma diferenciação entre Nós e Eles, cabe lembrar que o encantado não é visto nem compreendido como morto pelo povo de santo no norte tocaninense. Mas convém dizer que, a julgar pelo que foi levantado na pesquisa, os encantados mediarão as tradições afro-paraenses e afro-maranhenses dentro dos terreiros de Umbanda na cidade de Araguaína. A forma próxima como as religiões de matriz africana se relacionam com os espíritos ancestrais — a relação com estes têm a importância para a comunidade que tem a relação com os vivos —

possibilita que os encantados que transitam entre mundos opostos e carregam em si a ambiguidade mediassem a confluência de religiões diversas com elementos afro e indígenas na região.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Marilande Martins. *Tradição e Tambor de Mina: a tradição como estratégia de existência dos Terreiros de Tambor de Mina*. Dissertação. (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências Sociais. Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2005.

AHLERT, Martina. *Cidade relicário: uma etnografia sobre Terecô, precisão e Encantaria em Codó (Maranhão)*. Tese. (Doutorado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia. Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

_____. “Giras de morte e vida: a circulação de mestres e encantados no Terecô maranhense”. In: *Anais da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Natal (RN). 2014. p. 01-21.

ALENCASTRE, José M. P. de. *Anais da Província de Goiás*. Goiânia: SUDECO/Governo de Goiás, 1979.

ALMEIDA, Cleyton Gomes. *Memória e esquecimento: a história de vida da mãe de santo Olindina*. Monografia. (Licenciatura em História). Colegiado de História. Universidade Federal do Tocantins, Araguaína, 2017.

ALVAREZ FERREIRA, A. E. *Dicionário de imagens, símbolos, mitos, termos e conceitos Bachelardianos*. Londrina: Eduel, 2013.

ANAIS DO PRIMEIRO CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA. Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942.

AQUINO, Napoleão Araújo de. “A construção da Belém-Brasília e suas implicações no processo de urbanização do Estado do Tocantins”. In: *A (trans)formação histórica do Tocantins*. Goiânia: Ed. UFG, 2004.

ARANTES, Orlando do Carmo. *Revista Municipalista – Araguaína: a princesa do Norte*. Goiânia: Ed. América, 1986.

ARAÚJO, Paulo J. P. “Légua Bogi Buá da Trindade, o Rei de Codó”. *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore*, v. 37, p. 13, 2007.

ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. *O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

BACHELAR, Gaston. *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BARROS, A. E. A. *O Pantheon Encantado: culturas e heranças étnicas na formação de identidade maranhense (1937-1965)*. Dissertação. (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos). Programa Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

BARROS, S. C. “O Medo do Feitiço: relações entre magia e poder em Codó/MA”. *Revista Múltipla (UPIS)*, Brasília, v. 9, p. 39-80, 2000.

- _____. “A Possessão como expressão da voz subalterna: o caso da umbanda”. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 1, p. 1-8, 2009.
- BASTIDE, Roger. “O encontro entre deuses africanos e espíritos indígenas”. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- BEAUD, S.; WEBER, F. *Guia para a pesquisa de campo: produzir e analisar dados etnográficos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- BÍBLIA, A.T. Gênesis; Hebreus. In: BÍBLIA. Português. Bíblia Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.
- BIRMAN, Patrícia. *O que é umbanda*. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. *Ofício do Sociólogo*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2004.
- _____. “Compreender”. In: *A miséria do mundo*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2003.
- BROWN, Diana. “Uma história da Umbanda no Rio”. *Umbanda e Política. Cadernos do ISER*, N. 18, RJ: Marco Zero-ISER, 1985, p. 9-42.
- BURKE, Peter. *Testemunha Ocular: história e imagem*. Bauru/SP: EDUSC, 2004.
- CAIXETA, Vera Lúcia. *Médicos, padres, sertões: o norte de Goiás no relatório de Arthur Neiva e Belisário Penna e nas narrativas dos seus interlocutores goianos (1916-1959)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2011.
- CAMARGO, Cândido Procópio F. de. *Kardecismo e Umbanda: Uma interpretação sociológica*. São Paulo: Pioneira, 1961.
- CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- CAMPOS, Luiz Arnaldo. *A descoberta da Amazônia pelos turcos encantados*. 55 min. Brasil/PA, 2005 (documentário).
- CARNEIRO, Edison. *Antologia do Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro, Ediouro, s/d.
- CARPENTIER, Alejo. *O reino deste mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1985.
- CARVALHO, José Rodrigues. “Paisagens simbólicas: catolicismo popular e o mito das Bandeiras verdes. Na romaria do Senhor do Bonfim em Araguacema, Tocantins”. *Revista Geografares*, v. 16, p. 141-167, 2014.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Literatura oral no Brasil*. São Paulo: Global, 2012.
- CASSIRER, Ernest. *Antropología Filosófica: Introducción a una Filosofía de la Cultura*. México: Fondo de Cultura Económica, 1967. <http://blogs.enap.unam.mx/asignatura/jorge_flores/wp-content/uploads/2011/08/Ernst-Cassirer.pdf> Acessado em: 19 de dezembro de 2012.
- CAVALCANTE, M. do E. S. R. *O discurso autonomista do Tocantins*. Goiânia: UCG, 2003.
- _____. *O movimento separatista do Norte de Goiás (1822-1988)*. Goiânia: UCG, 1999.

- CAVALCANTI, Maria Laura V. de Castro. *O Mundo Invisível: cosmologia sistema ritual e noção de pessoa no Espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- CENTRINY, Cícero. *Terecô de Codó: uma religião a ser descoberta*. São Luís: Zona V Fotografias Ltda, 2015.
- CONCONE, Maria Helena V. B. *Umbanda, uma Religião Brasileira*. São Paulo: FFLCH/USP, CER, 1987.
- COSTA, Arnaldo Machado da. *Conheça a história de um mito da umbanda: José Bruno de Moraes*. Teresina: Editora e Gráfica Imprime Ltda, s/d.
- COUCEIRO, Luis Alberto. “Acusações de Feitiçaria e insurreições escravas no sudeste do Império do Brasil”. *Revista Afro Ásia*. nº 38, 2008.
- CRUZ, Carlos Henrique A. “Padres, pajés e feiticeiros: interações culturais e conflitos na Amazônia portuguesa do século XVIII”. *Tempos Gerais*, n. 5, 64-90, 2014.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Os Mortos e os Outros: Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: HUCITEC, 1978.
- DIÁRIO OFICIAL DO ESTADO DE GOIÁS. Ano 143. Nº 14.116. 04 nov. 1982.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1994.
- _____. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FERRETTI, Mundicarmo. *Desceu na guma: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti*. São Luís: EDUFMA, 2000.
- _____. *Encantaria de Barba Soeira: Codó, Capital da magia negra?* São Paulo: Siciliano, 2001.
- FERRETTI, M.” Formas sincréticas de religiões afro-brasileiras: o terecô de Codó”. *Cadernos de Pesquisa (UFMA)*, São Luís-MA, v. 14, n.2 -jul/dez, p. 95-108, 2003.
- _____. *Pajelança do Maranhão no século XIX: o processo de Amélia Rosa*. – São Luís: CMF; FAPEMA, 2004.
- _____. “A mina maranhense, seu desenvolvimento e suas relações com outras tradições afro-brasileiras”. In: MAUÉS, R. e VILLACORTA, G. *Pajelança e religiões afro-brasileiras*. Belém: EDUFPA, 2008.
- _____. “Pajelança e cultos afro-brasileiros em terreiros maranhenses”. *Revista Pós Ciências Sociais*, v. 08, p. 91-105, 2011.
- _____. “Brinquedo de Cura em terreiro de Mina”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. n. 59, p. 57-78, dez. 2014.
- FERRETTI, Sérgio F. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: Editora USP; São Luís: FAPEMA, 1995.
- _____. “Sincretismo e religião na festa do Divino”. *Revista Antropológicas*. Ano 11, vol. 18(2), 2007a, pp. 105-122.

_____. “Preconceitos e proibições contra religiões e festas populares no Maranhão”. Trabalho apresentado no GT Religião Afro-brasileira e Kardecismo no *IX Simpósio anual da Associação Brasileira de História das Religiões* em Viçosa, MG de 01 a 04/05/2007b. Disponível em: <http://www.gpmina.ufma.br/pastas/doc/Preconceitos.pdf>

_____. *Querebentã de Zomadônu*: etnografia da Casa das Minas do Maranhão. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

_____. “Encantaria Maranhense de Dom Sebastião”. In: *Europa das Nacionalidades: Imaginários, identidades e metamorfoses políticas*. Coimbra: Grácio, 2014.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A cidade dos encantados*: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia – a constituição de um campo de estudo (1870-1950). Dissertação.(Mestrado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, Campinas:1996.

FIGUEIREDO, Napoleão. “Pajelança e catimbó na região bragantina”. *Rev. do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas*, v.32, 1975/1976.

FIGUEIREDO, N.; SILVA, A. V. da. *Festas de santos e encantados*. Belém: Academia Paraense de Letras, 1972.

FLEXOR, Maria Helena Ochi. “A "civilização" dos índios e a formação do território do Brasil”.Campinas, SP: Histedbr, 2006. Disponível em <http://www.histedbr.fe.unicamp.br/navegando/artigos_frames/artigo_073.html> Acessado em 24 de jan. de 2019.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens*: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL, 1976.

GARCIA, Elisa Frühauf. “O projeto pombalino de imposição da língua portuguesa aos índios e a sua aplicação na América meridional”. *Tempo*, Niterói, v. 12, n. 23, p. 23-38, 2007. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-77042007000200003&lng=en&nrm=iso>. Acessado em 24 Jan. 2019.

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. *Vivir para contarla*. Barcelona: De Bolsillo, 2005.

GEERTZ, Clifford. *Obras e vidas*: o antropólogo como autor. Rio de Janeiro: Editora-UFRJ, 2009.

GIRALDIN, O. (Org.). *A (Trans)formação Histórica do Tocantins*. Goiânia: Editora UFG, 2004.

_____. “Catequese e civilização: os capuchinhos “entre” os “selvagens” do Araguaia e Tocantins”. In: *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, Série Antropologia, v. 18, n. 2. Belém, Pará: Museu Emilio Goeldi, 2002.

GIUMBELLI, Emerson. “Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro”. In: SILVA, Vagner G. da (org.). *Caminhos da alma*: memória afro-brasileira. São Paulo: Summus, 2002.

GOODY, Jack. *O roubo da história: como os ocidentais se apropriaram das ideias e invenções do Oriente*. São Paulo: Ed. Contexto, 2008.

GURGEL, Jauro J. Studart. *Araguaína – 40 anos*. Imperatriz: Ética Editora, 1998.

HENRY, Paget. *Caliban's Reason: introducing afro-caribbean philosophy*. New York: Routledge, 2000.

HERMANN, Jacqueline. “O rei Sebastião no Maranhão: notas sobre o sebastianismo afro-caboclo da Ilha dos Lençóis”. In: LOPES, Antônio Herculano (Org.). *Religião e Performance ou as performances na religião brasileira*. Rio de Janeiro:Edições Casa de Rui Barbosa.2008. v. 1.p 39-52

HOBBSAWN, E.; RANGER, T. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

IBGE: banco de dados. Disponível em <<http://www.ibge.gov.br>>. Acessado em: 26/11/2018.

KOFES, Suely; MANICA, Daniela (Orgs.). *Vida & grafias: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia*.Rio de Janeiro: Lamparina e FAPERJ, 2015.

LAPLANTINE, F.; TRINDADE, L. S. *O que é imaginário*. São Paulo: Brasiliense, 2003.

LEACOCK, Seth; LEACOCK, Ruth. *Spirits of the Deep: a Study of an afro-brazilian cult*. New York: Anchor, 1972.

LINDOSO, G. C. P. “Os meios de comunicação no universo afro-religioso maranhense: cultura mística e viva a Oxalá”. In: *XXVI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação (INTERCOM)*. Belo Horizonte/MG, 2 a 6 Set 2003. (anais digitais)

LOPES, Alberto Pereira. *Escravidão por dívida no norte do Estado do Tocantins: vidas fora do compasso*. Tese. (Doutorado em Geografia Humana). Universidade de São Paulo: São Paulo, 2009.

LUCA, Taíssa Tavernard de. *Revisitando o Tambor das Flores: a Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado Pará como guardião de uma tradição*. Orientação de Maria do Carmo Tinoco Brandão. Dissertação (Mestrado em Antropologia). UFPE, Recife, 2003.

_____. “As duas africanidades estabelecidas no Pará”. In: *Dossiê Religião*, 4., 2007. Disponível em: <http://www.unicamp.br/~aulas/Conjunto%20II/4_13.pdf>.

_____. *Tem branco na guma: a nobreza europeia montou corte na encantaria mineira*. 2010. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2010.

LÜHNING, Angela. “Acabe com este santo, Pedrito vem aí... Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942”. *REVISTA USP* (28). São Paulo, p. 194 - 220, 1995. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28377/30235>

- MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito* Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- MAUÉS, R. Heraldo. *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Coleção Igarapé. Belém: EDUFPA, 1990.
- _____. “Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião”. *Estudos Avançados*, 2005, v. 19, nº53, p. 259-274.
- MAUÉS, R. H.; VILLACORTA, G. M. “Pajelança e encantaria amazônica”. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p.11 – 58.
- _____. *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: Edufpa, 2008.
- MEDEIROS, Euclides A. *Encontros de sangue: Cultura da Violência na Região dos Vales dos Rios Araguaia e Tocantins 1830/1930*. Tese. (Doutorado em História). Universidade Federal de Uberlândia: Uberlândia, 2012.
- MEYER, Marlyse. *De Carlos Magno e outras histórias: cristãos e mouros no Brasil*. Natal: Ed. Universitária UFRN, 1995.
- MORAES, Jomar. *O rei touro e outras lendas maranhenses*. São Luís: SIOGE, 1980.
- MORAES, Cristina C. P. “O tráfico de escravos para o Brasil no século XVIII”. *Revista Brasileira do Caribe*. Vol. VIII, n.15. Ed. UFMA, 2007, p.197-243.
- MOTA, Christiane. *Pajés, curadores e encantados: pajelança na Baixada Maranhense*. São Luís: EDUFMA, 2009.
- MOTA NETO, João Colares da. “Mediadores culturais e processos educativos no cotidiano do terreiro: contribuições da história cultural à educação na Amazônia”. *Revista Cocar (UEPA)*, v. 2, p. 91-99, 2008.
- NASCIMENTO, Alessandra Amaral Soares. “Candomblé e Umbanda: Práticas religiosas da identidade negra no Brasil”. *RBSE*, 9 (27): 923 a 944. dezembro de 2010. <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada*. São Paulo: Edusp, 1994.
- NOGUEIRA, Léo Carrer. *Umbanda em Goiânia: das origens ao movimento federativo (1948-2003)*. 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2009.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; SP: UNESP, 2000.
- ONG, Walter J. *Oralidade e cultura escrita: a tecnologização da palavra*. Campinas: Papyrus, 1998.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

PACHECO, Gustavo de B. F. *Brinquedo de cura: um estudo sobre a pajelança maranhense*. Tese. (Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004.

PACHÊCO FILHO, Alan Kardec Gomes. *Varando Mundos: Navegação Fluvial no Vale do rio Grajaú*. Tese (Doutorado em História Social). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói/RJ, 2011.

PARÊS, L. N. “Apropriações e transformações crioulas da pajelança cabocla no Maranhão”. In: CARVALHO, M. R. (org.). *Índios e negros: imagens, reflexos e alteridade*. Salvador: PCB, 2011.

PARENTE, T. G. *O avesso do silêncio: vivências cotidianas das mulheres do Século XIX*. Goiânia: Editora UFG, 2005.

_____. *Fundamentos Históricos do Estado do Tocantins*. Goiânia: Editora UFG, 2003.

PEREIRA, Madian de Jesus Frazão. *O imaginário fantástico de Ilha dos lençóis: um estudo sobre a construção da identidade albina numa ilha maranhense*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Pará, Belém, 2000.

PEREIRA, Rosuel Lima. *Mythogenèse, Syncrétisme et Pérennité du Sébastianismo dans l'Idnetité Brésilienne du XX e du Début du XXI siècle (L'Étar du Maranhão et ses manifestationas Socioreligieuses)*. Tese (Doutorado em Études Iberiques, Ibero-Americanas) – Université Michel de Montaigne Bordeaux 3, França, 2012.

POLLAK, Michael. “Memória, esquecimento, silêncio”. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol.02, n.03, 1989.

_____. “Memória e identidade social”. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol.05, n.10, 1992.

PORDEUS JR, Ismael. *Umbanda: Ceará em transe*. Fortaleza: Museu Ceará, 2002.

_____. “Uma religião brasileira”. In: *Enredo: revista da cultura*. Secretaria da Cultura – Governo do Estado do Ceará. Nº01, dez. 2008, pp. 55-61.

PORTELLI, Alessandro. “O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política, luto e senso comum”. In: AMADO, J. e FERREIRA, M. de M. (Org.) *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

PRANDI, Reginaldo; SOUZA, Patrícia Ricardo. “Os encantados do tambor-de-mina em São Paulo”. In: Reginaldo Prandi (Org.). *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, p. 216-280.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. Editora Hucitec, EdUSP: São Paulo, 1991.

_____. “As religiões negras do Brasil: Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros”. *Revista USP*. São Paulo, Dez./Fev. 1995/1996, pp. 64-83.

_____. “Pombagira e as faces inconfessas do Brasil”. *Herdeiras do Axé*. São Paulo, Hucitec, 1996, pp. 139-164.

_____. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

QUINTAS, Gianno G. *Entre maracás, curimbas e tambores: pajelança nas religiões afro-brasileiras*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Pará: Belém, 2007.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito: Resistência Negra no Brasil Escravista*. São Paulo, Companhia das Letras 1989.

ROCHA, Leandro Mendes. *O Estado e os índios: Goiás, 1850-1889*. Goiânia: Ed. UFG, 1998.

RODRIGUES, Jean Carlos. *Estado do Tocantins: Política e Religião na construção do espaço de representação tocantinense*. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade Estadual Paulista: Presidente Prudente, 2008.

RORIZ, Aydano. *O desejado: a fascinante história de Dom Sebastião*. São Paulo: Editora Europa, 2015.

SALES, Vicente. “Cachaça, pena e maracá”. *Brasil Açucareiro*, n.2, p.46-55, ago. 1969.

SANTIAGO, Claudivan. *Araguaína: história e atualidade*. Araguaína: Prefeitura Municipal de Araguaína, 2000.

SANTOS, Thiago Lima dos. *Navegando em duas águas: Tambor de Mina e Pajelança em São Luís do Maranhão na virada do século XIX para o XX*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2014.

SANTOS, Tania Lima dos. *Do mito sebastianista à lenda de D. Sebastião no Maranhão: aplicação da morfologia de Propp*. Dissertação (Mestrado em Letras). Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas. Universidade Estadual Paulista, 1999.

SCHMINK, Marianne; WOOD, Charles H. *Conflitos sociais e a formação da Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2012.

SILVA, Anaíza V. *O tambor das flores: Uma análise da federação espírita, umbandista e dos cultos Afro-brasileiro no Pará*. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 1976.

SILVA, Idelma Santiago. *Fronteira cultural: a alteridade maranhense no sudeste do Pará(1970-2008)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal de Goiás: Goiânia, 2010.

SILVA, Jerônimo da Silva e. “Tarrafa, Anzol e Flecha: Tecnologia Xamânica de Predação entre Humanos e Encantados no nordeste paraense”. *Revista Antropológicas*, v. 1, p. 28-57, 2014.

- SILVA, Otávio Barros da. *Breve história do Tocantins e de sua gente: uma luta secular*. Araguaína: FIETO, 1996.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- SILVEIRA, Marcos César Borges da. *Herdeiros de Sísifo: trabalho e trabalhadores no norte do antigo Goiás (1960-1975)*. Porto Alegre: Editora Universitária/UFPEL, 2009.
- SLATER, Candace. *A festa do boto: transformação e desencanto na imaginação amazônica*. Rio de Janeiro: Funarte, 2001.
- SOUSA, Cândido. *Uma codorna me contou: história de Codó*. 1996. (Audiovisual). <<https://www.youtube.com/watch?v=FD4-A69wc&t=1316s>>. Acessado: 10 de dez. 2018.
- SOUZA, Sônia Maria de. “Belém-Brasília: abrindo fronteiras no norte goiano (atual Tocantins)”. In: *A (trans)formação histórica do Tocantins*. Goiânia: Ed. UFG, 2004.
- TAVARES, Dailme Maria da Silva. *Capela e o Terreiro na Chapada Devoção Mariana e Encantaria de Barba Soeira no Quilombo Mimbó, Piauí*. Dissertação. (Mestrado em Ciências Sociais). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Estadual Paulista, 2008.
- TOCANTINS: Governo do Estado. Disponível em: <<http://www.to.gov.br/>>. Último acesso em: 22/06/2018.
- TONINI, Quinto. *Dom Orione: entre diamantes e cristais. Cenas vividas pelos missionários de Dom Orione nas matas do Norte de Goiás-Brasil*. Fortaleza: Expressão Gráfica, 1959.
- VAIFAS, Ronaldo. “Santidades ameríndias”. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p.39-69.
- VALENTE, Waldemar. *Misticismo e região: aspectos do sebastianismo nordestino*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais/MEC, 1963.
- VELHO, O. G. “A frente pastoril”. In: *Frente de expansão e estrutura agrária: estudo do processo de penetração numa área da Transamazônia*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009, pp. 17-28. Disponível em <<http://books.scielo.org>>.
- VENÂNCIO, Sariza O. C. *Tenda Espírita Umbandista Santa Joana d’Arc: a Umbanda em Araguaína*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2013.
- VENÂNCIO, Sariza O. C.; FERRETTI, M. “Religião e sociedade: um panorama do assistencialismo religioso em Araguaína-TO”. In: PEREIRA, Airton dos Reis; ANJOS, Hildete Pereira dos; SILVA, Idelma Santiago da; RIBEIRO, Nilsa Brito. (Org.). *Culturas e dinâmicas sociais na Amazônia Oriental brasileira*. Belém - PA: Paka-Tatu, 2017, p. 397-417.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.