

Universidade Federal do Pará
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Faculdade de História
Programa de Pós-Graduação–Mestrado em História Social

DECLEOMA LOBATO PEREIRA

**O CANDOMBLÉ NO AMAPÁ: HISTÓRIA, MEMÓRIA,
IMIGRAÇÃO E HIBRIDISMO CULTURAL**

Belém, 2008

DECLEOMA LOBATO PEREIRA

**O CANDOMBLÉ NO AMAPÁ: HISTÓRIA, MEMÓRIA,
IMIGRAÇÃO E HIBRIDISMO CULTURAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Pará como exigência parcial para a obtenção do título de mestre em História Social da Amazônia. Orientadora: Professora Doutora Benedita Celeste de Moraes Pinto

Belém, 2008.

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

(Biblioteca de Pós-Graduação de IFCH/UFPA, Belém-PA)

Pereira, Decleoma Lobato

O candomblé no Amapá: imigração e hibridismo cultural / Decleoma Lobato Pereira; orientadora, Benedita Celeste de Moraes Pinto. - Belém, 2008

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2008.

1. Cultos afro-brasileiros - Amapá. 2. Candomblé (Religião). 3. Sincretismo (Religião). 4. Religião e cultura. I. Título.

CDD - 22. ed. 299.6098116

DECLEOMA LOBATO PEREIRA

**O CANDOMBLÉ NO AMAPÁ: HISTÓRIA, MEMÓRIA,
IMIGRAÇÃO E HIBRIDISMO CULTURAL**

Data de Aprovação:

Banca Examinadora:

Dedicatória

Às almas

de tudo o que foi,

é,

e sempre será.

Agradecimentos

Tudo podemos quando temos amigos. E este trabalho resulta do meu esforço e do auxílio precioso de muitas pessoas, que me honram com sua amizade, ou que simplesmente são dotadas de grande generosidade e desejo de ver o crescimento das coisas em que acreditam. Assim externo aqui os meus mais profundos agradecimentos a todas essas pessoas e a outras, que por ventura a memória tenha esquecido de registrar.

Sou grata aos pais e mães-de-santo de Macapá e de Belém que me receberam em seus terreiros, abriram-me as portas da religião e das lembranças, e generosamente despenderam horas e horas em conversa comigo. Ao pai Salvino, que me prestigiou com sua amizade e o convite para participar de muitos momentos especiais de sua comunidade religiosa e da própria família, nos quais muitas informações eu pude coletar. Aos membros do seu terreiro agradeço a aceitação, Lene, dona Maria, Raí, Sílvia, Daniele, Alex, Shirlene, os pequenos Oxedson e Lois Lene, a dona Raimunda, Jorleu, Fernando Baena, Orzanele, Margarete, Wagner e Franci e ainda ao Nenê, companheiro de viagens. Agradeço a Deusa, filha de santo do pai Salvino, que também me recebeu em seu próprio terreiro.

Ao pai Marcos Ribeiro, um grande contador de histórias, agradeço as muitas informações passadas em várias horas de agradável conversa. Agradeço ao Reginaldo, pai pequeno do terreiro do pai Marcos por me atender quando o sacerdote não estava disponível.

Minha gratidão aos pais Armando, José Odesimin, Welson (e sua esposa Sônia), ao pai Cláudio, pai Júnior, pai Shirley, às mães Nina e Kátia, assim como, aos pais Walmir Fernandes, Alexandre, Marco Antônio, Bira e Paulo, e à mãe Jokolosi, que mesmo atarefados para atender as necessidades de filhos e clientes, encontraram tempo para me auxiliar com suas informações.

Meus agradecimentos a dona Bené, dona Antônia, dona Lulu, dona Lilia, dona Dulce, e à dona Socorro, filha de dona Dulce, que me deixaram compartilhar de suas lembranças sobre si mesmas e sobre o início da Umbanda, Mina e Cura em Macapá.

Agradeço aos senhores Juvenal Canto e César Augusto Barbosa pelas importantes informações e esclarecimentos prestados sobre o Espiritismo Kardecista no Amapá.

Minha mais profunda e sincera gratidão à Prof^a. Dra. Benedita Celeste de Moraes Pinto, mulher guerreira, que mais que orientadora, foi para mim durante este período, a amiga, a irmã, que despendeu tempo, paciência, boa vontade e confiança, não só para a construção do trabalho, mas também para me ajudar a ficar em pé, nos momentos em que nem eu acreditava que podia fazê-lo. Meus agradecimentos são extensivos à família da professora Celeste, ao esposo Albertino (Bito), pela gentileza e simpatia da hospedagem durante as viagens feitas a Cametá/Pa para a orientação; e aos sobrinhos do casal, em particular ao Celestino, pelos pratos saborosos que preparou durante as minhas passagens pela residência da família, e pelos lanches que muitas vezes me serviu, diante do computador, quando eu, absorvida na tarefa de concluir o trabalho, nem pensava em interromper para me alimentar.

Minha gratidão também aos professores do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Pará, em especial aos que ministraram disciplinas para a minha turma, Prof. Dr. Antônio Otaviano, Prof. Dr. Aldrim Figueiredo, Prof^a. Dra Magda Ricci e Prof. Dr. Rafael Chamboleyron, pela imensa contribuição que todos deram. Agradeço especialmente aos professores Aldrim e Otaviano pelas sugestões feitas na minha qualificação. Agradeço também aos colegas da turma de mestrado de 2006, pelas discussões em sala de aula e, particularmente à Karol Gillet, pelos favores e gentilezas que fez me representando diante da Coordenação do Programa.

Meus agradecimentos à Prof^a. Dra. Andréia Domingas pela leitura, críticas e sugestões que muito contribuíram com este trabalho.

Agradeço a Ana Cristina Dias e ao Raimundo Sergio Lemos, ela (naquele momento) Diretora da Biblioteca Pública Elcy Lacerda, ele Coordenador Municipal de Cultura de Macapá, por terem tornado mais fácil a liberação da minha licença para estudar.

Sou extremamente grata ao professor Fernando Canto, a quem dedico especial apreço e consideração, pelas leituras, críticas e comentários feitos ao longo deste trabalho.

Agradeço ao amigo Paulo Tarso Barros, pela gentileza em ler e corrigir algumas falhas de português dos meus textos, e ainda pelo apoio e incentivo.

Agradeço à querida professora Zaide Soledade, por sua generosidade, companheirismo e influência pessoal que muito contribuíram para que eu chegasse onde estou.

Agradeço às companheiras Telma Duarte, Dos Anjos, Ana Consuelo, Socorro Silva, Áurea, e aos demais membros da Confraria Tucuju, pelos momentos de agradável convívio e a partilha de sonhos e objetivos.

Aos amigos José Pastana e Manoel Bispo e aos demais membros da Associação Amapaense de Folclore e Cultura Popular do Amapá, agradeço a confiança e a consideração. Ao Patrick Araújo sou grata pelas muitas conversas e trocas de informações, idéias e impressões sobre nossos trabalhos com os mesmos objetos.

Um agradecimento especial ao querido José Fernando, gentil, generoso, que mesmo de longe e no meio de sua maior batalha, encontrou tempo para me enviar textos e sugestões de leitura.

Sou grata à Taissa Luca pelas conversas e pelos convites para assistir as festas religiosas em Belém. Agradeço à Shirley (UFPA), pelas conversas e trocas de experiências durante os nossos encontros.

Agradeço ao amigo Walcyr Monteiro, pela oportunidade de conhecer pessoas muito especiais e de poder mostrar o meu trabalho a outros pesquisadores.

E por fim, agradeço a minha mãe, dona Zelinda, companheira de todas as horas, e aos meus filhos, Valéria, Ramon e Felipe, que com suas existências norteiam a minha vida.

Agradeço também aos meus familiares de Belém, Charles, Rosana, Carol e Sheley, pela gentileza da hospedagem durante as várias viagens que fiz aquela cidade; e ao Jarbas, a Renilda, ao Elias, ao David e a Denise, agradeço a paciência e a compreensão quando por causa da pressão do trabalho e da premência do tempo, não lhes dei a atenção que merecem. Da mesma forma, e pelas mesmas razões estendo meus agradecimentos aos demais membros da minha família, irmãos, irmã, avó, tios, tias e sobrinhos.

E (é) através da descoberta do 'dois' como tu, como outro que me produz, que eu deslizo do rancor isolacionista para um primeiro arquipélago do eu.

Esse arquipélago do eu é o território do sincretismo, sob forma dialógica: de partes isoladas de meu eu, de minhas ilhas interiores, de meus rochedos-de-carne, enseadas corporais, partem aventurosas pirogas, não somente para descobrir outros arquipélagos de outros eu, mas também para me deixar descobrir pelo olhar do outro. É ao me descobrir para o outro que me descubro. (CANEVACCI, 1996.)

Resumo

Usando como fontes a memória oral, documentos impressos e imagens de vídeos, o presente estudo trata das relações que se estabelecem entre as práticas do Candomblé, Umbanda, Mina e Cura, em terreiros de Macapá, Estado do Amapá. Desde os anos 40 do século passado as religiões afro-brasileiras vêm se instalando na região, trazidas por imigrantes de outras unidades da federação brasileira, e nesse processo vêm se tocando, interagindo, se misturando. O Candomblé embora recente, data dos anos 80 do século XX, adquiriu grande visibilidade e tem crescido bastante as adesões de adeptos de outras religiões afro-brasileiras a essa religião, em virtude das expectativas e concepções de superioridade que se criaram a respeito deste. No entanto, para atender suas necessidades e as demandas da clientela pais e mães-de-santo se utilizam das práticas das várias denominações afro-religiosas. Neste sentido, a ritualística do Candomblé aparece como mais um acréscimo, um elemento a mais no cabedal de conhecimentos religiosos adquiridos ao longo da vida e da trajetória religiosa dos sacerdotes e sacerdotisas responsáveis pelos terreiros de Macapá. Assim sendo, este estudo contribui para repensar a importância dos estudos que envolvem os fenômenos da imigração cultural, com a instalação de um sistema cultural novo em uma dada sociedade em expansão, as alterações que isso provoca no meio cultural em que se insere e no sistema cultural em questão.

Palavras-chave: Candomblé, religiões afro-brasileiras, memória, história, conhecimento religioso, hibridação, imigração.

Abstract

Using as sources the oral memory, documents, prints and vídeo images, the present study deals with the relations that are established among the practices of Candomblé, Umbanda, 'Miná' and Cure, in 'terreiros' from Macapá, state of Amapá. Since the 40's of the last century the Afro-Brazilian religions have been settling in the region, brought by immigrants from other states of the Brazilian Federation, and in this process they have been touching, interacting and mixing to each other. The Candomblé though recent, from the 80's of the 20th century, acquired a great visibility and has been increasing a lot the number of adhesions to this religion of followers from other Afro-Brazilian religions, in virtue of the expectations and conceptions of superiority that were created about it. Therefore to attend its necessities and demands of the clientele 'fathers and mothers of saint' make use of practices of many Afro-religions denominations. This way, the Candomblé's rituals show up as one more add, an extra element in the amount of religious knowledge acquired along the life and in the religious life of priests, who are responsible for the 'terreiros' from Macapá. Like that this study contributed to rethink the importance of the studies that involve the cultural immigration phenomena, with the installing of a new cultural system in a society in expansion, the changes that it provokes in the cultural scene that is inserted in the cultural system in question.

Keywords: Candomblé, Afro-Brazilian religions, Memory, History, Religious Knowledge, Cross-breeding, Immigration.

Lista de Fotografias

01–Orixás Iemanjá e Oxalá	78
02–Dona Lucy, no meio dos afazeres da venda de tacacá	104
03–Marabaixo de rua em Mazagão Velho	105
04–Marabaixo no Maruanum	105
05–Rua Beira-Rio	109
06–Avenida Mendonça Júnior	110
07–Médiuns de um terreiro de umbanda	120
08–Sessão de Cura–Preto Velho	120
09–Frei Evangelista	124
10–Umbandistas do Terreiro Cosme e Damião	134
11–Umbandistas e mineiros do terreiro do Zé Tapioca	134
12–Feitura da dona Lulu no ritual do Tambor de Mina	136
13 - Dona Lulu, umbandista e mineira	137
14–Dona Lulu em seu ambiente de trabalho	137
15–Festa de São Tiago–mouros	161
16–Festa de São Tiago–cristãos	161
17–Sacerdote, pai Paulo de Lemba	170
18–Comunidade do Ilê Axé Odara da Oxum Apará, na praça do Araxá	175
19–Ladainha	177
20–Ladainha	177
21–Suspensão de um bebê	184
22–Saída de ogã	185
23–Saída de ekede	188
24–Mãe Dulce Moreira	194
25–Sacerdotisa, filha da mãe Dulce Moreira	194
26–Dona Lene, ebomi do terreiro	197
27–Dona Maria, preparando um prato	197
28–Iemanjá dançando na orla do rio Amazonas	200

Sumário

Considerações Iniciais 15

Capítulo I

A comunidade Candomblecista do Amapá: história e particularidades 36

1. A vivência da pesquisadora no universo pesquisado 37

2. O Candomblé, a mestiçagem e hibridação cultural: uma brevíssima historiografia 48

3. O Candomblé em Macapá: um resumo histórico 52

4. A comunidade candomblecista de Macapá: dinâmicas de interação interna e externa 56

4.1. Organização da comunidade candomblecista macapaense 56

5. Os terreiros de Candomblé: espaços híbridos 62

5.1. Ilê Axé Odara da Oxum Apará 63

5.2. Funderê Ia Ejaredê 65

5.3. Ilê Asé Ibi Olú Fonnin 65

5.4. Terreiro de Mina Nagô “São Lázaro” 66

5.5. Ilê Asé Ode Akueram 66

5.6. Outros espaços de uso dos afro-religiosos 68

6. A Bahia é a África no imaginário candomblecista de Macapá 70

7. Motivação da adesão ao Candomblé 74

8. Lideranças candomblecistas 78

8.1. O que significa ser sacerdote de Candomblé 81

9. Normas internas, serviços e clientes 88

Capítulo II

As Religiões Afro-Brasileiras em Macapá: memória, imigração, e hibridismos 95

1. Imigração e religiosidade afro-brasileira 96

2. A presença negra: religiosidade afro-descendente 97

2.1. O Batuque, o Marabaixo e o catolicismo popular 97

3. A Cura: uma fé da natureza amazônica 111

	14
4. A Umbanda e o Espiritismo	121
4.1. Locais de culto e movimento do Espiritismo no Amapá	122
5. O Tambor de Mina	127
6. Candomblecistas: histórias de vida e trajetórias religiosas	141
6.1. Pai Salvino Omi Zangue	141
6.2. Pai Marcos Ribeiro Odé Olu Fonnin	145
Capítulo III	
Festas religiosas: hibridações culturais e conflitos	158
1. No Amapá festejam-se os santos e as divindades de todos os credos	159
2. As festas como vitrines das misturas	163
3. O conhecimento religioso: as estratégias de aquisição e transmissão nos terreiros em Macapá	166
4. O calendário de festas dos terreiros macapaenses	171
5. São João, caboclos, orixás e inkices: uma folia de hibridações culturais e religiosas	174
6. As festas como mecanismos de inserção de novos membros na comunidade	182
7. Deuses, caboclos e encantados em terra	189
8. Festa de Iemanjá: caboclos, encantados e deuses africanos saúdam a Senhora das Águas Oceânicas no Rio-Mar	192
8.1. Considerações acerca da Festa de Iemanjá	201
9. Conflitos internos: primeiro estranhamento	206
Considerações Finais	213
Glossário	215
Fontes	216
Bibliografia	223

Considerações Iniciais

Estudar as religiões afro-brasileiras é optar por uma temática que, pela profusão dos estudos, deveria estar esgotada, no entanto, o que se percebe é que isso não acontece. Esse é um universo que está longe de ser desvendado e quanto mais se adentra se descobre que há muito mais a descobrir. Suas características intrínsecas de sincretismo, mestiçagem, hibridação, suas trajetórias históricas, as particularidades e especificidades que adquirem e desenvolvem em cada lugar, o processo de crescimento e estagnação, enfim, todos esses elementos já seriam suficientes para deixar as religiões afro-brasileiras muito distantes de serem compreendidas em sua totalidade, e mais ainda pela própria natureza mutável do conhecimento científico, sobretudo, o conhecimento histórico, sujeito a todo instante a revisões, releituras e descobertas de novos pontos de análise.

Estudá-las a partir de perspectivas que envolvem processos mundiais impostos e conseqüentes do modelo globalizante—a tentativa de homogeneização cultural e religiosa—como a construção/afirmação de identidades culturais, nacionais e locais, relacionados com fenômenos como a imigração e suas conseqüências, tornam o desafio ainda maior. É neste sentido que procurei caminhar. Este trabalho tem como finalidade apresentar os resultados alcançados em estudo realizado sobre o Candomblé na cidade de Macapá, capital do Estado do Amapá, no período de 1980 a 2007, e sua relação com outras denominações religiosas afro-ameríndias, e com o catolicismo. O objetivo da pesquisa foi investigar o processo de instalação e consolidação de um sistema cultural, no caso uma religião, numa dada sociedade em expansão e as alterações que isso provocou (e provoca, visto ser processo em curso) no sistema em questão e no meio cultural em que se insere.

Para tanto, começou-se a pensar como o Candomblé, uma religião há pouco tempo no Estado, se apresenta? Como se constitui e organiza a comunidade candomblecista de Macapá? Como se distribuem no espaço urbano da capital? Quais as relações que a comunidade estabelece entre si e com a sociedade em torno? Quais mecanismos são utilizados para a incorporação de novos membros? Como adquirem e transmitem o conhecimento religioso? Enfim, como se efetuam as práticas candomblecistas em relação com as demais oriundas de diversas religiões afro-brasileiras no contexto macapaense?

Com essas questões norteando todos os passos do percurso, seguimos por trilhas praticamente inexploradas (são pouquíssimos os trabalhos acadêmicos com este objeto no Amapá), que ora estreitavam, ora alargavam demais, ora abriam em inúmeras

bifurcações, algumas se mostrando tentadoras para uma investigação mais acurada, que a premência do tempo não permitia seguir. E todas as veredas seguidas pela pesquisa, e muito mais ainda pela história das diversas religiões no Estado, de uma forma ou de outra, entrelaçaram-se, e por mais que à primeira vista dessem a impressão de seguirem separadas, continuaram e continuam se tocando em diversos pontos.

Mesmo assim, embora cheio de tropeços, o caminho escolhido conduziu a resultados que, espera-se, entre outras coisas, possam trazer contribuição às reflexões sobre processos culturais que envolvem imigração, formação de identidades e hibridações. Abram possibilidades e despertem o interesse para novos estudos no campo das religiões e da religiosidade popular na Amazônia, mormente no Extremo Norte, onde quase se pode dizer que “está tudo por fazer”.

Espera-se, também, obviamente, ampliar o conhecimento sobre o universo afro-religioso local e poder, assim, contribuir com subsídios científicos para os programas e políticas públicas direcionadas à cultura, principalmente afro-descendente em sua dimensão mágico-religiosa. Visto que, se percebeu durante o estudo um quase absoluto desconhecimento por parte dos gestores da cultura, no âmbito do poder público, do que sejam, e do que as distingue, as denominadas religiões afro-brasileiras.

Como a pesquisa tem como *locus* a cidade de Macapá se faz necessário salientar que a referida cidade passou por profundas transformações econômicas, sociais e culturais nas últimas décadas do século passado, provocadas pela transformação do antigo Território do Amapá em Estado, em 1988, e por programas de desenvolvimento implantados pela esfera governamental como a instalação da Área de Livre Comércio¹. Esses fatores geraram uma grande expectativa em nível nacional tanto da classe empresarial quanto dos trabalhadores, tornando o Amapá um novo pólo de atração de imigrantes. Segundo dados do IBGE, a população do Amapá que era de 289 mil habitantes, em 1991, passou para 475.843 habitantes, em 2000, em decorrência da migração inter e intra-regional. Ainda segundo esses dados 50% desse crescimento se deve a imigração proveniente dos Estados do Pará, Maranhão e Ceará. Sendo que o maior contingente populacional do Estado se concentra na capital.

Essa nova conjuntura vivida pelo Amapá exigiu a expansão do Quadro do Funcionalismo Público ampliando a oferta de empregos na administração pública, com a realização de vários concursos abertos a toda a população e divulgados em âmbito nacional,

¹ A Área de Livre Comércio de Macapá e Santana – ALCMS foi criada através da Lei Federal 8.387/91.

o que contribuiu também para o acelerado crescimento demográfico. A configuração urbana de Macapá se alterou com o surgimento de novos bairros e a ocupação desordenada de áreas ambientais que deveriam ser protegidas.

Em relação à cultura local passou-se a elaboração de políticas voltadas ao seu implemento e dinamização sobretudo com vistas ao desenvolvimento da atividade turística. Duas ações podem exemplificar: a Lei de Incentivo Cultural e a realização de um calendário de festas religiosas, nas comunidades, financiadas pelo Poder Público estadual, item em que se inclui o chamado Ciclo do Marabaixo, constituído pela programação dos festejos em louvor ao Divino Espírito Santo e à Santíssima Trindade.

Enfim, compreender as alterações que a situação atual do Amapá está gerando no âmbito da cultura local exige estudos aprofundados, e tenho consciência que este não vai encontrar todas as respostas, mas vai, certamente, contribuir e até mesmo abrir caminho para outras investigações.

Para dar conta de uma realidade própria de um segmento cultural específico, o segmento candomblecista, em Macapá, do qual eu não faço parte, optei por empregar como metodologia de pesquisa a da História Oral, pois propicia uma relação mais próxima do pesquisador com o seu objeto de estudo, o indivíduo e/ou a comunidade, e permite que a produção do conhecimento não seja uma via de mão única, mas

uma série de trocas, uma dialética entre informação e interpretação. (...) A história oral é uma história construída em torno de pessoas. Ela lança a vida para dentro da própria história e isso alarga seu campo de ação. E para cada um dos historiadores e outros que partilham das mesmas intenções, ela pode dar um sentimento de pertencer a determinado lugar e a determinada época. Em suma, contribui para formar seres humanos mais completos (THOMPSON, 1992:44).

A interpretação da história a partir das informações coletadas dentro de uma convivência maior com o objeto de estudo, convivência que envolve a presença física, o olhar nos olhos do outro, favorece a empatia do profissional, capacitando-o a se colocar no lugar do outro, a pensar a realidade não meramente como observador privilegiado, mas com o entendimento de que a história é vivida e construída no dia a dia, com risos, com lágrimas, com dor, com alegria, com vitórias e com derrotas, por gente, pessoas como ele, passíveis de erros e de acertos.

Nestas condições, como apoio e complemento utilizei-me de métodos e técnicas da investigação histórica e antropológica: o trabalho de campo com a observação

participante, procurando tornar-me o mais próximo possível do meu objeto, embora essa proximidade não tenha chegado ao ponto de efetivamente tornar-me adepta visto que não me submeti aos procedimentos da iniciação religiosa.

Uma estreita aproximação com a Antropologia Social de E. Evans-Pritchard se fez necessária e fecunda na tentativa de compreender os mecanismos de organização, expansão e distribuição do objeto da pesquisa no espaço geográfico estudado; e ainda, no estabelecimento de relações e implicações de fenômenos sociais como imigração, urbanização, sobre as práticas culturais locais, particularmente, as manifestações religiosas tradicionais, sobretudo quanto aos locais em que passam a ocorrer, e que acabam sendo aqueles reservados às camadas sociais menos favorecidas pela distribuição de rendas, bens e serviços públicos.

À Antropologia interpretativa de Gertz tentei estabelecer um paralelo com Chartier de que os elementos religiosos devem ser compreendidos a partir dos diferentes significados que adquirem no contexto em que estão inseridos.² Em relação aos elementos simbólicos da afro-religiosidade as apropriações se diferenciam em níveis dentro do próprio segmento e mais ainda em relação à sociedade em volta, incluindo o Poder Público. No entendimento de Chartier “*a apropriação tem por objetivo uma história social das interpretações, remetidas para as suas determinações fundamentais (que são sociais, institucionais, culturais) e inscritas nas práticas específicas que as produzem*”³.

O trabalho oportunizou a análise da realidade estudada a partir de um ângulo ainda pouco contemplado pela historiografia, a história de vida de personagens cuja relevância tem-se limitado ao âmbito do próprio segmento, pais e mães-de-santo, pessoas simples, que com sua luta e determinação conseguiram superar inúmeros obstáculos no reconhecimento de suas crenças.

André Burguière, em “*A Antropologia Histórica*,” historicisa o percurso percorrido pela história das pessoas comuns para retornar ao campo de interesse dos estudos da História, e como precursores de uma história antropológica faz referência à Legrand d’Aussy que no século XVIII tentou produzir um trabalho historiográfico temático, a história social dos costumes franceses, e que não chegou a passar da primeira parte, uma história da alimentação, visto que naquela época se concebia a história das sociedades limitada “*à história da vida pública (história política, história do Estado, história das*

² CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990.

³ Idem, 26.

*instituições) e das formações culturais (arte e literatura), na medida em que o homem só adquire dimensão social na vida pública*⁴.

Burguière cita, também, como outro precursor do pensamento histórico-antropológico o pesquisador francês Jules Michelet, pela importância que este atribuiu ao estudo do comportamento e das mentalidades de uma determinada época. Inserindo os grandes movimentos coletivos parcialmente inconscientes como objetos dos estudos históricos. Entretanto, para este trabalho interessa particularmente a forma como Michelet entendia a relação do pesquisador com suas fontes, no caso, as fontes orais, as pessoas com as quais convivia para a produção do seu trabalho.

Diferentemente da escola dos Annales, que Burguière diz que, se por um lado, buscava dar voz às pessoas humildes inserindo-as como agentes nas transformações históricas; por outro, estudar a vida cotidiana da população para os pesquisadores da citada escola era apenas um meio de se abordar a história econômica e social. A história antropológica, por sua vez, utilizando fontes seriais, qualitativas ou literárias, procura desvendar os silêncios por trás dos discursos dominantes das sociedades. Com este sentido, inclusive o folclore se tornou fonte histórica, por sua marginalidade, por ser um discurso que “vem de baixo”, de forma que o historiador tal como o etnólogo busca contornar o que a sociedade diz de si mesma para poder compreendê-la.

Outro aspecto que vejo como importante na aproximação historiador-antropólogo é possibilitar a discussão do próprio trabalho de construção do conhecimento, ao permitir, por exemplo, a introdução na narrativa do caderno de campo do pesquisador, onde o mesmo expressa os caminhos percorridos e os percalços encontrados, assim como a forma encontrada para superá-los.

Nesta perspectiva o historiador torna-se também, através do seu trabalho, passível (objeto) de novas pesquisas, haja vista que, todo pesquisador é fruto de seu tempo, de suas experiências e, portanto, não consegue isentar-se totalmente às discussões e questões que permeiam o meio em que está envolvido.

Por outro lado, pode-se também a partir desta interação história, no caso, mais exatamente a história oral, com a antropologia, refletir mais profundamente as questões que envolvem a relação pesquisador-informante/ objeto de pesquisa. Por se tratar de um relacionamento mais demorado, o contato é maior, por mais que se sintetize as informações,

⁴ BURGUIÈRE, André. *A Antropologia Histórica*. In: LE GOFF, Jacques. **A História Nova**. (direção). São Paulo: Martins Fontes, 1990:128.

e se abrevie a narrativa, a história de vida não se constrói com poucos elementos, como bem aconselha Montenegro, “*a postura de um entrevistador deve ser de um parteiro que não conhece a pressa e a impaciência e está disponível a ouvir as histórias do entrevistado com o mesmo cuidado, atenção e respeito, tenham estas significado ou não para a pesquisa em tela*”.⁵

Essa situação favorece uma maior proximidade de forma que, informante e pesquisador acabam por desenvolver, de certa maneira, um relacionamento mais pessoal. As fontes de estudo para o historiador oral é alguém que lhe abre as portas, oferece café; quando se trata de afro-religiosos, pesquisador e informante costumam se encontrar no ambiente do terreiro, no barracão, na sala de consultas ou em outros espaços impregnados de sacralidade, findando por tornar cúmplices os sujeitos no processo de construção das reminiscências, da memória, do próprio conhecimento. São sacerdotes e sacerdotisas que buscam extrair do fundo da memória as lembranças do vivido por viver e do vivido por ouvir dizer, enquanto o pesquisador tenta conduzi-lo e se conduzir pelo labirinto das possibilidades de evocações, muitas vezes transbordantes de emoções, sem esquecer o pertinaz alerta “*a dimensão da memória, mesmo quando coincide ou reproduz os significados sociais institucionalizados, oferece elementos para reflexão acerca das marcas das histórias que se tornaram hegemônica*”.⁶

Neste sentido, um dado recorrente nas histórias de vida dos depoentes foram as muitas dificuldades encontradas ao longo da trajetória religiosa. Uma sucedânea de problemas enfrentados para poder professar a fé escolhida ou imposta (pela espiritualidade) diante da sociedade em geral, através de suas instituições e poderes constituídos. De resto que, a ênfase atribuída à luta, ao enfrentamento, nos diversos relatos, pode ser compreendida também como uma tentativa de validação. Seriam esses elementos legitimadores, para os pais e mães-de-santo entrevistados, do direito de terem suas crenças e práticas reconhecidas e respeitadas como as das demais religiões.

Para o presente estudo foram selecionados dez terreiros de um total de vinte que me foram indicados como praticantes preponderantes de Candomblé. Na verdade não foi exatamente uma seleção, pois em função do tempo tive que restringir o trabalho aos dez primeiros visitados. Entretanto, esses são os mais conhecidos dentro do universo estudado e que foram indicados desde o início como tal.

⁵ MONTENEGRO, Antônio Torres. *História oral, caminhos e descaminhos*. In: **Revista Brasileira de História**. Vol. 13. nº 25/26, set. ago. 1993.

⁶ Idem, *ibidem*.

Para a coleta de informações, empreguei como auxílio um questionário que chamei de Ficha de Visita onde foram coletados dados referentes ao sacerdote e à comunidade do terreiro incluindo a descrição do espaço físico.

Realizei entrevista gravada com os sacerdotes com o intuito de obter informações mais detalhadas sobre as motivações que levaram os depoentes a ingressarem no Candomblé e as mudanças que isso por ventura pudesse ter provocado na vida de cada um.

Entrevistei formalmente os responsáveis pelos terreiros escolhidos e mais oito pessoas dentre elas estão três sacerdotes de Belém, pai Walmir e dois filhos de santo deste; mãe Jokolosi, também de Belém; pai Bira e pai Paulo de Lemba, ambos de Salvador, com filhos e clientes em Macapá; o pai pequeno da casa do pai Marcos Ribeiro, Massocué; uma filha de santo do pai Salvino, Deusa, que já tem terreiro, mas não cultua o Candomblé porque ainda não pagou a obrigação de sete anos. Além desses, conversei informalmente com vários outros membros do terreiro do pai Salvino e de outros terreiros, inclusive com alguns clientes, enquanto aguardavam para serem atendidos.

Entrevistei também formalmente uma dançarina antiga de Marabaixo e outra que além do Marabaixo é também do Tambor de Mina e mais três umbandistas curadores, uma, inclusive, é praticante da Pajelança ou Pena e Maracá. Além de duas pessoas ligadas ao Espiritismo Kardecista, o presidente da Federação Espírita do Amapá e um dos pioneiros desta religião no Estado. Conversei com Maria do Socorro, mãe Socorro de Oxum, filha de uma sacerdotisa já falecida, dona Dulce Moreira, que me deu informações preciosas sobre o trabalho de sua mãe em Macapá.

Ressalta-se que além das entrevistas utilizei transcrição de gravações produzidas durante um encontro de ogãs e um de sacerdotes organizados pela Federação dos Cultos Afro-Brasileiros no Amapá, em 2002. Ocasões em que discutiram questões referentes às funções dos referidos cargos e especificidades dos rituais de cada nação presente: Ketu, Angola e também da Umbanda e da Mina. Utilizei ainda duas entrevistas feitas com a senhora Dulce Moreira, uma realizada, em 1994, por servidores do Departamento Municipal de Cultura e outra gravada por mim, em 2001. Da mesma forma foi utilizada uma matéria publicada no dia 21 de abril de 1987, no **Jornal do Dia**, intitulada *“Umbanda vence o preconceito e se estabelece como religião popular.”*

As entrevistas foram do tipo “relato oral” e “história de vida”. A propósito, Célia Lucena qualifica a entrevista relato oral como uma forma menos ampla e livre que acontece quando é solicitada do narrador a abordagem, de modo especial, de determinados aspectos

de sua vida; embora o entrevistado tenha total liberdade de exposição, ele sabe do interesse do pesquisador e direciona seu relato para determinados tópicos. A história de vida, por outro lado, é o relato de um narrador sobre a sua existência através do tempo⁷.

Embora trate exclusivamente do Candomblé em Macapá, utilizo neste trabalho as falas dos sacerdotes de Belém por considerar que exercem forte influência sobre os afro-religiosos de Macapá, com os quais estabelecem contato. Visto que, expressões, termos lingüísticos e ensinamentos são frequentemente atribuídos aos mesmos. Em alguns momentos, por considerar interessante estabelecer algumas comparações, sobretudo ao apontarem as diferenças, utilizei a fala de sacerdotes e sacerdotisas baianos, colhidas em Macapá e em Salvador, estado da Bahia.

Uma parte importante das minhas fontes são fitas VHS produzidas por um sacerdote com o registro de vários eventos festivos, encontros, reuniões e entrevistas com pessoas graduadas das religiões afro-brasileiras. No entanto, o estado em que o material se encontra exige alguns cuidados anteriores à análise, como a limpeza, e em alguns casos a transferência do conteúdo para DVD - problemas que as possibilidades financeiras desta pesquisa e do proprietário das fitas, não conseguiram resolver totalmente. Devido a isso o aproveitamento do material foi muito menor do que poderia ter sido, não conseguindo explorar todo o potencial e as inúmeras possibilidades de análise que esse tipo de documentação oferece.

O uso de imagens como fonte para a historiografia ainda é um terreno pouco explorado, e na maioria dos trabalhos, a fotografia foi favorecida. Algumas questões que vêm sendo discutidas com maior frequência sobre o uso de fotografias, são principalmente as questões subjetivas que envolvem a produção das imagens. Saraiva cita Canevacci, destacando que o *'texto visual deve ser visto como o resultado de um contexto inquieto que envolve sempre esses três participantes, cada qual com seus papéis duplos de observados e observadores'*⁸. Portanto, há três elementos-sujeitos no processo de criação das imagens: o observador-fotógrafo, o observado-fotografado e espectador-observador. Na perspectiva frequentemente trabalhada o primeiro elemento tem-se destacado por ser o elemento que realiza a operação de registro do momento vivido.

⁷ LUCENA, Célia Toledo. **Artes de lembrar e de inventar: (re) lembranças de migrantes**. São Paulo: Arte & Ciência: 1999.

⁸ SARAIVA, Luis Junior Costa. *Usos da imagem: juntando fragmentos nas fronteiras entre História e Antropologia*. In: **Margens** / Revista Interdisciplinar do Núcleo de Pesquisa – CUBT/UFPA, v. 1, n. 2 9set. 2004) – Abaetetuba, Pa: CUBT/UFPA: Belém: Paka-Tatu, 2004: 58.

Saraiva sugere a possibilidade de subversão da ordem com a possibilidade de se trabalhar numa relação mais dialética onde os pesquisados pudessem ser também os produtores das imagens. E descreve a relação que se estabeleceria a partir daí, da seguinte forma: pesquisado-sujeito-produtor de imagens, o pesquisador-sujeito-observador das imagens produzidas, e o espectador-observador das imagens construídas pelos pesquisados e não pelo pesquisador.

É esta relação que envolve o trabalho com as fontes VHS que utilizei, pois são produções não profissionais feitas por ou a mando dos meus informantes, num período de cerca de seis anos. O meu papel no trabalho com esse material foi o de tentar compreender para além dos conteúdos e condições da produção, as motivações de tais registros. A perspectiva de trabalho que adotei com os VHS foi no sentido de tentar captar o que representam para os sujeitos produtores das imagens tanto a linguagem do audiovisual quanto os conteúdos e informações coletadas por estes meios.

‘O videocassete redimensiona radicalmente o cotidiano do cidadão, proporcionando-lhe não só o acesso a um arquivo infinito de imagens como também a revisão de sua postura clássica de espectador⁹. Rever o que foi gravado permite desenvolver uma crítica, uma releitura do que foi feito tanto quanto do que foi dito. Esse tem sido o mais freqüente uso desse recurso no ambiente em que realizei a pesquisa para este estudo, expor e ao mesmo tempo resignificar os conteúdos transmitidos. Não é a toa que a maior parte das gravações foi de festas, onde é possível analisar e avaliar o que ocorreu, e de entrevistas com outros sacerdotes e graduados das religiões.

Almeida diz que o videocassete, juntamente com o computador, compõe a linha de frente das tecnologias de massa do fim século XX, e aponta como uma das características do VCR a sociabilidade gerada pelo equipamento ao mobilizar quase que exclusivamente as atenções da celular familiar ou do âmbito da exibição. No caso do objeto deste estudo, frequentemente os vídeos são exibidos em reuniões da comunidade do terreiro e em encontros com outros afro-religiosos.

Enfim, ao definir como objeto de estudo o Candomblé e a forma como esta prática religiosa se apresenta em Macapá, percebi que a concentração em uma só unidade religiosa não me daria as informações necessárias, assim ampliei o número de terreiros envolvidos na pesquisa já que, durante seis anos estive mais próxima de um terreiro, o do pai Salvino. O contato com os outros afro-religiosos foi muito pequeno a não ser com

⁹ ALMEIDA, Cândido José Mendes de. **Uma nova ordem audiovisual: comunicação e novas tecnologias**. São Paulo: SUMMUS, 1988: 82.

aqueles ligados a esse pai-de-santo. Com os demais os contatos se restringiram basicamente por ocasião da Festa de Iemanjá, quando em função do meu trabalho na Coordenadoria de Cultura, participava da organização da referida festa e fazia questão de ir pessoalmente convidar os terreiros a participar do evento.

De certa forma, esta vivência me ajudou bastante nesta pesquisa, me abriu mais facilmente outras portas, visto que eu não era mais totalmente estranha no meio afro-religioso macapaense. Mesmo entre os candomblecistas que não participavam da Festa de Iemanjá, o meu interesse pela religião já era conhecido.

Por outro lado, em função da constatação de que o Candomblé em Macapá é praticado em espaços conjuntos de outras religiões afro-brasileiras, e ainda com o catolicismo popular, fui forçada a levar adiante uma breve investigação histórica a fim de encontrar os elementos para a compreensão desse fenômeno, daí a inclusão entre os informantes de sacerdotes da Umbanda, Mina e Cura, assim como de pessoas ligadas ao Marabaixo, e até mesmo ao Espiritismo Kardecista.

A decisão de ampliar o número de envolvidos na pesquisa me deu a oportunidade de experimentar momentos de muita emoção com algumas senhoras, velhas sacerdotisas, que ao se voltarem para o passado pareciam reacender o presente com a lembrança de pessoas e situações que há muito tempo estavam enterradas na memória. E nesse “cavar na memória”¹⁰ que trás, por alguns instantes, o brilho dos olhos em faces marcadas impiedosamente pelo tempo, não há como não se sentir perto, próximos, como se naquele momento depoente e pesquisador se tornassem parte de algo maior, da grande cumplicidade que gera o despertar e desfrutar do conhecimento que não pertence a todos, o compartilhar experiências e reminiscências particulares mas que no final se entrelaçam na grande rede formada pelas experiências do coletivo.

Para entrevistar uma senhora, velha dançarina de Marabaixo, fui recebida no momento mais conveniente para ela, final da tarde, em frente a sua casa, horário em que fica aguardando os fregueses de tacacá. A conversa com ela ficou entremeada com perguntas como: “vai com pimenta?”, “quer pouca goma?”, além de respostas a perguntas feitas pelos clientes e os ruídos da Rua São José, uma das vias de maior fluxo de trânsito do centro de Macapá. A experiência foi bem interessante e o registro ficou marcado com os ruídos externos, pois foi necessário acompanhar, de gravador em punho, a depoente

¹⁰ Expressão utilizada em PINTO, B. C. de Moraes. **Nas veredas da sobrevivência: memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos**. Belém: Paka-Tatu, 2004.

enquanto ela circulava entre as panelas com a goma, o tucupi e os recipientes com camarão e jambú (queira ver fig. 02).

Da mesma forma, para conseguir informações sobre o início do Espiritismo Kardecista em Macapá, fui conversar com um dos pioneiros dessa religião, por conveniência dele, no escritório de um estabelecimento comercial de sua propriedade, onde a entrevista acabou sendo interrompida algumas vezes pelos funcionários, que vinham perguntar algo ou pedir alguma instrução sobre o serviço.

Em 2006, por estar cursando as disciplinas do mestrado em Belém não pude dedicar maior tempo à pesquisa de campo, entretanto tive a oportunidade de conhecer outros pesquisadores das religiões afro-brasileiras e uma, em especial, Taissa Tavernard de Luca, da qual obtive apoio, e companhia para assistir algumas festas religiosas naquela cidade. Isso foi muitíssimo proveitoso não só por ter tido a oportunidade de observar a atuação dessa experiente pesquisadora, mas também por poder observar os “jogos de interessê” que se manifestam no relacionamento entre as comunidades dos terreiros e os pesquisadores.

Antes de retornar a Macapá para dar continuidade à pesquisa para o presente estudo fui apresentada a um sacerdote de Belém, pai Walmir Fernandes, que estabelece forte ligação com alguns religiosos de Macapá, o qual muito gentilmente me concedeu uma entrevista, aliás, muito proveitosa para o andamento deste estudo. Da conversa com o referido pai-de-santo o que mais me chamou a atenção foi quando ele afirmou que em Macapá só existia uma casa verdadeira de Candomblé, que era a casa do seu filho de santo. Dando a entender, também, que “religião afro-brasileira” seria somente o candomblé da “nação” Ketu. Inclusive, recomendou que eu aprendesse o ioruba, pois isso facilitaria minha pesquisa e me possibilitaria detectar mais facilmente os “erros”, que seriam as misturas tanto das línguas e dialetos quanto das práticas das várias nações.

Ao reiniciar o trabalho de campo encontrei dificuldades para entrar em contato com o filho de santo de pai Walmir, pai Marcos Ribeiro, uma vez que este estava se preparando para dar uma obrigação, portanto, demorei um pouco a visitar o seu terreiro. Tive que correr para conseguir uma entrevista com um outro pai-de-santo que me informaram estaria de viagem arrumada para a Guiana Francesa. Começamos a conversar e a maior preocupação dele era que eu estivesse grafando os termos fora das regras ortográficas iorubá. Mostrou um velho manual dessa língua e sugeriu que eu tirasse cópia

para mim.¹¹ Sugestão que eu aceitei imediatamente. Segundo as explicações do referido sacerdote esse material lhe teria chegado às mãos através de mãe Stela do Opô Afonjá, sua atual ialorixá, condição que ele busca provar com a exibição nas paredes do barracão de quadros com fotografias ao lado da sacerdotisa baiana.

Os outros terreiros que se identificam como Ketu estão ligados ao terreiro do filho de santo do sacerdote paraense, que por sinal é professor de Ioruba. Em todos encontrei certa preocupação com a língua, inclusive os entrevistados procuravam explicar-me certos termos e a pronúncia correta, como o termo que se convencionou chamar ogã, a pronúncia correta seria ogá porque nesse caso o acento til não representa uma nasalização e sim a supressão de um a do original ogaa. Da mesma forma, em várias ocasiões foi sugerido pelos religiosos o ensino do ioruba para os candomblecistas e a inclusão dessa língua no currículo escolar do Ensino Público, numa clara manifestação, por parte destes, de desconhecimento ou de falta de consideração pela questão da diversidade cultural das populações africanas transplantadas para o Brasil.

Diante disso, considero pertinente ressaltar que tomarei como identificação de nação, neste estudo, aquela que o religioso se imputar, independente do reconhecimento, ou não, dos demais porque percebi entre eles a tendência a valorizar algumas nações e negar a existência de outras, como o caso dos terreiros que se identificam como Jeje e que alguns dizem ser bobagem, porque segundo suas concepções tal nação estaria praticamente extinta.

O historiador espanhol Nicolau Parés considera, com muita pertinência, em seu estudo sobre a contribuição da nação Jeje para a estruturação que o Candomblé apresenta atualmente que, *“cada vez mais, a categoria de nação é utilizada de forma ideológica, como uma estratégia que responde a interesses de legitimação social e através da qual o grupo pode estabelecer alianças com congregações prestigiosas ou dinâmicas de contraste com congregações concorrentes”*¹².

De modo geral o termo nação, no Candomblé, designa grupos que cultuam entidades divinas provenientes da mesma etnia africana. Serve como definidor de características e sinais diacríticos que constituem a identidade dos terreiros. No caso específico de Macapá, como veremos, as diferenças e especificidades de nações são muito difíceis de serem percebidas em função da situação de imbricamento em que as práticas se

¹¹ **IORUBÁ - Tal qual se fala.** Cópia de SANTOS, Deoscoredes M. Asóbá N'ilê Axé Opô Afonjá. São Gonçalo do Retiro. Salvador, 1950.

¹² PARÉS, Nicolau. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia.** Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2006: 103.

apresentam em cada unidade religiosa apesar da identificação com esta ou aquela nação que seus membros fazem.

Quanto à superioridade do nagô, noção que se cristalizou a partir dos primeiros estudos de Roger Bastide e Edson Carneiro sobre as religiões afro-brasileiras, Dantas mostra como foram apropriadas para a construção de uma ideologia de superioridade e pureza dessas práticas religiosas em relação às demais.¹³ Discurso adotado pelos próprios afro-religiosos que em muitos casos buscam legitimação e reconhecimento aderindo às práticas religiosas de nações como o Ketu, sobretudo.

Dantas analisa também as diferentes concepções de africanidade, de pureza e originalidade das supostas heranças culturais africanas encontradas no universo da sua pesquisa. Para a configuração simbólica das religiões afro-brasileiras em nível nacional a pesquisadora mostra que o reconhecimento é resultante de conflitos e alianças tanto dentro quanto fora dos terreiros. Situação em que os considerados mais tradicionais sempre levaram vantagem em relação aos mais sincréticos, podendo contar inclusive com o apoio de poderosos e influentes políticos e intelectuais.

Ao iniciar a pesquisa presumia que os religiosos que se identificam como candomblecistas possuíam atritos entre si, mas no geral, a partir do momento em que um indivíduo se submetesse ao processo iniciático, passaria a ter o reconhecimento de toda a comunidade independente de nação ou terreiro a que pertencesse, e gozaria de todas as prerrogativas que o cumprimento das obrigações trás. No entanto, os dados coletados e a observação indicam que há uma grande fragmentação e extrema dificuldade de aglutinação em torno de interesses comuns.

No decorrer do trabalho utilizo o termo *comunidade candomblecista* no sentido de agrupar as pessoas que se identificam como candomblecista e não no sentido objetivado, e menos ainda no sentido do “entendimento comum” ou “círculo aconchegante” referido pelo sociólogo polonês Sygmunt Bauman,¹⁴ pois de fato não encontrei nenhuma unidade entre elas exceto no ambiente restrito de alguns terreiros.

Esse sociólogo adverte, no entanto, que o termo “comunidade” está revestido de significados que são apenas idealizações e que não encontram lugar no mundo e no modo de vida atual, embora os anseios por proteção, calor humano, aceitação, não deixem de ser constantes mesmo em nossos dias. Talvez até mais do que em qualquer outro tempo a busca

¹³ DANTAS, Beatriz. **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

¹⁴ BAUMAN, Sygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

pela comunidade está presente nas sociedades atuais. A fragmentação dos sujeitos que ocupam diferentes “posições-do-sujeito”¹⁵ muitas vezes extremamente individualizadas, remetem a necessidade de ter algo em que se sustentar enquanto ser social, daí, talvez, a busca pelo calor do coletivo, o desejo de fazer parte de algo maior.

Há um preço a pagar pelo privilégio de ‘viver em comunidade’ – e ele é pequeno e até invisível só enquanto a comunidade for um sonho. O preço é pago em forma de liberdade, também chamada ‘autonomia’, ‘direito à auto-afirmação’ e à ‘identidade’. Qualquer que seja a escolha, ganha-se alguma coisa e perde-se outra. Não ter comunidade significa não ter proteção; alcançar a comunidade, se isto ocorrer, poderá em breve significar perder a liberdade (BAUMAN, 2003:10).

Para Bauman, portanto, a segurança que a comunidade oferece é incompatível com a liberdade individual. O sujeito para se integrar a uma vida comunitária tem, necessariamente, que renunciar a tudo que não é do interesse da comunidade. Abrir mão de si e dos seus planos pessoais, é extremamente difícil e talvez isso explique a incapacidade dos candomblecistas em constituírem comunidade, apesar dos grandes problemas que enfrentam com relação ao preconceito religioso e a discriminação por parte da sociedade em geral.

Considerando que o presente estudo visa dar conta de uma realidade multifacetada, com características muito particulares, o Candomblé praticado no Estado do Amapá, mais especificamente na capital, Macapá, e buscando compreendê-lo a partir de sua historicidade na região, alguns conceitos se mostraram de grande auxílio, entre os quais podemos destacar os conceitos de identidades, memória imigração e hibridação. A escolha e o peso de cada um na reflexão que se pretende levantar, no entanto, é proporcional ao aspecto da realidade a ser analisada com mais atenção, o caráter de acentuada mistura que essa religião apresenta no universo pesquisado.

O conceito de identidades é entendido, neste trabalho, na perspectiva de Hall como uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação as formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. O sujeito pós-moderno é isento de identidade fixa e permanente, mas assume diferentes identidades em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um eu coerente, mas que são determinadas e deslocadas pelas posições que ocupa.¹⁶

¹⁵ HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 7ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

¹⁶ HALL, Stuart. Op. Cit.

Em relação à memória, podemos pensar como Jacques Lê Goff, que *“é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia”*¹⁷.

Eclea Bosi coloca a questão da memória a partir da perspectiva de Halbwachs de que *“a maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, reformar, com imagens e idéias de hoje, as experiências do passado”*. Para Halbwachs a memória pessoal está atrelada à memória coletiva. Assim, Bosi conclui com Stern de que a memória como lembrança tem a função de conservar o passado do indivíduo na forma mais apropriada a ele, ou seja aquela que mais se coadune com as identidades do presente, ou a história que ele conta de si.¹⁸

Marina Maluf, por outro lado, estabelece, a partir de Nora, uma oposição entre memória e história, uma vez que a memória se constitui da experiência vivida, viva, dinâmica e aberta à lembrança e ao esquecimento. Enquanto a história, por sua vez, é apenas uma reconstrução problemática e incompleta do que não existe mais.¹⁹

Nessa situação o papel do historiador pode ser pensado em termos também dinâmico, flexível, que possibilite seguir o curso da memória do depoente, e ao mesmo tempo, procure desvendar os porquês das reminiscências seguirem tal caminho e não outro.

Desta forma, os conceitos de identidade e de posições-do-sujeito, podem contribuir para clarificar os caminhos que a memória toma tanto para o indivíduo quanto para o coletivo, com possibilidades que Marina Maluf esclarece da seguinte forma:

As divisões e subdivisões dos grupos vividas por cada indivíduo, e as incontáveis relações sociais que são por ele estabelecidas, respondem por uma urdidura de temporalidades, pois cada um desses agrupamentos tem sua própria história – sua própria memória - e em cada um é possível selecionar fatos e imagens de um passado comum. (MALUF, 1995: 42).

Um outro aspecto interessante desta questão da identidade está relacionado ao caráter da mudança da pós-modernidade ou modernidade tardia; sobretudo ao processo de mudança conhecido como ‘globalização’ e seu impacto sobre a identidade cultural, afetando, entre outras coisas, a memória coletiva e individual.

¹⁷ LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. 2ª ed. Campinas, São Paulo: Editora UNICAMP, 1992:476.

¹⁸ BOSI, Eclea. **Memória e Sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994:55.

¹⁹ MALUF, Marina. **Ruídos da Memória**. São Paulo: Sicilianos, 1995.

No caso do Amapá, por exemplo, ao se inserir no mercado mundial (através da comercialização de bens e serviços) busca construir uma identidade própria e tornar essa identidade vendável, uma marca em produtos e bens de consumo.²⁰ Daí a procura por elementos culturais que o distingam e possam se tornar ícones, representativos de uma cultura e uma história que até pouco tempo só tinha significado para um segmento específico da sociedade, como o Marabaixo e o Batuque, para os afro-descendentes. Ou como outros que a população local nem tomava conhecimento da existência, pois não passavam de alguns poucos artefatos guardados em museus e instituições de pesquisa, como é o caso das cerâmicas representativas de culturas supostamente extintas antes mesmo da colonização da região.

É provável que as sociedades produtoras dessas cerâmicas emigraram para outros locais e/ou misturaram-se com outras e constituíram a ancestralidade das populações nativas atuais do Amapá. A cultura que elas produziram certamente que não morreu, mas em contato com outras culturas, tornou-se híbrida, mestiça, crioula.

Os termos hibridismo, mestiçagem, sincretismo e crioulagem, aparecem praticamente como sinônimos nos estudos culturais, no entanto, para este trabalho me parece muito conveniente utilizar o termo híbrido empregado por Canclini nos estudos voltados para a compreensão das culturas misturadas, “culturas híbridas”, pela forma como ele define o conceito.

Garcia Canclini entende hibridação como “*processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas*”²¹. O autor esclarece que as estruturas que ele chama discretas são resultantes de hibridações, portanto, não podem ser consideradas puras.

Como explicação para os referidos processos ele utiliza a fórmula proposta por Brian Stross, dos chamados ‘ciclos de hibridação’, segundo a qual na história se sucedem fases de maior ou menor miscigenação, ou seja, quando formas mais heterogêneas passam para outras formas mais homogêneas, e depois a outras relativamente mais heterogêneas, “*sem que nenhuma seja pura ou plenamente homogênea*”.

Trazendo essa discussão para a realidade estudada, creio que as religiões afro-brasileiras praticadas constituem, ou estão a caminho de tornarem-se, o resultado de um processo de hibridação causado, entre outros fatores, pela migração, mais exatamente a

²⁰ Neste sentido tem-se pensado, entre outras coisas, no estímulo à atividade turística como uma possibilidade de alavancar o desenvolvimento econômico da região.

²¹ GARCIA CANCLINI, Nestor. **Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade**. 4ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: 2006: XIX.

imigração (de pessoas, de idéias, de crenças) que atingiu o Amapá desde o seu desmembramento em 1943, e acentuou-se consideravelmente nas últimas décadas do século XX.

Marília Carvalho Brasil, analisando os fluxos migratórios para a Região Norte, nas décadas de 1970 e 1980, mostra que apesar de todas as transformações que ocorreram na região desde a colonização em função dos movimentos migratórios causados pela economia dos chamados ciclos das drogas do sertão e da borracha, foram fluxos pequenos se comparados ao processo de entrada de pessoas ocorrido após os anos 60 do século XX. A modalidade de migração objeto de sua análise, a migração interestadual, foi privilegiada em seus aspectos intra-regional (deslocamentos dentro da própria região) e inter-regional (envolvendo os deslocamentos de unidades federadas de regiões diferentes), situação em que o Amapá aparece como experimentando em maior grau o primeiro tipo²², os seja, os maiores fluxos migratórios que atingiram o Território nas décadas estudadas eram oriundos de Estados Nortistas, sobretudo do Pará. Situação que tende a continuar nas décadas seguintes, sobretudo na década de 1990, com a superioridade numérica de paraenses entre os migrados, seguidos por nordestinos principalmente do Maranhão e Ceará (queira ver fig. 01).

Para Manoel Pinto,²³ o conceito de migração se apresenta de diferentes maneiras de acordo com as várias correntes teóricas interpretativas, mas no geral pode ser sintetizado como

movimento de pessoas através de uma fronteira específica para fixar residência durante determinado intervalo de tempo variável conforme fonte dos dados, censo demográfico ou pesquisa direta. Os migrantes são pessoas que se submetem a esses movimentos migratórios, por vontade própria ou não, muitas vezes distinguindo-se da população natural, como não naturais, podendo ser quanto ao tempo de residência, caracterizado como recentes (até dez anos de residência) ou antigos (com mais de dez anos) (PINTO, 2003: 55).

Imigração, por sua vez, é entendida como a entrada de pessoas em dada região, conceito frequentemente empregado em referência às fronteiras internacionais, ou não. Golgher define o *migrante* simplesmente como “*o indivíduo que morava em determinado município e atravessou a fronteira deste município indo morar em outro distinto*”²⁴

²² BRASIL, Marília Carvalho. **Os fluxos migratórios na Região Norte nas décadas de 70 e 80: uma análise exploratória**. In <http://www.fundaj.gov.br/docs/text/mabrazil.doc>.

²³ PINTO, Manoel de Jesus de Souza. **Os estabelecidos e os recém-chegados: migração, conflitos e sonhos na cidade de Macapá**. (dissertação de Mestrado) – Belém: NAEA/UFPA, 2003.

²⁴ GOLGHER, André Braz. **Fundamentos da migração**. Belo Horizonte: UFMG/ Cedemplar, 2004:07.

definição que adoto neste trabalho, e da qual o referido autor retira qualquer possibilidade de dúvida quando diz que: “*uma pessoa que sai de uma região é um emigrante de seu local de origem. Uma pessoa que vem para uma região é um imigrante em seu local de destino*”.²⁵

Entretanto, e diferentemente de Pinto que utilizou em seu trabalho o conceito de estabelecidos e recém-chegados,²⁶ considero mais adequado para a discussão que quero travar empregar o termo *imigrantes* para designar os estabelecidos, isto é, os que fixaram residência oriundos da migração inter ou intra-regional, diferenciando-os dos *migrantes*, que consistem em pessoas que não pretendem se estabelecer definitivamente, apenas aguardam oportunidade melhor em outro local para se deslocarem para lá, ou retornar à região de origem, independentemente do tempo de permanência em Macapá.

Estabeleço a diferença porque encontrei as duas situações, e ainda que, o imigrante por mais que procure se integrar à vida da sociedade local, jamais será visto como natural pela população nativa, e sempre que estiver em jogo interesses contrários (no caso religioso estudado a disputa por espaço e clientela) o imigrante será apontado como forasteiro. Da mesma forma, entendo que no universo cultural o imigrante, por mais atencioso e participativo que se pretenda não consegue compreender integralmente a cultura do local onde se estabelece, a menos que a vivencie como um local.

Daí que os conceitos citados foram fundamentais para entender a situação encontrada no ambiente deste estudo, pois na trajetória percorrida pelas religiões até atingir o Amapá o contato entre elas foi inevitável e como se pode ver também pela história de vida da maioria dos seus adeptos, um contato que marcou consideravelmente a face que apresentam atualmente. Portanto, essa mistura e hibridação que o Candomblé apresenta vêm da experiência de contato entre as religiões e como resultado mesmo da experiência de vida dos sacerdotes de cada terreiro.

De resto, em relação ao texto final, gostaria de poder dizer que tentei produzir um texto que possa ultrapassar o restrito círculo dos pesquisadores, chegando até outros meios da sociedade macapaense, como instrumento de informação capaz de contribuir, de alguma forma, para a mudança de atitude dessa sociedade em relação ao valor e ao tratamento respeitoso e indiferenciado que deve ser dispensado as diversas modalidades religiosas, em particular às religiões afro-brasileiras, objeto destas reflexões.

²⁵ Idem.

²⁶ PINTO, Manoel. Op. Cit., 55.

Vale ressaltar que utilizo os termos religiões afro-brasileiras, afro-ameríndias e de matriz africana, como sinônimos, por ser desta forma que são entendidas no meio em que este estudo foi realizado. Da mesma maneira acontece o emprego do termo sacerdote e sacerdotisa referindo-se aos pais e mães-de-santo, independentemente da religião praticada, porque assim os mesmos costumam se identificar. Aparentemente o uso destes termos sacerdotes e sacerdotisas, é uma influência do Candomblé, particularmente dos terreiros Ketu ligados a um sacerdote paraense, que, inclusive costuma utilizar, juntamente com seus filhos de santo, a expressão templo religioso para designar os terreiros. A propósito, na fachada do Ilê do referido sacerdote, localizado em Belém, se destacam as formas e linhas que o assemelham às fachadas dos templos clássicos (gregos e romanos) e a igrejas evangélicas.

Quanto ao conteúdo do trabalho optei por uma divisão em três capítulos. O primeiro capítulo **“A Comunidade Candomblecista do Amapá: história e particularidades”** apresenta a constituição, organização e características da comunidade de adeptos dessa religião, em Macapá, capital do Estado, discutindo entre outras questões a motivação para as adesões e os relacionamentos que estabelecem entre si e com a sociedade em geral. O segundo capítulo: **“As Religiões Afro-Brasileiras em Macapá: memória, imigração e hibridismos”**, historiciza a presença das religiões afro-brasileiras na capital do Amapá, relacionando-a com o processo de imigração que vem atingindo a região desde sua autonomia em relação ao Estado do Pará. Este capítulo analisa a relação que estas religiões mantêm entre si, e com outras denominações religiosas como o Catolicismo e o Espiritismo Kardecista. Apresenta, também, a história de vida de algumas lideranças do Candomblé e reflete questões referentes à infância e adolescência como a descoberta da mediunidade e a reação das famílias diante do fenômeno da possessão.

O terceiro capítulo **“Festas religiosas: hibridações culturais e conflitos”** trata dos eventos festivos públicos como parte dos mecanismos de incorporação de novos membros na comunidade candomblecista de Macapá, dos mecanismos de aquisição e transmissão do conhecimento religioso, dos conflitos internos e do papel do Poder Público na realização das festas religiosas. Neste sentido discute a organização e realização da Festa de Iemanjá, de “confirmações de ogãs e ekedes” e festas dos calendários de algumas unidades religiosas, com destaque para a Festa de São João, realizada no Ilê Axé Odara da Oxum Apará onde, entre outros aspectos, serão analisados os referentes às misturas e hibridismo cultural presentes na programação do referido festejo.

Assim, o estudo exposto neste texto não deixa de ter preocupações analíticas, mas preferi tornar a descrição muito presente por entender que o objeto estudado *in loco* apresenta especificidades e diferenciações das práticas de outras regiões do país onde a religião está instalada há muito tempo. Foi minha intenção, talvez não plenamente alcançada, de produzir um trabalho com acentuado caráter etnográfico, no sentido conferido por Gertz como uma “descrição densa”, uma descrição interpretativa do “fluxo do discurso social” de maneira a preservá-lo em condições pesquisáveis²⁷. Por isso também procurei não omitir as questões que envolvem as subjetividades do trabalho da pesquisa, o meu “fazer”, as dúvidas, insegurança, o meu “pertencer”, de certa forma, ao universo cultural estudado, e o quê e como isso interfere no meu “olhar” o objeto.

Desta forma, as análises do presente estudo resultam de um árduo e cuidadoso trabalho de campo, no qual além das inúmeras entrevistas, contendo relatos orais e histórias de vida, gravadas com meus informantes que generosamente me deixaram invadir, e até mesmo partilhar, suas vidas e afazeres, também foram feitas muitas imagens fotográficas e vídeos VHS, e um pequeno banco de dados sobre os terreiros. Resultam também do entendimento do que eu sou, das identidades que assumo. Sei que expor dessa forma os meus eus é correr o risco de ser mal interpretada. Provavelmente, me acusarão de falta de distanciamento, mas talvez alguns compreendam que tento seguir um caminho que ao final eu possa dizer como Michelet: “*os grandes historiadores foram brilhantes, ponderados e profundos; quanto a mim, amei mais.*”²⁸ E ainda, que eu possa também tal como Canevacci, entender as palavras de Bachtin: “*eu tomo consciência de mim e torno-me eu próprio, somente ao me desvelar para o outro, através do outro e mediante o outro,*”²⁹ como uma afirmação de que a identidade do eu se produz mediante a troca dialógica com a diferença. É a alteridade como um “jogo de interações”, onde eu saio do eu para chegar ao tu, ao outro, e retorno ao eu como produto dessa interação, desse contato, desse diálogo.³⁰

²⁷ GERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978: 31.

²⁸ Citado in THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992:73.

²⁹ Citado in CANEVACCI, Massimo. **Sincretismos – uma exploração das hibridações culturais**. São Paulo: Studio Nobel, 1996: 40.

³⁰ Idem, ibidem.



Ilustração 1 - Fonte: GONÇALVES, Alfredo José. Migrações Internas: evoluções e desafios. Estudos Avançados. 15 (42), 2001.

Capítulo I

A Comunidade Candomblecista do Amapá: história e particularidades.

1. A vivência da pesquisadora no universo pesquisado.

A aproximação com o universo das religiões afro-brasileiras, em especial o Candomblé, se deu de forma circunstancial em virtude das atividades profissionais exercidas na Coordenadoria Municipal de Cultura de Macapá, no ano de 2000, ainda um departamento da Secretaria Municipal de Educação e Cultura.

Anterior a esse período o contato que havia mantido com o Candomblé e seus adeptos era praticamente nenhum, exceto por umas poucas leituras. Mas a grande visibilidade atual dessa religião dava a impressão de que já havia sido dito tudo sobre ela e que, portanto, não haveria grande contribuição a dar o que me fez recusar a sugestão, durante a graduação, para tê-la como objeto de estudo para a monografia de conclusão de curso, isso ainda na década de 1990.

E parece que essa impressão era proveniente de um senso comum a grande parte da população brasileira incluindo pesquisadores, principalmente iniciantes, e que se expressa ainda como “*de todas as práticas supersticiosas, os cultos religiosos de caráter mágico, a Umbanda e o Candomblé são as mais interessantes e bem documentadas*”, afirmativa retirada de uma monografia de conclusão de curso de graduação, que a autora corrobora com sete laudas de informação extraídas de almanaques, dicionários e da literatura popular, enquanto para outros elementos da cultura afro-descendente como o Maracatu e as Congadas ela apresenta meia lauda para cada, e para o Frevo, apenas um parágrafo³¹.

Essa visão preconceituosa ainda está muito presente na sociedade local e se manifesta de várias maneiras, entre elas, na consideração do Candomblé, Umbanda, Mina e Cura, como seitas, distintas da “verdadeira” religião, o cristianismo, e visível no pouco caso que as pessoas fazem quando tomam conhecimento que são objeto de estudo. Sobretudo o Candomblé pelo fato de estar há pouco tempo no Amapá, alguns chegam a insinuar que não apresenta grande relevância na topografia religiosa do Estado, onde a predominância sem dúvida é do catolicismo e das igrejas evangélicas pentecostais, religiões há muito mais tempo na região³².

Optei pelo Candomblé, por uma série de fatores, entre os quais, certamente o mais relevante, é o conhecimento que o seu estudo pode trazer sobre o processo de

³¹ VIEIRA, Cláudia do Socorro Farias. **O Centro de Cultura Negra**. TCC apresentado ao Colegiado do Curso de Artes da UNIFAP, 2000.

³² Segundo o CENSO de 2000, 210 858 residentes em Macapá se declararam católicos, enquanto evangélicos foram 48 772 e somente 82 se disseram umbandistas e candomblecistas. É evidente que esses números não representam a totalidade dos adeptos das religiões afro-brasileiras, mas não cabe discutir aqui as razões das omissões.

imigração cultural, considerando que a sua instalação, é recente, datada a partir da década de 1980, tendo o mesmo sido trazido por sacerdotes de outros Estados que fixaram residência em Macapá ou que vem somente iniciar e acompanhar filhos de santo daqui. Sua consolidação é um processo ainda em curso.

Outro aspecto, que considero de grande interesse, é descrito da seguinte forma pelo sacerdote, pai Armando Taocy: *“eu acredito que o Candomblé é um poço sem fundo, a cada dia que você passa você vai aprendendo mais.”* Constatação que também serve para a pesquisadora, pois a cada dia aprendo algo novo com os meus informantes, e, como já alertava Bastide *“é o tempo que amadurece o conhecimento”*³³. Todos têm algo a ensinar e são unânimes em afirmar que o tempo de convivência com a religião é imprescindível para o aprendizado. No caso da pesquisa, para se minimizar os riscos das deturpações e equívocos freqüentes ocasionados pela rapidez no contato e superficialidade do olhar, e que não deixam de provocar ressentimentos como mostra o relato a seguir:

eu sempre digo que o antropólogo, o historiador, o pesquisador de modo geral, vem muito à casa do sacerdote afro, usufrui de tudo o que ele te dá, depois vai, tira excelente lá na dissertação, na tese dele, e tal. E não volta a casa nem para dizer muito obrigado. (...) E outra coisa que eu acho, é que desvirtua-se muito o que foi falado e o que é colocado na obra. (...) O discurso do pesquisador tem o olhar científico, não tem o olhar da vivência, porque quando você fala como sacerdote, ele está vivenciando o *ebwé* dele, não é a mesma coisa do pesquisador que vem com o olhar científico, é outra visão (Pai Walmir Fernandes, sacerdote do Ilé Asé Aga Aro Nile – Belém/Pa).

Esse sentimento por parte dos afro-religiosos parece estar tomando corpo, cresce uma concepção sobre o trabalho de pesquisa acadêmica que tende a ver o pesquisador como um aproveitador, um profissional cujo trabalho pouco ou nenhum retorno trás à comunidade. Alguns chegam a colocar que a relação pesquisador-informante deve ser feita em termos de pagamento, de preferência em moeda corrente.³⁴ Situação bastante diferente da concepção bastidiana de que a vida religiosa é dominada por outras formas de reciprocidade e de troca, de modo que,

a informação é um dom que, como todos os outros, necessita de um contradom sem o qual haveria uma ruptura nas relações sociais e até mesmo no mundo. O contradom que, nesses candomblés não é quase nunca dinheiro propriamente dito, mas um pedaço de tecido, um animal

³³ BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia; rito nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001: 25.

³⁴ Essa idéia foi sugerida por um sacerdote de Belém/Pa, por ocasião de um Seminário realizado em Macapá em comemoração ao Dia Estadual dos Cultos Afro-Brasileiros, em 2007.

que será oferecido em sacrifício, um colar, etc., compensa a perda de substância, se assim se pode dizer, daquele que ofertou uma parte do 'segredo' e restabelece o equilíbrio perdido (BASTIDE, 2001:64).

Se por um lado isso permite verificar algo sobre o que os informantes pensam a respeito de si mesmos e de sua cultura, por outro, vejo como fruto e reforço de uma mentalidade típica, de muita gente, nos tempos atuais, de que a única forma válida de relacionamento entre os seres humanos é através do dinheiro, do ganho material, e se vê com muita frequência que no caso da pesquisa não são raros os profissionais que acabam por "vestir a camisa", "comprar as brigas" dos pesquisados. Esse comprometimento, no entanto, também é resultado da convivência, da amizade que vai se construindo ao longo do tempo entre o pesquisador e a comunidade onde ele se insere para estudar.

Em outubro de 2000, na condição de servidora pública, realizei a tarefa de procurar os responsáveis pelas entidades representativas do segmento afro-religioso de Macapá, a fim de obter informações que subsidiassem a participação da Prefeitura Municipal de Macapá na realização da festa em homenagem a Iemanjá, no dia 02 de fevereiro, que seria incluída na programação de comemoração do aniversário da cidade, o que vem ocorrendo desde então. Ressalte-se que não se tratava de uma diretriz de política pública da gestão municipal e sim da sugestão de algumas pessoas, entre elas o professor Fernando Canto, pesquisador da cultura amapaense, no sentido de se valorizar também as religiões afro-brasileiras e incentivar o crescimento das homenagens a Iemanjá que vinham acontecendo de forma esparsa.

Entrei em contato com a senhora Dulce Moreira, Presidente da Federação Espírita e Umbandista do Amapá – FEUA, e o senhor Salvino de Jesus, Presidente da Federação dos Cultos Afro-Brasileiros do Amapá – FECAB. Na conversa com a mãe Dulce fui informada que ela e outros religiosos ligados a sua Federação já vinham realizando, desde a década de 1970, oferendas à Iemanjá nas praias de Macapá.

Eu bato aqui dia 31 de dezembro pra 1º de janeiro. Nós vamos pra praia. Eu peço lá na FUNDECAP. O deputado Milhomem sempre me arruma carro pra ir pra praia do Aturiá, levar lá as obrigações de fim de ano pra Iemanjá. Não é o dia dela, mas é o dia da passagem de bano, a gente rende também homenagem a ela, a Senhora das Águas. Faz os pedidos na beira da praia, leva flores, perfumes, espelhos, coisas que ela gosta (Mãe Dulce Moreira, presidente da FEUA, em entrevista gravada no dia 04/10/2001).

Percebi logo nesse primeiro contato que existia um atrito entre os dois afro-religiosos, mãe Dulce Moreira e pai Salvino, aparentemente uma disputa por espaço, por exclusividade, já que havia a ligação de vários terreiros nas duas entidades representativas. Inclusive por desconhecer esse fato naquela ocasião, considerei a partir dos números de terreiros fornecidos por eles que o segmento religioso composto por mineiros, umbandistas e candomblecistas era bem maior do que é realmente.

A criação da FECAB era considerada pela presidente da FEUA como uma traição, uma vez que pai Salvino e os demais candomblecistas estavam anteriormente ligados a essa Federação. O pai Salvino, a propósito, era o Vice-Presidente da Diretoria encabeçada por dona Dulce Moreira. Para este, no entanto, a criação da nova entidade associativa se justificava pela necessidade de defender os interesses específicos do segmento candomblecista, que se constituía, e que, segundo ele, enfrentava o desconhecimento e o preconceito por parte da população, inclusive da maioria dos afro-religiosos.

A gente sentia dificuldade pra combater sobre as pessoas que vinham de fora, ou mesmo as que queriam, digamos assim, mistificar o Candomblé. E como a gente já tinha conhecimento e sabia que tava errado, aí nós fundamos outra federação. E mesmo pra bater contra, como se diz assim os vizinhos, que não entendiam o que era o Candomblé e achavam que aquilo era uma parte satânica (Pai Salvino, presidente da FECAB).

O certo é que os problemas de relacionamento entre os dois impossibilitaram a realização da festa de Iemanjá de forma conjunta, ficando cada um responsável por uma parte do evento.

Por considerar pertinente, o terceiro capítulo deste trabalho trará uma etnografia da festa de Iemanjá realizada em Macapá. Pois se entende que através da descrição detalhada desta festa torna-se possível perceber algumas das características do segmento afro-religioso macapaense. Assim como, indícios do tipo de relação que é mantida entre o Poder Público e esse segmento cultural especificamente.

Diferentemente de outras localidades onde a festa de Iemanjá se tornou um evento em grandes proporções como em Belém onde é realizada por uma Organização Não Governamental, a Associação dos Amigos de Iemanjá, objeto de estudo da dissertação de

mestrado do sociólogo Cardoso Filho³⁵, e que envolve a participação de vários terreiros em todos os momentos da organização e realização do Festival. Em Macapá essa atribuição era, até o momento desta pesquisa, atribuição exclusiva dos terreiros dos Presidentes das entidades representativas, as duas Federações.

Conforme afirmei, anteriormente, pai Salvino foi o primeiro candomblecista que eu conheci no Amapá. Foi muito simpática a forma como ele me recebeu, conversou demoradamente sobre a religião e logo nesse primeiro contato me convidou para assistir uma das maiores festas do seu terreiro, a festa do Exu Tranca-Rua.³⁶

Segundo Prandi a associação do orixá Exu dos iroubás e vodum Legba ou Elegbara dos fons, com o diabo dos judeus e cristãos se deu ainda nos primeiros contatos dos europeus com as crenças religiosas africanas, devido às representações materiais e símbolos fálicos, às suas atribuições no panteão dos orixás e voduns e, sobretudo, às qualificações morais que essas entidades apresentavam e que contrariavam as regras de conduta socialmente aceitas³⁷.

Os escritos produzidos por viajantes, missionários e outros cristãos, nos séculos XVIII e XIX, construíram uma imagem de Exu que ainda está muito presente hoje, inclusive no meio das religiões afro-brasileiras, embora já esteja em curso um processo de desmascaramento e livramento de Exu da pecha de mal, símbolo da maldade. As primeiras incorporações de Exu que presenciei aconteciam de o médium ficar todo encurvado, mãos em garra, braços virados para trás, alguns mancavam. Trajavam-se da forma descrita e sempre com as cores vermelho e preto. Só se manifestavam após a Meia-Noite e na semi-escuridão. Hoje ouço pais-de-santo dizendo que isso não é necessário porque ‘Exu não é

³⁵ CARDOSO FILHO, João Simões. **Uma rosa à Iemanjá: uma análise antropológica da Associação dos Amigos de Iemanjá**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural da Universidade Federal do Pará, 1999.

³⁶ Na ocasião da festa tive que fazer um grande esforço para não demonstrar o medo que estava sentindo na presença do homenageado. A figura com trajes pretos, uma cartola alta de feltro vermelho, uma enorme capa também vermelha e carregando um tridente, não deixava nenhuma dúvida de sua associação com o diabo católico. Consegui me manter firme no local que me posicionara para fotografar, mas não conseguia sustentar o olhar da entidade. Toda vez que o Exu caminhava na minha direção eu tremia e baixava os olhos, torcendo para ele não se aproximar muito. Um colega que estava comigo não conseguiu nem isso, e cada vez que o Tranca-Rua ia para um lado do salão, ele passava para o outro lado, até que não agüentou mais e saiu foi esperar a mim e a outra colega, fora, na frente do barracão. Como essa companheira que estava comigo já era mais familiarizada com a religião, não teve problema em conseguir que Exu nos recebesse em seu quatinho e conversasse conosco. Foi um momento memorável e que ficou marcado por um forte odor agridoce que exalava do belíssimo arranjo de frutas, flores e restos da matança que enfeitavam o peji (quatinho) da entidade. Durante muito tempo esse perfume me assaltou, confesso que de vez em quando, de forma inesperada, eu sentia o aroma.

³⁷ PRANDI, Reginaldo. **Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu**. (Texto em publicação na Revista USP, esta é a única informação que aparece na cópia que disponho), s/d.

diabô’ e ‘toda hora é hora de Exu’, procurando salientar mais o caráter de mensageiro dos deuses e a função de levar até eles as oferendas e súplicas dos homens.

Na análise de Prandi esta entidade aparece

como mensageiro dos deuses, Exu tudo sabe, não há segredos para ele, tudo ele ouve e tudo ele transmite. E pode quase tudo, pois conhece todas as receitas, todas as fórmulas, todas as magias. Exu trabalha para todos, não faz distinção entre aqueles a quem deve prestar serviço por imposição do seu cargo, o que inclui todas as divindades, mais os antepassados e os humanos (PRANDI, S/D).

Percebeu-se no decorrer da pesquisa que a mudança na concepção dos religiosos sobre Exu é muito influenciada por essa literatura. Pois, nas primeiras entrevistas, realizadas em 2001, pai Salvino se referia à entidade como o ‘escravô’ do orixá e foi o mesmo que, algum tempo depois, me deu uma cópia do texto citado acima.

O relacionamento do afro-religioso com o seu Exu (cada ser humano tem tal qual o orixá, um exu próprio) é tão importante quanto com o orixá dono do seu ori (cabeça), mas todo contato do filho com o pai/mãe divinos é precedido do contato com o Exu, daí que o assentamento de Exu é feito antes dos outros orixás.

Da experiência na festa do Exu Tranca-Rua ficou a consciência que, embora eu não seja católica praticante, a criação dentro da religião, de forma semelhante a alguns dos meus depoentes, deixou marcas indeléveis. Visto que, minha família, bastante extensa, é toda católica e tem como referência meu avô materno, ultra católico e ultra fervoroso devoto de Nossa Senhora de Nazaré. Este, a partir de uma graça recebida, deu início a realização anual de uma festa em homenagem a esta santa, que já acontece há mais de meio século.³⁸

³⁸ Na localidade onde nasci, micro-região do Marajó, município de Anajás, nas ocasiões das festas de santo aconteciam as visitas do padre responsável pela Pastoral da região, para a realização dos sacramentos necessários, batismo, crisma e casamentos. Na verdade, há 40,50 60 anos, essa era uma situação que perdurava em todo o interior da Amazônia. Aliás, como exemplifica muito bem o relato de pai Salvino, “a casa onde eu nasci era uma casa festeira, eles festejavam Nossa Senhora do Bom Parto. Então todo mundo que nascia se batizava na época da festa que o padre ia fazer missa lá no barracão. (...) Em Igarapé-Miri, no rio São Lourenço, essa era a realidade”. Fora esses momentos de “ajuntamento” aconteciam as novenas e ladainhas em louvor a outros santos católicos. E nesse ambiente de religiosidade vivi a infância. São lembranças muito prazerosas que guardo das ladainhas cantadas em latim, num latim meio estropiado, por tio Dudu, tio Adão, tio Miguelzinho e respondidas pelas mulheres, tia Perpétua, tia Madalena e outras. Gostava de apreciar o jeito como essas rezas eram conduzidas. De joelhos, cabeça ligeiramente inclinada para o lado, os olhos postos no alto, os rezadores - pessoas importantes nessas ocasiões e sempre requisitadas, eram as únicas que detinham tal conhecimento - levavam os devotos junto aos santos, a Jesus e à Virgem Santíssima com o seu *agnus dei que toles peccater mundi*. Foi uma grande surpresa e satisfação - pois pensava que já nem existia mais, visto que na minha localidade se extinguiu junto com os velhos rezadores - encontrar em um terreiro de Candomblé,

Bom, mas o fato é que algum tempo depois da festa para o Exu Tranca-Rua, recebi um telefonema do pai-de-santo me convidando para assistir aos assentamentos dos orixás no espaço afro-religioso do Centro de Cultura Negra do Amapá. Naquela ocasião, redigi o texto “*Cerimônia de Candomblé através de um olhar de fora - Assentamento de Exu*”, no qual fiz uma breve descrição dos rituais presenciados.

O ritual realizado à noite, começou por volta das vinte e uma horas, quando um ibá (objeto que representa materialmente o orixá), no caso, um artefato em forma de um vaso de barro com um ferro simbolizando Exu, foi colocado no meio da pequena alameda que dá acesso ao espaço destinado aos cultos afro. Dois religiosos, o axogum, e uma filha de santo, espalharam folhas verdes de akoko em volta do vaso e colocaram próximo duas quartinhas³⁹ com água, uma vela sete dias e sete noite branca e um outro recipiente, um pequeno alguidar⁴⁰, contendo farinha de mandioca e azeite de dendê.

Os candomblecistas mastigaram pimenta malagueta e sopraram em cima do Exu, em seguida fizeram gargarejo com cachaça. Esses gestos servem para aquecer a garganta para as cantigas, e principalmente, porque estava acontecendo ali um ritual de magia que utiliza três tipos de sangue, sendo a saliva considerada um tipo de sangue.

Feito isso, iniciaram a cantoria e na terceira reza um pai-de-santo e as ebomis⁴¹ dançaram em volta do Exu. Pai Salvino informou que cada parte do ritual seria feito por um elemento pertencente a uma casa de candomblé. Estavam presentes somente membros do terreiro dele, o Ilê Axé Odara da Oxum Apara e do terreiro do pai Marco Ribeiro, o Ile Ase Ibi Olu Fonin.

Os animais destinados ao sacrifício eram frangos e um cabrito. O quadrúpede foi envolvido por uma faixa de tecido amarela chamada atacã. Iniciaram uma cantoria enquanto o axogum auxiliado por outro ogã aproximava o animal do local do sacrifício. Os religiosos

por ocasião de um dos meus primeiros contatos com esse universo, a realização de uma ladainha, puxada pelo pai-de-santo, juntamente com um dos filhos e respondida por abiãs, iaôs e ebômis.

³⁹ Recipiente de barro em forma de jarro ou pote.

⁴⁰ Objeto em forma de bacia feito de barro muito utilizado no interior da Amazônia para armazenar alimentos.

⁴¹ Naquele momento eu ainda não conhecia a hierarquia da religião e chamei de iaôs, mas foi equívoco porque não há a participação nesses rituais de nenhum religioso sem cargo. A ordem hierárquica do Candomblé é a seguinte mudando apenas a nomenclatura de nação para nação: Abiã – é o primeiro degrau, trata-se do adepto ainda não iniciado. Iaô – segundo degrau, é o filho de santo que já passou pelos ritos iniciáticos e recebe santo. Ebômi – terceiro degrau, iaô que cumpriu as obrigações de sete anos. Recebe santo. Neste estágio o religioso pode receber o grau de sacerdote e o direito de abrir seu próprio terreiro e iniciar outros. A partir do terceiro estágio o/a ebômi pode receber os cargos: Iabassé – Não recebe santo, é a responsável pela cozinha do terreiro; Agibonã – Cuida dos iaôs durante a iniciação. Não recebe santo; Babaquequerê e Iaquequerê – Pai ou mãe pequena. Recebe santo. É a segunda pessoa no comando da casa. Babalorixá e Ialorixá – grau máximo da hierarquia, maior autoridade do terreiro. As pessoas que aderem a religião mas não são “rodantes”, isto é, não incorporam, recebem os cargos auxiliares: Ogã – os cargos de ogã podem ser de dois tipos de acordo com a função a ser exercida: *axogum*, o sacrificador de animais e *alabê*, o tocador de atabaques e outros instrumentos musicais do culto; Ekede – Pessoa que cuida dos orixás incorporados e de seus objetos.

se dirigiram ao cabrito e foram um de cada vez encostar a testa em sua cabeça, num gesto que significa saudação ao animal oferenda, e através dele ao orixá.

O axogum colocou folhas de aroeira na boca do cabrito e juntamente com outros homens sacrificaram-no sobre o Exu, sustentando-o até que o sangue parasse de escorrer, só então a cabeça foi decepada. Os frangos também foram imolados sobre o Exu e com o sangue aspergiram os objetos próximos. As cabeças dos animais foram colocadas sobre o ibá, o corpo dos frangos arrumados entre as pernas do cabrito de onde já haviam retirado os pés. As vísceras retiradas foram separadas do bucho e limpas. Asas e penas foram arrancadas e arrumadas sobre o ferro, o rabo do cabrito foi levado para o peji da entidade. Durante todo o trabalho de matança e limpeza dos animais várias rezas foram entoadas. Um pedaço de corda de fibra que amarrara a boca do cabrito foi dividido pelo número de pessoas presente. Cada um recebeu um pequeno pedaço para desfiar e colocar sobre o Exu, podendo se assim o desejasse, dirigir a ele seus pedidos.

Pai Salvino levou um pano branco com búzios para frente do Exu e abriu para que o outro sacerdote tirasse o nome. Pai Marcos jogou os búzios para saber o nome do exu e disse que era o Gira(...). Pai Salvino cortou uma lobaça (cebola) dentro de um prato para confirmar o jogo e depois recolheram os búzios.

Os pais-de-santo discutiram a questão dos demais assentamentos. Informaram que o orixá que iria reinar no lugar seria Xangô-Baru, descoberta também feita através dos búzios. Afirmaram, ainda, que o Xangô da Cumieira não é necessariamente o mesmo do peji e que os orixás a serem assentados seriam da nação Angola e da nação Ketu, representadas respectivamente pelos Tata de inkisse Salvino da Oxum “OmiZanguê” e o Babalorixá Marcos Ribeiro “Odé Olufonni”. Além deles fizeram parte do ritual o Tata Kinambogi Nzambi, tata kivonda (cargo equivalente no Angola ao do axogum); as ebômis Lembá Furanga, Ia Delecy e Ia Didã; o axogum Ode Icomuraju e os alabês Ode Tafarocy e Obairadina.

Enquanto isso os ogãs faziam a retirada do couro do cabrito e as ebômis se encarregavam de limpar o que restara dos frangos para o churrasco que encerraria a tarefa religiosa daquele dia. Esse serviço foi feito em local um pouco afastado.

Além desse assisti ao assentamento do inkice⁴² Tempo e não quis mais presenciar os rituais que envolvem as matanças de animais. Os candomblecistas explicam que os sacrifícios são procedimentos necessários à renovação e fortalecimento do axé, a

⁴² Inkice é o termo bantu equivalente ao orixá ioruba.

energia vital, e do relacionamento dos orixás com os humanos. Entretanto, para quem não faz parte da religião, as matanças podem ser momentos altamente impactantes. No caso de estudos sobre as religiões que utilizam sacrifícios, é necessário muito discernimento por parte do pesquisador para evitar que uma visão preconceituosa deturpe o seu entendimento.

Enfim, em outro momento li o texto descritivo que eu havia feito sobre o ritual de assentamento do orixá Exu para algumas pessoas que haviam participado da cerimônia. Estas deram boas gargalhadas, não só pelo entendimento que eu havia feito, quanto pela grafia errada dos termos em bantu e nagô, incluindo as djinas⁴³ dos envolvidos. Fizeram as correções, e creio que com isso, ou seja, o fato de ter mostrado a eles a minha ignorância acrescida também a vontade de saber mais, e conhecer através deles, eu ganhei pontos no conceito de alguns. Tenho procurado trabalhar dessa forma, tentando construir um relacionamento baseado no respeito mútuo e no diálogo franco com os meus informantes, concordando que “as pessoas não podem esperar que os informantes lhes contem a verdade sobre eles mesmos se iniciamos enganando-os sobre nós mesmos⁴⁴. Esse procedimento tem sido muito satisfatório, porque em algumas ocasiões quando pensava ter entendido algo, ao conversar com meus entrevistados, me dava conta de que outros entendimentos são possíveis, e às vezes até mais pertinentes.

Portelli considera que os historiadores que trabalham com a história oral estão plenamente cientes que ela é um discurso dialógico resultante do que dizem as fontes e do que fazem os historiadores, isto é, que remete ao que a fonte e o historiador fazem juntos no momento de seu encontro na entrevista. Não se pode esquecer, todavia, que por mais dialógico que o trabalho seja ainda é o historiador quem faz as indagações, quem seleciona, recorta as respostas, constrói a narrativa, de acordo com o seu envolvimento e os objetivos do seu trabalho.⁴⁵

O fato é que a partir daí os convites se tornaram mais freqüentes e eu pude presenciar a realização de ebós, uma sessão de pajelança (no final de 2007 encontrei um terreiro onde a Pajelança é realizada semanalmente, desde então venho assistindo os trabalhos nessa casa), acompanhei várias ladainhas, uma misericórdia⁴⁶, e muitas, muitas

⁴³ Djinas são partes dos oruncós, os nomes que os iniciados recebem dos orixás e que os identificam perante a comunidade religiosa.

⁴⁴ PORTELLI, Alessandro. *História oral como gênero*. In: **Revista Projeto História n. 22. História e Oralidade**. São Paulo: EDUC, 2001: 22.

⁴⁵ Idem.

⁴⁶ Este ritual é realizado na Sexta Feira Santa, oriundo da Umbanda, tem como finalidade o pedido de perdão pelas faltas e ofensas cometidas. O que assisti aconteceu mais ou menos assim: quando cheguei ao barracão encontrei as médiuns deitadas em esteiras. O pai-de-santo, dois ogãs e a ekede estavam sentados em cadeiras próximo às esteiras. O sacerdote falava ao telefone com as médiuns de uma casa que ele mantém em Belém. A

festas, algumas do calendário dos terreiros e outras de saídas de iaôs, ogãs, ekedes, assim como do pagamento de obrigações.

Nestas situações, enquanto assistia os eventos realizados também aproveitava para observar o comportamento das pessoas ali envolvidas, e para conversar, sobretudo com as mulheres. Pois, percebia que as tarefas delas começavam dias antes e terminavam dias depois. Tive a oportunidade de “dividi” táxi com algumas em horas tardias da noite e verifiquei os locais de moradia. Locais de difícil acesso, finais de pontes sobre áreas de ressaca, áreas de invasão, onde a violência e a periculosidade são bastante altas, principalmente, à noite. Constatar a grandeza e o esforço desempenhado no cumprimento das obrigações com a religião me deu a consciência de que o Candomblé tem um significado (ou vários significados) muito grande para essas pessoas.

Com o sacerdote, pai Salvino, desenvolvi uma relação mais próxima, que eu considero de amizade, mesmo. Sem esquecer, obviamente, que é um relacionamento baseado em interesses particulares de ambos os lados e que têm em comum o interesse em conhecer mais as religiões praticadas por ele e estudadas por mim. Dessa forma, ele tem procurado me manter próxima, inclusive me inserindo em outras atividades do terreiro como o planejamento e a organização de algumas festas, como a festa de São João, por exemplo, cuja programação, vasta e diversificada, é realizada em cerca de quatorze a dezesseis dias.

A estima pelo referido sacerdote contribuiu, certamente, para a minha aceitação pelos demais membros da família de santo liderada por ele. Hoje, em várias situações essa camaradagem tem se traduzido em convites para eventos familiares e pela autorização a minha presença em momentos restritos, onde se discutem questões muito particulares do grupo. De minha parte tenho procurado retribuir a confiança e a generosidade da comunidade através do meu trabalho como pesquisadora, sobretudo no registro e documentação dos referidos eventos, que, ressalte-se tem sido uma preocupação constante do sacerdote.

Logo que comecei a me interessar pelo Candomblé senti a necessidade de registrar não só por escrito o que eu via, mas principalmente em guardar as imagens que me

todas pediu perdão e perdoou em nome de Jesus Cristo da Virgem Maria. Após isso começou o ritual com um canto para os orixás que foram citados, enquanto o coro repetia: Ewa adople aêh! Misericórdia era pedida aos santos e aos orixás. Depois os caboclos também foram lembrados e pedida a sua misericórdia. Depois as médiuns fizeram uma de cada vez, a súplica aos santos, orixás e caboclos. E o coro repetia: Ewa adoplê aêh – bis Adoplê a Nana Buruku aeê Adoplê aiê! O pai-de-santo foi levantando as médiuns, uma a uma, e iniciaram a reza de um Pai Nosso, seguido de uma Ave Maria e uma Salve Rainha que terminou com o oferecimento e o pedido de perdão a todos os presentes.

fascinavam e que, posteriormente, me ajudariam a compreender o que via. Assim adquiri uma filmadora e comecei a utilizá-la em parceria com pai Salvino. Esse sacerdote também conseguiu através de um projeto denominado “Ingomba N’Aruandá”⁴⁷ comprar uma filmadora e passou a registrar todos os eventos da religião, me chamando sempre que possível para acompanhá-lo. Assim estivemos juntos em vários momentos, inclusive eu o acompanhei em duas viagens, uma para o Município de Laranjal do Jarí, onde ele foi como Presidente da FECAB fazer uma inspeção aos terreiros daquela localidade e outra a Salvador, na Bahia, para conhecer as casas tradicionais e fazer contato com os afro-religiosos daquele Estado.

Em Macapá, nas minhas andanças pelas festas dos terreiros, muitas vezes tive que voltar de madrugada para casa com um misto de alegria pela oportunidade de ter vivido e experienciado coisas que não fazem parte do cotidiano da maioria das pessoas, mas também com certo temor por minha segurança pessoal, pois esta cidade há tempos perdeu as características de cidadezinha pacata e tranqüila.

De resto, existe um serviço de transporte muito útil em Macapá: o moto-taxi. Às vezes é fácil, outras nem tanto, dependendo do lugar e da hora, conseguir uma corrida por um preço razoável. Por outro lado, alguns moto-taxistas deixam que o usuário escolha o itinerário, nesses casos eu escolhia a via da orla do rio, para desfrutar da brisa e do aroma que o Amazonas trás.⁴⁸ Esse é um excelente meio para afugentar o sono e o cansaço de muitas horas de atenção e concentração na tentativa de não perder nenhum detalhe e tentar compreender coisas que não são ditas. Mas que se mostram em gestos, posturas, sinais, às vezes, pouco perceptíveis.

Assim a minha participação neste universo tem acontecido dessa forma, através de todos os meus sentidos. Vi, ouvi, cheirei, degustei e senti, e tentei durante todo este tempo compreender essa realidade específica que são as religiões afro-brasileiras no Amapá, em particular o Candomblé, com todo o instrumental corpóreo e mental (e emocional, por que não?) que disponho.

⁴⁷ Esse projeto foi elaborado por um candomblecista, na época professor da Universidade Federal do Amapá, coordenado e executado pela FECAB com o financiamento da Fundação Ford. Constatou-se a criação de uma agência de comunicação comunitária experimental com o objetivo de registrar os principais eventos das religiões afro-brasileiras e divulgá-los para a comunidade religiosa e a sociedade local, através de um jornal impresso e de vídeos documentários.

⁴⁸ Em algumas noites dessas, entretanto, presenciei com tristeza a luta do rio Amazonas, enfurecido, tentando com suas ondas enormes devolver para a terra, parte da sujeira que é jogada em suas águas. Toneladas de lixo são atiradas pelos moradores das cidades, embarcações e ribeirinhos, em todos os rios da Amazônia diariamente e os que não se acumulam no fundo são arrastados e podem ser vistos, nas marés baixas, entulhando as praias e barrancos.

2. O Candomblé, a mestiçagem e hibridação cultural: uma brevíssima historiografia.

Roger Bastide, tomado como um dos cientistas sociais mais importantes dos estudos afro-religiosos no Brasil inicia a obra “O Candomblé da Bahia: rito nagô” salientando que não objetiva detectar as origens africanas ou sincréticas dos elementos constituintes das religiões que estuda.

Todavia, em diversas partes do trabalho o referido autor mostra que o Candomblé praticado no Brasil é poroso e absorvente de influências diversas, entre elas, as da necessidade de adaptação e de ajustes à realidade e ao meio local, como, por exemplo, o calendário de festas que cada terreiro elabora de acordo com as suas especificidades, e que não acompanha os ciclos africanos do calendário agrícola por estarem do outro lado do Equador, mesmo que, como no caso da Bahia, a realização das grandes festas procure seguir o princípio da estação das chuvas, tal qual na África.

A substituição de elementos ou ênfase em outros foi e é outro aspecto importante no processo de formação do Candomblé exemplificado pela troca da concepção de um ifá individual (eledá) para um Exu individual, ocasionando o abandono das práticas oraculares do opelê em favor dos jogos de búzios, e como consequência a absorção pelo babalorixá das funções anteriormente exclusivas do babalaô.⁴⁹

Um outro caso que Bastide cita, a substituição do culto de Onilé existente pelo culto de Ogum introduzido por invasores em determinada região da África, me parece mais um caso de acréscimo e não de substituição, uma vez que os adoradores de Ogum antes de lhe prestar honrarias, homenageavam Onilé como o mais antigo na localidade.

Modificações e alterações também são comuns e podem ser processadas, tanto nos ritos, quanto nos mitos. Bastide mostra isso citando o caso de um terreiro baiano onde as mulheres de Oxum saíram-se vencedoras em contenda com os devotos de Xangô, modificando o mito da submissão da deusa ao esposo.

Portanto, modificações e alterações nos mitos processadas na Bahia dão continuidade a um processo iniciado ainda na África quando “*a história dos homens introduz-se na metafísica e com elas, toda a contingência das lutas políticas, das batalhas dos clãs, ou das ambições dos sacerdotes*”⁵⁰. Processo que provavelmente fundiu em uma só

⁴⁹ Sacerdote de Ifá, o orixá da adivinhação.

⁵⁰ Bastide, Roger. **O Candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001: 248.

entidades distintas com o mesmo nome em decorrência de alianças ou imposição política, e que Bastide toma para exemplo os xangôs: Xangô-carneiro que cospe fogo e o Xangô-cavaleiro, distribuidor de justiça, pertencentes a etnias diferentes.

Logo, creio que se pode concordar com Mintz e Price quando sugerem que a

orientação instrumental dos ritos incentivava a experimentação com novas técnicas e práticas de povos vizinhos, assim como a adoção delas; suspeitamos que a maioria das religiões da África ocidental e central era relativamente permeável às influências estrangeiras e tendia a ser 'agregativa', e não 'excludente', em sua orientação para as outras culturas (MINTZ e PRICE: 2003:69)

Outro exemplo de fusão se deu com o polêmico Exu (iorubá), de caráter sexual menos pronunciado que o de Legbá (fom) uniu-se a este ainda na África, e muito mais no Brasil onde as condições propiciadas pelo regime escravista possibilitavam a reunião em um mesmo espaço físico de elementos pertencentes a grupos étnicos distintos.

A despeito de Bastide considerar os grupos religiosos de origem banto mais permeáveis a fatores externos, seu trabalho não consegue esconder que todo o conjunto das nações de Candomblé adaptaram-se, misturaram-se, modificaram-se, de tal forma que a hibridação foi o processo que acompanhou toda a construção do que se conhece hoje como essa religião.

Portanto, pensar em pureza em relação a qualquer nação, concepção que se fortaleceu a respeito das nações de origem nagô, é esquecer, passar por cima de elementos que indicam perfeitamente a capacidade de adaptação e sincretismo como característica inerente ao universo das religiões afro-brasileiras (e da cultura de maneira geral).

Por outro lado, Dantas mostra que a concepção de pureza da tradição nagô adotada por Bastide foi forjada ao longo de anos e a partir do trabalho de vários intelectuais entre os quais Nina Rodrigues, médico-legista cujo interesse maior no estudo sobre as práticas culturais dos negros era o que se considerava, na época, os aspectos patológicos da mestiçagem⁵¹.

A partir de uma visão evolucionista de raça, Nina Rodrigues escalonava a cultura religiosa situando os cultos afro (negros), como inferiores ao catolicismo (branco), a verdadeira religião no entendimento dele. E ainda, estabelecia diferenças dentre os cultos a partir da maior proximidade ou não com as raízes africanas, onde a mistura representava o

⁵¹ DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco – Usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

desconhecimento e a infidelidade a essas raízes. A mestiçagem era produtora de atraso mental e como conseqüência, do atraso cultural, portanto, sinal de inferioridade do crioulo e mestiço em relação aos brancos e mesmo aos africanos puros.

Seguindo os passos de Nina Rodrigues, Artur Ramos propôs-se a rever o que considerava equívocos na obra do antecessor, a interpretação das diferenças pela raça, substituindo-a pela noção de cultura. Todavia, Artur Ramos acaba por corroborar a interpretação que associa raça a desenvolvimento intelectual e cultural, da mesma forma que reiterou a visão das práticas religiosas afro encontradas na Bahia como sinônimo de pureza e fidelidade às tradições africanas, modelo para a comparação com as práticas religiosas de outras regiões do Brasil.

Gilberto Freire, por sua vez, se utilizou da mestiçagem como resultante da fusão, combinação e mistura de diversas culturas para a diferenciação e distinção da região Nordeste, em especial a Bahia, onde a expressividade da presença africana foi muito acentuada. Entretanto, da mesma forma como Nina Rodrigues e Artur Ramos estabeleceram diferenciação entre as diversas tradições afro, Freire vai distinguir e posicionar em níveis diferentes as culturas afro da Bahia e do restante do Nordeste, sobretudo as do sertão, onde a influência ameríndia foi mais pronunciada, e ainda a de Pernambuco, onde a composição da população negra era predominantemente de origem banto.

A idéia de pureza da tradição africana, especificamente a nagô, na Bahia vai ser incorporada pelo segmento afro-brasileiro local, e acaba se propagando juntamente com o Candomblé para o restante do país.

Pares, contrariando a idéia prevalecente nos estudos afro-brasileiros, sustenta que os cultos às múltiplas divindades africanas não foi criação exclusiva das condições produzidas pela escravidão negra, mas o resultado de um sistema de crenças e práticas rituais já existentes na África, onde *“a matriz jeje ou as tradições do culto aos voduns tiveram um papel determinante no processo constitutivo desse modelo de Candomblé”*.⁵²

Para a comprovação da hipótese, o pesquisador trabalhou a análise lingüística dos termos utilizados em jornais e documentos oficiais dos séculos XVIII e XIX, onde a presença das tradições jeje é desenhada com grande nitidez.

Portanto, aparentemente, paralelo ao processo de mestiçagem étnico-racial também ocorria um processo de mistura religiosa, onde práticas nagô e banto agregam-se às

⁵² PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2006: 143.

tradições jeje, contrariamente ao que se supunha até então, de o nagô ter sido a matriz principal na construção do Candomblé.

Entretanto, o referido autor salienta que, provavelmente, do mesmo modo que dentre a camada senhorial existiam atitudes divergentes em relação á repressão ou tolerância ao Candomblé, também dentro das congregações religiosas, se diferenciavam as estratégias de resistência e isolamento ou de abertura e inclusão social, talvez até como resposta às políticas provenientes do meio externo às comunidades. O interesse ou não de manter ritos, divindades e terminologia próprios de determinada origem, corresponderia a necessidades de identificação e diferenciação, que não eram estanques, mas que oscilavam em grande medida em razão de condições exteriores, como ocorre até hoje.

A adoção de novas crenças não ocorre meramente por questões e interesses objetivos, mas respondem a necessidades que muitas vezes provém do que há de mais íntimo e intangível no homem, as necessidades espirituais com suas interfaces psicológicas de aceitação e integração. Nesta perspectiva, o Candomblé responde bem a essa demanda em função do entendimento da pessoa enquanto composta de diversos elementos pertencente às esferas do celestial Orum e do terreno Ayê, em processo de construção e busca pela unidade e integração desses elementos.

Berkembrock explica que a concepção de pessoa que o Candomblé possui consiste na idéia de ser constituído por um corpo físico, *ara*, modelado na lama, no qual Olorum soprou o *emi*, a respiração, o hálito divino. Ligado ao ara e ao emi cada ser humano possui o *ori*, a inteligência, a consciência. Esses elementos que pertencem mais diretamente ao Ayê e ao plano da vida material são complementados e regidos pelas forças do Orum presentes e representadas pelos orixás, que a cada ser é dado um individual e outros coadjuvantes; a cada orixá, por sua vez, estão ligados um Erê, que faz a intermediação entre o orixá e o filho humano; e um Exu, que é responsável pela comunicação do plano humano com o plano divino, levando até os orixás as súplicas e agradecimentos dos fiéis.⁵³

Daí que, no caso específico do Candomblé praticado em Macapá, podemos perceber na fala dos candomblecistas uma tensão entre o atendimento às necessidades da vida material e da vida espiritual como motivação para a adesão a essa religião e, ao mesmo tempo, justificando as mudanças, alterações e agregações que estão se processando, como veremos detalhadamente no andamento deste trabalho.

⁵³ BERKEMBROCK, Volney J. **A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

3. O Candomblé em Macapá: um resumo histórico.

Iniciava a década de 1980 e Macapá, ainda uma cidade pacata, com índices de violência bastante baixos, foi abalada por um escândalo. Um importante e conhecido empresário local estava sendo acusado de tentativa de corrupção e assassinato de um funcionário público federal. A população ficou em polvorosa! Na época ainda se acreditava em punição para esse tipo de crime.

A possibilidade de condenação levou o sujeito a se cercar de todos os lados. Saída para a situação complicada em que estava metido não parecia coisa muito fácil de ser achada. Daí, ele decidiu recorrer às forças sobrenaturais, e aos poderes das práticas religiosas afro-ameríndias. Foi procurar um conhecido pai-de-santo paraense, proprietário de uma casa em Belém, no bairro Jurunas, chamada Terreiro de São Jorge e Ogum Rompe Mato, com quem acertou os trabalhos que deveriam ser feitos.

O serviço precisava ser realizado em Macapá o que exigia o deslocamento do sacerdote. Como o transporte fluvial lhe apavorava, ele exigiu passagens aéreas e um valor bastante elevado no intuito de evitar a viagem. Estratégia que não deu certo porque o interessado atendeu prontamente todas as condições. O pai-de-santo foi a Macapá, realizou o trabalho, ao que parece bem sucedido para o empresário que, culpado ou não, acabou sendo absolvido e, posteriormente, a conselho do sacerdote, transferiu-se para outro Estado.

O episódio deu fama ao sacerdote no meio local e a oportunidade de entrar em contato com outros afro-religiosos, sendo convidado a voltar à cidade e realizar a feitura dos fundamentos de barracão de algumas casas de Mina e de Umbanda, coisa que, segundo ele, não havia até então em Macapá.

Contudo, nem todos os afro-religiosos da cidade viram com simpatia a aproximação do novo membro à comunidade, alguns chegaram a acusá-lo, em público, de estar interessado apenas em ganhar dinheiro e depois ir embora. Aos poucos ele foi vencendo as desconfianças, as visitas se tornaram freqüentes ao Amapá. Alguns meses depois da primeira viagem, pai Salvino de Jesus dos Santos decidiu fixar residência em Macapá.

Na época, pai Salvino ainda não era feito no Candomblé, o que veio a acontecer em 1982, no Rio de Janeiro, com um babalorixá que havia conhecido em uma viagem

anterior àquele Estado, quando fora em busca de tratamento médico para um filho com problemas cardíacos.

Um ano após a feitura, recebeu a cuia-de-axé. Com o grau de tata de inkice, pai Salvino passou a cultivar o Candomblé Angola em Macapá, em uma casa de Mina Nagô que abria como filial da casa que mantém em Belém do Pará e que funcionou de início na Rua Leopoldo Machado, 466, com a denominação de Abassá da Oxum Apará.

No dia 31 de agosto de 1986 teve início o processo de formação do primeiro filho de santo do terreiro, Luiz da Silva Mota. No dia 20 de setembro aconteceu a saída do iaô que recebeu a djina Okeazuni. Em 1987 ocorreu a confirmação do primeiro ogã feito no Amapá, ligado ao Ilê da Oxum, Fernando Baena, Otumutum, realizada pelo conhecido babalorixá de Belém, pai Astianax Gomes Barreiro, Angorocivi, conhecido como Prego, um dos pioneiros do Candomblé na capital paraense.⁵⁴

Em 1º de dezembro de 1989, a comunidade religiosa, chefiada por pai Salvino, festejou a “senhora das águas doces”, o orixá Oxum, dona do ori do sacerdote. O dia 20 de dezembro marcou a saída do primeiro barco (denominação dada aos grupos de iniciandos do Candomblé), composto por Sílvia Carolina dos Santos, Lembá Furanga; José Ricardo, Roxocongueuá e Adriana, Ia Louquê.

Nesse ano de 1989 dois outros fatos importantes ocorreram: a transferência do terreiro para um outro espaço, no endereço que ocupa atualmente; e a mudança do nome para Ilê Axé Odara da Oxum Apará. Em 2006 a comunidade do terreiro criou a Associação Beneficente do Ilê da Oxum Apará - ABYOA, entidade civil sem fins lucrativos, com o propósito de criar condições que possibilitem o fortalecimento, a divulgação da religião e a melhoria das condições de existência da própria comunidade.

No ano de 2007, pai Salvino pagou a obrigação de quatorze anos com um sacerdote de Salvador, ligado a casa Tumba Junçara, pai Paulo de Lemba, Alagemí. Em decorrência dessa reaproximação com a linhagem, a qual teria sido ligado no princípio da vida candomblecista, visto que o sacerdote que o iniciou no Rio de Janeiro seria oriundo desse terreiro baiano, a comunidade decidiu assumir definitivamente suas raízes angola e está mudando toda a terminologia que utiliza inclusive o nome do espaço que passou a se chamar Unzó Lunda Kessimbe Junçara.

⁵⁴ Sobre pai Astianax, Marilú Campelo (2001: 7) diz: “é o ícone fundador do Candomblé em Belém por ser o primeiro iniciado em Salvador. (...) Está na lista de todos os pais e mães de santo apesar de não ter terreiro próprio”.

Em 1990 o Amapá se apresentava com grandes possibilidades de desenvolvimento econômico em função de sua recente transformação em Estado. O clima de euforia que se vivia no solo amapaense transbordava para fora da região criando grandes expectativas para a população de outras unidades da federação brasileira, que viam na nova unidade possibilidades de sucesso financeiro e melhoria das condições de vida.

No bojo dessa situação chega a Macapá o Tenente o Ribeiro, paraense, odontólogo, transferido do Estado do Amazonas, onde acabava de prestar serviço na área da saúde, do Exército brasileiro. A entrada do jovem Marcos Ribeiro para o Exército havia ocorrido dois anos antes, assim que o mesmo concluía a Graduação em Odontologia na Universidade Federal do Pará, aonde inclusive vinha ocorrendo o recrutamento de novos profissionais para atuação dentro das áreas atingidas pelo projeto Calha Norte.

Em Macapá, o Tenente Marcos Ribeiro, que já era afro-religioso, praticante da Cura e da Umbanda, começou a freqüentar os terreiros e fazer amizade com os religiosos locais. Reencontrou uma velha conhecida, antiga mãe-de-santo de Belém, então morando e com um terreiro montado na capital amapaense que o recebeu como membro de sua casa e aonde, todos os sábados, este dava passagem aos guias e, para atender clientes indicados por esta amiga, fazia trabalhos de Cura.

Em 1992, por sugestão de um amigo iniciado no Candomblé, Marcos Ribeiro decidiu procurar uma mãe-de-santo paraense, Oiá Jokolosi, que estava em Macapá e solicitou a ela um jogo de búzios. A sacerdotisa fez o jogo e falou que os orixás dele, Ode e Oxum, estavam pedindo feitura. Os búzios previram também, segundo seu relato, que ele iria abrir terreiro, iniciar muitos filhos, e se tornaria uma das maiores lideranças afro-religiosas de Macapá, o que de fato aconteceu.

No dia 02 de outubro daquele ano, pai Marcos Ribeiro, Ode Olú Fonnim, fundou o terreiro Ile Ase Ibi Olú Fonnim, e deu início à tradição Ketu em Macapá. Em 1993 recebeu o decá e, a partir de então, vem iniciando novos membros para a comunidade candomblecista macapaense.

Se diz que o Ile Ase Ibi Olú Fonnim é um terreiro Ketu com raízes Jeje porque a sacerdotisa que o iniciou tem suas origens religiosas de Candomblé no terreiro Corconda de Iaia, praticante da tradição Jeje Savaluno, na Bahia. Algum tempo depois da iniciação, Marcos Ribeiro teve problemas com a sua mãe-de-santo e resolveu procurar outro sacerdote para pagar as obrigações. Assim, quem deu o grau de sacerdote a ele foi um babalorixá baiano, pai Edson, com quem permaneceu alguns anos. Problemas pessoais levaram ao

afastamento dos dois e pai Marcos, então, passou para as mãos de pai Walmir Fernandes, um sacerdote paraense com as mesmas raízes Jeje.

De forma que o Jeje está chegando ao Amapá através de sacerdotes paraenses que dizem terem sido iniciados em casas dessa nação. Embora suas feitura tenham ocorrido, por exigência dos orixás, dentro da tradição Ketu.

Um terreiro que se identifica como Jeje é o Funderê Ia Ejaredê, de propriedade de mãe Nina, fundado em 1996 a partir de uma casa de Umbanda. Mãe Nina passou pelo processo de iniciação em um terreiro de Candomblé Ketu, de propriedade de pai José Odesimin, que era filho de santo do pai Salvino. Problemas de relacionamento haviam afastado pai Salvino e pai José, e também levaram ao rompimento da mãe Nina com o seu babalorixá.

Como estava passando por uma série de dificuldades, Nina resolveu procurar uma sacerdotisa paraense que estava em Macapá atendendo filhos e clientes da cidade. O entendimento entre as duas ocorreu de imediato. Nina afirmou que decidiu colocar sua cabeça nas mãos da mãe Jokolosi, para a feitura de novos fundamentos, uma vez que estaria ‘mudando de águas’, isto é, passando para outra tradição religiosa.

Desde então, as duas vem trabalhando para tornar o Funderê Ia Ejaredê uma referência em Jeje no Amapá. Mãe Nina também busca tornar seu terreiro apto e capaz de uma maior atuação social em áreas como a da saúde, da capacitação profissional e geração de renda para os próprios membros e para a comunidade do entorno.

Um outro grupo de terreiros de Candomblé em Macapá é formado pelas casas do pai Armando Taocy, o Abassa de Assé Mutalajunsa; do pai José Odesimin, o Ilê Asé Ode Akueram; e o Terreiro de Mina Nagô ‘São Lázaro’, de propriedade da mãe Kátia Cilene.

Esses sacerdotes são macapaenses praticantes da Cura, Umbanda e Mina, que aderiram ao Candomblé iniciando-se com sacerdotes baianos ou macapaenses da primeira geração, como é o caso do pai José Odesimin que iniciou no terreiro do pai Salvino, e da mãe Kátia iniciada na casa do pai Marcos Ribeiro.

Um terceiro grupo de terreiros é formado pelo Ilê Oju D’Oxossi, que tem como proprietário o pai Cláudio, natural do Rio de Janeiro, radicado em Macapá desde 1991, praticante do Candomblé Ketu; e o Abassá Gunzo Nzanga Lubondo – Goméia Neta, cujo responsável é o pai Júnior Kassumagê, também natural do Rio de Janeiro, residente em Macapá há aproximadamente quinze anos e praticante do Candomblé Angola.

4. A Comunidade Candomblecista de Macapá: dinâmicas de interação interna e externa.

4.1. Organização da comunidade candomblecista macapaense.

A comunidade formada por praticantes do Candomblé em Macapá é constituída por cerca de vinte terreiros distribuídos nos diferentes bairros da capital do Estado, se identificam como pertencentes às nações Angola, Ketu e Jeje, com grande predominância dos terreiros Ketu.

E embora bastante contestada e criticada por muitos pesquisadores, a concepção de superioridade nagô ainda está muito presente nas falas dos candomblecistas ketu, quando afirmam que um sacerdote dessa nação pode iniciar adeptos nessa e nas demais nações, como o Angola e o Jeje, e que o contrário não é possível. No entanto, a iniciação religiosa de vários membros da comunidade candomblecista macapaense derruba essa afirmação, a começar pelo sacerdote paraense (uso esse termo por ele residir em Belém e não pela naturalidade visto que outros sacerdotes que vivem em Macapá são oriundos do Estado do Pará) que foi iniciado, segundo ele no Ketu por um sacerdote de uma casa Jeje de Salvador. Procedimento que também teria ocorrido com o seu filho de santo, que fora iniciado por uma sacerdotisa também de Belém e que se identifica como Jeje.

Tive oportunidade de conhecer a referida sacerdotisa, em Macapá, quando esta estava preparando uma ekede para o terreiro de uma sua filha de santo. Esta filha de santo, por sua vez, foi iniciada por um outro sacerdote ketu de Macapá, mas que recebeu a iniciação e o decá de um tata de inkice.⁵⁵

Tais exemplos, mostram um aspecto da comunidade candomblecista estudada, a mudança de sacerdote ou sacerdotisa, que permite formar o seguinte quadro:

⁵⁵ Sacerdote da nação Angola.

Ilustração 2 - Quadro de filiação religiosa

Nome	Nação da iniciação	Sacerdote	Nação atual	Sacerdote	Nação
Salvino	Angola	João Pinheiro	Angola	Paulo de Lemba	Angola
Armando	Angola	Evandro	Angola	Pretende dar obrigação com o pai Bira de Salvador	Ketu
Dardeg	Angola	Kitala Mugongo	Angola	Kitala	Angola
Marcos	Ketu	Jokolosi	Ketu	Walmir	Ketu
Tombala	Angola	Armando	Ketu	Marcos	Ketu
Odesimi	Angola	Salvino	Ketu	Stela	Ketu
Nina	Ketu	Odesimi	Jeje	Jokolosi	Jeje
Kátia	Angola	Marcos	Angola	Marcos	Ketu
Shirley	Ketu	Marcos	Jeje	Sem sacerdote*	Jeje
Cláudio	Angola	Jussara	Ketu	Jussara	Ketu

Dos dez sacerdotes e sacerdotisas entrevistados, que já possuem terreiro aberto, seis trocaram de sacerdotes. Os motivos para a troca de pai-de-santo ou mãe-de-santo são vários, indo desde a incompatibilidade de temperamento entre estes e os filhos, até a ocorrência de erros que teriam contribuído para a que a vida dos iniciados “desandassê”. Neste caso pode-se dar como exemplo, a troca ou falta de um elemento para a iniciação teria gerado uma série de problemas na vida pessoal do iniciado, fato que o teriam levado a procurar um outro sacerdote para corrigir o erro, antes que a situação se tornasse irreversível.

Uma mãe-de-santo entrevistada contou que após a sua feitura não conseguia mais pegar “nenhuma moedá”, coisa que geralmente não acontece. Visto que sempre há alguém para jogar búzios, fazer banhos e outras coisas. Seus filhos adoeceram e o esposo perdeu o emprego. Tal situação só mudou depois que o erro foi corrigido⁵⁶ através de um outro processo mais avançado, o grau de sacerdote. Nas afirmações da entrevistada, “*tem que*

* Pretendia dar obrigação com a mãe Jokolosi, não deu certo. Enquanto estava em negociação com a sacerdotisa Jeje, o sacerdote em questão identificava seu terreiro como desta nação. Agora está tentando se tornar filho de santo de pai Walmir Fernandes.

⁵⁶ Segundo a entrevistada, o equívoco fora dar um animal errado para o orixá, uma cabra em vez de um carneiro e não dar comida ao outro orixá deixando-o “com a boca aberta”.

fazer as coisas direito. É tudo muito sério, muito sério mesmo. Não pode ter erros. Todo dia tem que jogar (búzios) para ver se está faltando alguma coisa porque são cabeças, são pessoas que você vai mexer. Tem que ter muita firmeza no que vai fazer”⁵⁷.

Comparando os rituais de uma obrigação de 14 anos, de um sacerdote da nação Ketu e uma preparação de ekede do Jeje Savalu é possível encontrar muitas semelhanças. A feitura de uma ekede tem os seguintes fundamentos associados a procedimentos preparatórios para a festa do orixá patrono do terreiro, Funderê (termo jeje equivalente ao ilê yorubá), no caso:

- Ebó de Egum;
- Ebó de Exu;
- Ebó de Danko;
- Equilíbrio de Odu;
- Corte para Exu;
- Obi d'água;
- Matança para o carregó⁵⁸ da sacerdotisa;
- Confirmação da ekede;
- Matança para o orixá patrono da casa;
- Festa para o orixá e saída da ekede.

Procedimentos de uma obrigação de quatorze anos do Ketu:

- Ebó Egungun;
- Ebó Esú;
- Sac. Esú (todos);
- Odú;
- Ebó Abiku;
- Bori;
- Orixá patrono e orixá da porta;
- Festa do orixá patrono;
- Intoto, Cumieira e Tempo;
- Aboro;

⁵⁷ Mãe Nina, sacerdotisa do Funderê Ia Ejaredê – Macapá/AP.

⁵⁸ Também chamado enredo de santo, são os orixás que acompanham o dono do ori. No Ketu são chamados de juntó e pré-juntó.

- Orixá juntó;
- Festa Orixá junto;
- Iyaba;
- Terceiro orixá;
- Festa do terceiro orixá;
- Tabuleiro.

Os ebós de Egum ou de Egungum são trabalhos realizados com o objetivo de afastar todo e qualquer espírito, que possa estar causando algum mal à pessoa em processo de iniciação ou dando obrigação no Candomblé. Os eguns são espíritos de pessoas falecidas, entidades vinculadas a Iku, a morte, e têm sua aproximação inaceitável aos orixás, com exceção de Iansã, a única que consegue ter controle sobre eles. Assim, é de se pensar que o Candomblé é incompatível com os cultos aos espíritos (caboclos) e aos encantados, mas veremos, no decorrer deste trabalho, que tal não ocorre, e que crenças e práticas, embora diferentes, convivem nos mesmos espaços .

O ebó de danko constitui-se de rezas destinadas a fortalecer a saúde do iniciando. Os cortes, matanças ou faris são a mesma coisa, fundamentos que envolvem os sacrifícios de animais. O equilíbrio de Odu tem a função de estabelecer uma equivalência e igualdade entre os lados positivo e negativo do “destino” da pessoa. O obi d’água serve para fortalecer o anjo da guarda do sujeito e prepara-lo para receber a entidade (vodum, orixá, inkice)⁵⁹.

Dois outros candomblecistas também foram submetidos ao obi d’água na ocasião. Um ogã da casa e um outro sacerdote que estava “mudandô” de águas e iria dar suas obrigações com a sacerdotisa. Esses dois ficaram recolhidos apenas três dias. E durante todo o ritual realizado na camarinha⁶⁰ a sacerdotisa ficava instando-os a se concentrarem e pedirem equilíbrio e serenidade aos orixás.

O funderê onde se realizava a preparação da ekede é constituído de um barracão de alvenaria com cerca de 7m x 12m, localizado atrás da residência da sacerdotisa.

⁵⁹ Disso tudo só me permitiram assistir as festas públicas e presenciar o obi d’água, sem entrar no camarim porque é prerrogativa exclusiva de pessoas graduadas no santo. A sacerdotisa, proprietária do terreiro me autorizou a fazer isso com a condição que eu fosse de roupa branca. Disse que eu deveria ficar sentada, manter os olhos fechados, concentrada, e aproveitar para fazer os meus pedidos, se assim o desejasse. No momento do ritual a outra mãe-de-santo, responsável pelos trabalhos, permitiu, inclusive orientou que eu fotografasse os procedimentos fora da camarinha e deixou que gravasse as rezas, posicionada ao lado da porta da camarinha que ficou entreaberta o tempo todo. Essa senhora disse que eu poderia fazer o registro porque sabia que seria utilizado apenas no meu trabalho e que não mostraria as outras pessoas.

⁶⁰ Local onde são feitos os recolhimentos para iniciações e obrigações.

Chega-se a ele por um estreito corredor entre a casa e o muro. Logo na entrada, lado direito, encontra-se o assentamento (pepelê) de Ogum e do lado esquerdo, os pepelês de Agüé (Ossaim) e Tempo. Ao lado do segundo assentamento e de frente para a entrada da rua está a casa de Legba (Exu). Em frente ao barracão e ao longo do muro há uma plantação de alecrim-de-angola, folha-da-costa, abre-caminho, manjerição, espada-de-são-jorge, dinheiro-em-penca, comigo-ninguém-pode, mil-homens, cidreira, mucura-caá.

Internamente o barracão é dividido pelo roncó ou camarinha e o rundeme⁶¹ no lado esquerdo. Do outro lado ficam alguns bancos de madeira e cadeiras para a assistência. Aos fundos está localizado o sabagi⁶² e em frente a ele estão posicionados os atabaques e a cadeira do orixá. Ainda aos fundos, no lado do sabagi ficam os vultos da Umbanda, pequenas imagens de caboclos e guias, que costumam ser retirados ou cobertos durante a realização das festas de Candomblé (queira ver ilustração 3).

⁶¹ Quarto onde ficam guardados os ibás.

⁶² Local onde é feita a raspagem dos iaôs. Neste terreiro especificamente é também a sala de consultas da sacerdotisa.

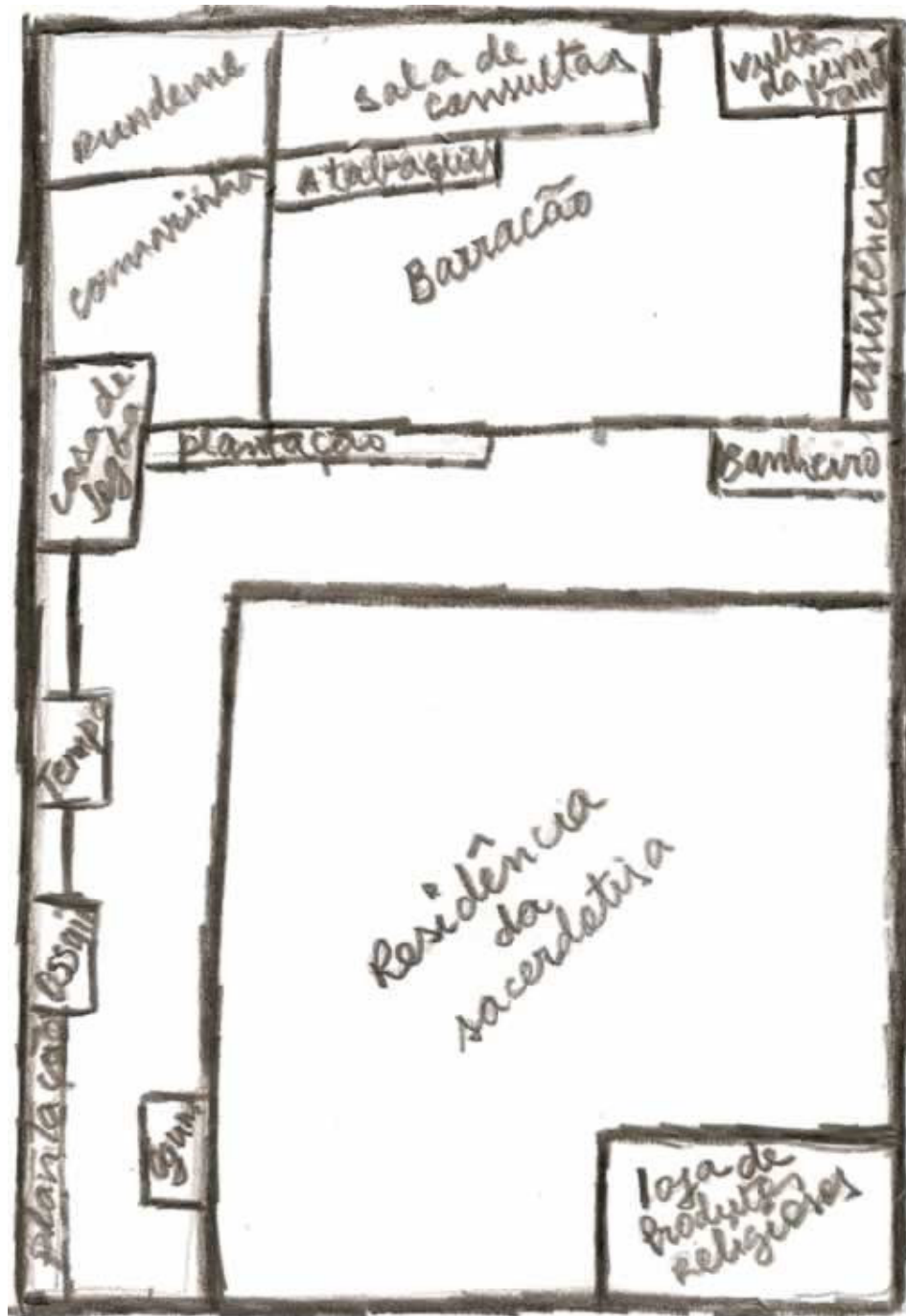


Ilustração 3 – Funderê Ia E Jaredê – Macapá/Ap (desenho de Decleoma Lobato)

5. Os terreiros de Candomblé: espaços híbridos.

Berkembrock, na obra *“A Experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé”*, considera que os terreiros são como ilhas africanas, isoladas em uma realidade estranha, onde o Orum (o mundo espiritual ou das divindades) e o Aiye (o mundo terreno), ou seja, o todo do universo se encontra. É nos terreiros que se processam as trocas do Axé e se garante a dinâmica e continuação da existência, e onde também são retomados e fortalecidos os laços entre as pessoas e os orixás. *“Os terreiros são unidades completas e fechadas. (...) Pode haver entre os diversos terreiros uma relação de amizade; do ponto de vista religioso não existe, porém, nenhum compromisso entre os terreiros. Cada terreiro é independente”*⁶³.

Detectei no universo deste estudo que, embora independentes, existem diversos elementos e relações que, de alguma forma, ligam grande parte das unidades religiosas em determinada localidade. Um desses elementos é a iniciação, pois mesmo que sacerdotes e filhos de santo troquem de terreiro, não podem, mesmo que pretendam, suprimir o tempo em que pertenceram a unidade anterior e, geralmente, não negam quem o iniciou.

Outra situação que aproxima os terreiros são os laços familiares, quando pessoas de uma mesma família pertencem a terreiros diferentes, e costumam trazer, por ocasião das festas e de alguns rituais, os seus parentes para participarem desses eventos junto à família de santo, mesmo que entre as lideranças das casas religiosas existam sérias desavenças.

Portanto, em casos como esses se não se pode falar de amizade entre os terreiros, da mesma forma como Campelo sugere existir no universo candomblecista belenense, *“os pais e mães-de-santo cultuam uma relação de amizade, cooperação e intercâmbio procurando introduzir estas atitudes no campo religioso de Belém tido como altamente competitivo e tenso”*,⁶⁴ ao menos percebe-se a existência de outros vínculos que possibilitam a essas unidades religiosas manter um intercâmbio de informações, uma rede de comunicação, que permite que frequentemente saibam o que se passa dentro de cada terreiro.

⁶³ BERKEMBROCK, Volney J. Op. cit: 192.

⁶⁴ CAMPELO, Marilu Márcia. **Os candomblés de Belém: o povo-de-santo reconta sua história.** (relatório apresentado a CAPES), Belém, 2001: 39.

Por outro lado, os terreiros são espaços essencialmente híbridos, onde se misturam diferentes esferas da vida espiritual e material. Berkembrock considera ainda, tal como outros autores, que os terreiros constituem “uma reconstrução da África no Brasil”. Uma reconstrução mítica, idealizada. Mas, mais do que isso, os terreiros são como pontes entre o mundo da matéria e o mundo do espírito, pois num mesmo espaço se faz a conexão com diferentes dimensões física e não física da natureza, sobretudo, se pensarmos, tal como explicam os candomblecistas, que os orixás são energias especiais, diferentes de caboclos e encantados.

Misturam-se também no terreiro os espaços de residência do sacerdote ou sacerdotisa e família, com os espaços de realização do culto, principalmente com os ambientes para os eventos públicos. Frequentemente, o salão do barracão serve de sala de visitas e de reunião para os moradores do terreiro.

Como os terreiros, na maioria, ocupam um ou dois lotes urbanos, e com poucas possibilidades de ampliação, costuma-se aproveitar ao máximo todos os espaços como veremos pelos exemplos a seguir.

5.1. Ilê Axé Odara da Oxum Apará.

O Ilê Axé Odara da Oxum Apará ou Unzó Lunda Kessimbe (denominação que está recebendo atualmente, mas que ainda não saiu da esfera íntima do próprio terreiro) é o local de concentração da comunidade religiosa liderada por pai Salvino, onde se praticam o Candomblé, a Umbanda, a Mina Paraense, o Catolicismo e a Cura (raramente) e é parte da residência do sacerdote.

Esse espaço religioso e de moradia está localizado em área residencial em frente a um campo de futebol, no bairro das Pedrinhas em Macapá, Amapá, apresenta como data de fundação o dia 24 de junho de 1989, e é constituído da seguinte forma: ao lado direito do portão está o assentamento (casinha) de Legba e do lado esquerdo o de Roxi Mocumbi (Ogum). O barracão, situado logo em seguida, é dividido pelo salão e pela cozinha. Ao lado esquerdo do salão há um quarto para as visitas e uma sala para consultas.

Quando comecei a freqüentar o terreiro nesse espaço havia uma pequena capela com as imagens dos santos católicos e os vultos da Umbanda, onde eram rezadas as ladainhas durante as festas do catolicismo popular. Atualmente é uma pequena sala que concentra em artefatos e objetos as diversas religiões praticadas no terreiro, pois possui ainda, em um dos cantos do lado direito o altar de imagens e vultos, e uma mesa preparada com diversos pequenos objetos (pedras, moedas, imagens de orixás, cristais, contas, etc.) onde o sacerdote realiza os jogos de búzios; em um dos cantos do lado oposto fica um vulto em tamanho natural de uma Cabocla ora identificada como Jarina, ora como Jurema. Aos pés desta imagem é colocado um pote com a jurema, a bebida sagrada; e no outro canto há uma espécie de altar feito com as pedras dos caboclos. Na parede do lado esquerdo ficam penduradas as contas das entidades dos médiuns e as fibras, contra-eguns e senzalas, dos iniciados no Candomblé do terreiro.

Ao lado fica o salão de festas profanas com um grande palco para as apresentações artísticas, e as casinhas dos orixás/inkices Oxossi/kabila, Ogum/Roxi Mocumbi e Oxum/Dandalunda. Os demais orixás/inkices foram agrupados, por falta de espaço, da seguinte forma: junto com Oxossi estão Ossaim e Obaluaê; com Ogum ficam Iemanjá e Iansã e na casinha de Oxum estão Xangô, Oxumarê e Oxalá.

Próximo ao muro, em diagonal com o salão, existe uma plantação de aroeira, akoko e taperebá. Plantas que são utilizadas nos procedimentos ritualísticos e na ornamentação do barracão para as festas de orixás e caboclos ligados às matas. Frequentemente, nessas ocasiões, a ornamentação busca retratar um ambiente semelhante ao das florestas com folhas e ramos espalhados pelas paredes e cobrindo o chão.

Atrás da cozinha, que serve tanto ao barracão quanto à residência, há um apêndice construído em alvenaria, com dois pavimentos destinados aos aposentos do tata de inkice.

O sacerdote identifica o terreiro como Angola, mas diz possuir amplo conhecimento do Ketu em virtude do contato que teve com essa tradição desde o início de sua participação no Candomblé, daí porque grande parte dos rituais de Candomblé do terreiro ser oficiada de acordo com os dessa nação, principalmente antes da obrigação de quatorze anos do pai-de-santo ser paga com um sacerdote angoleiro da Bahia.

5.2. Funderê Ia Ejaredê.

Este terreiro se identifica como pertencente à nação Jeje (descrito supra), de propriedade da Mãe Nina, onde se pratica além do Candomblé, a Umbanda e a Mina. Tem como orixá patrono Iemanjá Ogunté. E está localizado no bairro Congós, zona sul de Macapá. Apresenta como data de fundação o dia 16 de julho de 1996.

5.3. Ilê Asé Ibi Olú Fonnim.

O Ilê Ase Ibi Olú Fonnim constitui-se como espaço religioso de concentração da comunidade liderada pelo pai Marcos Ribeiro, está situado no bairro Congós. Se identifica como da nação Ketu, mas pratica além do Candomblé, a Mina e a Linha de Cura ou Pajelança (uma vez por ano), possui como orixá patrono Odé ou Oxossi e apresenta como data de fundação o dia 02 de outubro de 1992.

O barracão é todo construído em alvenaria, está localizado atrás da residência do sacerdote e o acesso é feito por um corredor ao lado. Logo na entrada, lado esquerdo, estão os assentamentos de Tempo e Ossaim e em seguida a casinha do Exu. Ao lado direito da entrada do barracão está o assentamento de Ogum e no esquerdo Exu. Ao centro, no Intôto fica o orixá Omulú e na Cumieira Xangô. Ao lado esquerdo estão posicionados os atabaques⁶⁵. Ao lado direito fica o quarto dos orixás do pai e dos filhos de santo, o roncó e o sabagi.

Na parte de trás ficam os quartos dos orixás dos cargos da casa e a cozinha. Atrás dos atabaques está a sala de consultas e no canto esquerdo do salão o trono de Odé (uma belíssima cadeira em madeira trabalhada). No espaço entre o barracão e a residência foi construído um pequeno compartimento para guardar os animais destinados aos sacrifícios. No lado esquerdo, entre o barracão e a cozinha, há um pequeno espaço

⁶⁵ No Candomblé cada atabaque está ligado a um orixá da casa, neste caso o Rum é de Ode, o Rumpi, de Oxum e o Lê de Oxalá.

assoalhado reservado para as poucas sessões de Pajelança que ainda se realizam no terreiro. Sobre a cozinha há um cômodo utilizado para a troca de roupa dos membros do terreiro.

5.4. Terreiro de Mina Nagô “São Lázaro”

O Terreiro de Mina Nagô “São Lázaro,” de propriedade de mãe Kátia Cilene, filha de santo do pai Marcos Ribeiro, está localizado no bairro Novo Buritizal final de rua, próximo a uma área alagada, com acesso por uma viela de aterro recente. O barracão do terreiro tem em torno de quatro por cinco metros de extensão com piso em alvenaria e paredes em madeira, funciona na parte de baixo da residência da mãe-de-santo. No canto esquerdo ficam os vultos da Umbanda. Ao lado direito foi construído o roncó e nos fundos, os atabaques do Candomblé, os da Mina estão posicionados no lado esquerdo.

A sacerdotisa identifica-se como praticante de Candomblé Angola, mas realiza no terreiro também as práticas religiosas da Umbanda e da Mina. Tem como entidade patrona o Caboclo Flecheiro.

5.5. Ilê Asé Ode Akueram.

O terreiro denominado Ilê Asé Ode Akueram, fundado em 1992, de propriedade de pai José Odesimin, está localizado no bairro Zerão, Zona Sul de Macapá. Possui um barracão com aproximadamente dez por quinze metros, construído em alvenaria, sem reboco. Na parte de trás ficam a cozinha e o quarto das malas (local onde as entidades se paramentam). Os atabaques para os orixás ficam posicionados no lado direito do salão, e os da Umbanda no final, ao centro. Na parte externa do barracão estão os quartos de Omolu, Oxumarê, Nana, Ewa e Iansã. Na época de nossa visita, estavam em construção os quartos

de Ogum, Xangô e Oxossi. Logo na entrada do terreno, ao lado direito do portão, está a casa de Exu.

O sacerdote identifica sua comunidade como pertencente à nação Ketu, mas também pratica a Umbanda. O orixá patrono do terreiro é Oxossi.

Todos os terreiros visitados estão localizados em bairros criados nas últimas décadas do século passado, mais precisamente, em expansões dos projetos iniciais dos referidos bairros, surgidas entre os anos de 1980 e 2000. Todos os sacerdotes entrevistados estabeleceram suas comunidades religiosas em áreas residenciais. Mas, 70% delas estão muito próximas (entre 100 e 500 metros) de áreas de invasão, áreas de ressaca⁶⁶, conhecidas popularmente como Ressaca do Ambrósio e Ressaca do Congós, na zona Sul de Macapá. Um desses terreiros está situado em uma dessas áreas e o acesso é feito por uma viela de aterramento recente.

Uma das características dos terreiros de Candomblé é que todos os barracões estão ligados às residências dos sacerdotes, seja como cômodos (alguns servem como sala de visitas), anexos ou por ocuparem o mesmo terreno. A maioria dos barracões está situada atrás da casa de morada. Tal situação apresenta-se como um dos obstáculos para a aprovação na Câmara Municipal de Macapá, de um projeto de lei que visa tornar os terreiros isentos do Imposto Predial Territorial Urbano–IPTU.

Outro dado interessante que merece investigação é o número de igrejas evangélicas nas proximidades dos terreiros. De certa forma, a impressão que se tem à primeira vista é que eles estão sendo cercados,

a derrota das religiões afro-brasileiras é item explícito do planejamento expansionista pentecostal: há igrejas evangélicas em que o ataque às religiões afro-brasileiras e a conquista de seus seguidores são práticas exercidas com regularidade e justificadas teologicamente. Por exemplo, na prática expansionista de uma das mais dinâmicas igrejas neopentecostais, fechar o maior número de terreiros de umbanda e candomblé existentes na área em que se instala um novo templo é meta que o pastor tem que cumprir (PRANDI, 2006: 10).

Entretanto, os embates diretos entre evangélicos e candomblecistas, em Macapá, têm sido casos isolados, de forma que não é possível fazer qualquer afirmação à

⁶⁶ As ressacas são áreas alagadas que servem de escoadouro para as águas das chuvas em Macapá. Nas últimas décadas em virtude do crescimento populacional e da ausência de políticas públicas de preservação eficazes, as ressacas tanto da zona Sul quanto da zona Norte da cidade, têm sido invadidas para a construção de palafitas e casas com o aterramento em seguida da maioria desses locais.

priori sobre a questão. Visto que, pode tratar-se meramente do fato dessas igrejas estarem em grande expansão no Estado, sobretudo na zona urbana. Existem bairros em Macapá onde se pode encontrar com a maior facilidade, em poucas ruas, um número maior de templos evangélicos que a totalidade dos ilês, tendas e searas de toda a cidade.⁶⁷

5.6. Outros espaços de uso dos afro-religiosos.

Um espaço de uso comum dos candomblecistas, mineiros e umbandistas é o espaço afro-religioso do Centro de Cultura Negra do Amapá (CCNA), local onde são realizadas as cerimônias religiosas afro por ocasião do Encontro dos Tambores. Fora desse período o espaço fica praticamente ocioso, apenas alguns religiosos o ocupam com festas para suas entidades.

Existe certa polêmica dentro do segmento afro-religioso com relação ao espaço do CCNA. Umbandistas e mineiros alegam preponderância do Candomblé e solicitam, a miúdo, a construção de um local exclusivo para eles. Um dos argumentos utilizados pelo grupo é que, como a responsabilidade pela manutenção do espaço é do pai Salvino, toda vez que outro religioso precisa utilizá-lo tem que pedir permissão ao Tata. Não encontrei, todavia, elementos concretos que indicassem haver por parte de pai Salvino qualquer tentativa de cerceamento do direito de ocupação do espaço por outros membros das religiões afro-brasileiras.

No Centro de Cultura Negra funcionam e interferem em seu gerenciamento várias organizações civis como a União dos Negros do Amapá, a Federação dos Cultos

⁶⁷ O movimento pentecostal, teria chegado ao Amapá, em 1916, trazido por um missionário de nacionalidade boliviana, mas proveniente do Pará, onde residia há vários anos. Esse religioso teria enfrentado perseguição por parte da Igreja Católica, na pessoa do padre Júlio Maria Lombard que incitou a população a rechaçar a nova crença e a queimar o material de divulgação, bíblias e folhetos que o evangélico trouxera. Ao final do mesmo ano o pastor teria retornado a Macapá e encontrado menor resistência da população. No ano seguinte, outro evangelizador, José de Matos, teria fundado com um grupo de cinco pessoas, no dia 27 de junho de 1917, o Movimento Pentecostal de Macapá e a primeira Assembléia de Deus do Amapá. Estas informações estão disponíveis em RODRIGUES, Besalier de Oliveira. **Movimento Pentecostal no Amapá**. TCC apresentado ao Colegiado do Curso de História da UNIFAP, 1999.

Afro-Brasileiros, o Movimento Mocambo, entre outros. Em função disso a responsabilidade pelo espaço religioso recaiu sobre a entidade representativa do segmento, no caso a FECAB, e conseqüentemente, sobre pai Salvino, o presidente.

O espaço afro-religioso está situado aos fundos da área do Centro de Cultura Negra do Amapá e é formado por um salão em forma de maloca, coberto com palha e com piso de cimento queimado, onde acontecem as festas, tendo ao centro o poste característico de terreiros Ketu. Atrás ficam os quartinhos dos orixás e inkices e ao lado, uma outra construção que serve para consultas (fora dos momentos de festa) e para os religiosos trocarem de roupa.

Além desse espaço do CCNA, os candomblecistas, mineiros e umbandistas também realizam cerimônias religiosas em praias e nas matas das redondezas da cidade. É possível também encontrar, embora não com muita freqüência, os conhecidos “despachos” em esquinas de alguns pontos da malha viária de Macapá. Da mesma forma, alguns candomblecistas, ainda jogam restos de matanças (sacrifícios de animais) em locais pouco movimentados, mas totalmente inadequados para isso, a despeito das várias discussões travadas sobre essa questão nos encontros de afro-religiosos.

Enfim, a comunidade candomblecista de Macapá formada por várias unidades religiosas, os terreiros - onde convivem e se misturam as práticas de diferentes religiões afro-brasileiras, incluindo nesta situação também o catolicismo popular - se distribui por toda a cidade, constituindo uma rede que envolve diferentes tipos de relacionamento entre os seus membros. Relações que vão desde o parentesco consangüíneo, as filiações de santo, as amizades, etc., até as disputas e concorrências por prestígio, espaço e clientela.

Vale ressaltar que essa rede, todavia, ultrapassa os limites do próprio Estado do Amapá, visto que muitos sacerdotes alegam que seus terreiros têm ligação com casas religiosas de outras unidades da Federação brasileira, principalmente às casas baianas.

6. A Bahia é a África no imaginário candomblecista de Macapá.

A existência do conjunto de práticas religiosas que se conhece como Candomblé está ligada a fenômenos da modernidade: globalização e seus derivados, imigração (de pessoas, de idéias, de crenças), construção e afirmação de identidades (nacionais, regionais, locais, étnica) e a tentativa de homogeneização cultural. O processo iniciado com as conquistas e colonização da Idade Moderna, apresenta nestes tempos chamados “pós-modernos” (HALL, 2003) ou ‘modernidade líquida’ (BAUMAN, 2005), desdobramentos e continuidades que permitem a introdução de elementos culturais das mais diversas procedências, até nos lugares mais recônditos, contexto em que se evidencia a instalação do Candomblé no Amapá.

A partir do Estado da Bahia, onde sua consolidação se efetivou com mais vigor, a expansão desta prática religiosa no Brasil decorre de situações oriundas da globalização: retomada da valorização das raízes afro-brasileiras, nos anos 60/70 do século XX, como resistência à dominação estrangeira na cultura nacional e nos meios de comunicação de massa.⁶⁸ E num segundo impulso, a partir das décadas de 1980/90, com maior divulgação do Candomblé na mídia nacional, sobretudo na televisão (período em que ocorre também grande expansão deste veículo de comunicação).

O Candomblé adquiriu visibilidade na mídia em decorrência de destaque dado por artistas de renome nacional, pela presença na programação de entretenimento (novelas, filmes) e ainda pelos noticiários, entre outras questões, do reconhecimento oficial de terreiros antigos como patrimônio histórico nacional.

A partir do grande crescimento experimentado o Candomblé deixa de ser uma religião predominantemente étnica para se tornar uma religião de conversão universal, entretanto, a despeito disso é cooptado pelo movimento negro como símbolo da resistência cultural, espaço privilegiado de preservação das tradições africanas no Brasil.

Se agruparmos todas as denominadas nações sob o grande termo Candomblé, podemos considerá-lo, para efeito de comparação, como um grande clã - tal qual a organização social dos Nuer, (EVANS-PRITCHARD, 2005) - cujas ramificações estariam

⁶⁸ SILVA, Vagner Gonçalves da, e AMARAL, Rita de Cássia. *Símbolos da herança africana. Por que candomblé?* In SCHWARZ, Lília Moritz e REIS, Letícia Vidor de Sousa. **Negras Imagens – ensaio sobre cultura e escravidão no Brasil**. São Paulo: Edusp, 1996.

espalhadas por todo o Brasil, incluindo o Amapá, através dos agrupamentos familiares, os terreiros. Nessa perspectiva encontramos como foco irradiador a Bahia, pelo menos é ao Candomblé daquele Estado que os terreiros de Macapá buscam vinculação real ou não.⁶⁹

Dos dez terreiros trabalhados nesta pesquisa, nove procuram ligar-se direta ou indiretamente à Bahia. Dois sacerdotes iniciados no Angola, no Rio de Janeiro, indicam seus respectivos sacerdotes como filhos de santo de Joãozinho da Goméia e de Tumba Junsara, de Salvador. Três sacerdotes estão ligados a terreiros de Belém que, por sua vez, se dizem descendentes dos terreiros de Xangô-Airá de pai Cícero Fernandes de Araújo e de Corconda de Iaia, de pai Carlinho de Oxum, também de Salvador. Dois terreiros são filiações de um desses referidos acima ligado a Belém. Um outro se apresenta como filho de santo do Opô Afonjá e um outro de uma casa denominada Ia Axé Xelé, da capital baiana. E o último, pai Cláudio de Oxossi, informou que o terreiro onde foi iniciado no Rio de Janeiro era anteriormente angola cuja sacerdotisa fora filha de santo de pai Firmino da Bahia. Mas que a atual ialorixá, sua mãe-de-santo, teria mudado de “águas” passando para o ketu após dar obrigação com um africano radicado no Brasil.

Segundo afirmações de um pai-de-santo entrevistado “*Salvador é a essência maternal do Candomblé aqui do Amapá*”, ao justificar sua escolha por um babalorixá da Bahia para dar continuidade as suas obrigações e ainda, “*evitar o falatório sobre a competência do pai-de-santo escolhido*”, caso ele fosse de outro lugar, sobretudo do Amapá. Embora este alegue que o fator preponderante na decisão seria hierárquico, pois a familiaridade com os outros sacerdotes da terra dificultaria o relacionamento.

De qualquer forma, a aproximação com o Candomblé baiano é buscada por todos os sacerdotes candomblecistas de Macapá, assim como, nos finais do século XIX a África ganhou projeção no imaginário cultural de alguns grupos e elemento diferenciador da religiosidade afro-descendente.

A africanidade constituía um fator diferencial, um capital simbólico para enfrentar a concorrência das casas de fundação recente. Essa reafirmação identitária estaria reforçada também pela crença de que as práticas religiosas ‘africanas’ eram mais eficazes e ‘fortes’ do que as discriminadas práticas ‘crioulas’ dos especialistas recém-chegados (PARÉS, 2006:159).

⁶⁹ Marilú Campelo (2001:07) referindo-se ao Candomblé praticado em Belém informa que “o marco divisor do campo religioso paraense (é) ‘ser feito’ em Salvador ou pelo menos por um sacerdote baiano que tenha vindo para Belém”.

Viagens a Salvador com a finalidade de conhecer as casas de Candomblé mais tradicionais já foram empreendidas por alguns sacerdotes. Eu tive a oportunidade de acompanhar um deles em uma dessas excursões, na ocasião estivemos em treze casas, incluindo a Casa Branca, Opô Afonjá, Tumba Junsara, Bogum, Gantois e outras de menor expressão. Além dos terreiros dos cultos aos Eguns, em Itaparica. Várias horas de entrevistas foram gravadas com ialorixás, babalorixás, ojés⁷⁰ e outras autoridades das casas.

Alguns babalorixás também vêm ao Amapá com certa regularidade, e aproveitam para iniciar ou dar obrigação aos filhos de santo. Vêm por conta própria na maioria das vezes, mas em alguns casos, por conta dos interessados. Os custos dessas viagens e as demais despesas com hospedagem, alimentação, material necessário para as obrigações, além do valor cobrado pelo trabalho do sacerdote, tornam-se inviáveis à maioria dos pretendentes. Daí que estes acabam por trazer sacerdotes de Belém, por mais preferência que dêem aos baianos.

Uma obrigação feita com um sacerdote de Salvador, segundo um pai-de-santo local, não sai por menos de R\$ 5.000,00 (cinco mil reais) valor que considero bastante minimizado visto que ele incluiu os gastos com o pai-de-santo e a “comidã” para todos os orixás, com Cumieira, Intôto⁷¹ e a rua (Exu da encruzilhada). E ainda considerando que outra sacerdotisa informou ter pagado R\$ 3.500,00 (três mil e quinhentos reais) por sua obrigação com entrega de decá, a uma gaiaku⁷² paraense, em 1996.

Por outro lado, os sacerdotes baianos que visitam o Amapá e freqüentam os candomblés locais apontam uma série de diferenças em relação ao Candomblé da Bahia:

a) No relacionamento entre os membros dos terreiros;

Tem muita diferença. Lá (em Salvador) se vai ter um candomblé em uma casa que não seja do pai-de-santo ou da mãe-de-santo, seja de um filho de santo. Todos os filhos da casa vão. Muitos chegam uma semana antes no terreiro, os que trabalham chegam na véspera. Se o candomblé é sábado, chegam na sexta pra ficar, só vai embora segunda ou no domingo à noite. Aqui não. Se o candomblé não é do pai-de-santo, os filhos já começam a brigar. Um diz: “eu não vou”. Outro, “eu não vou lá”. Cadê a união? Em Salvador não dá para um pai-de-santo estar fazendo uma festa e um filho, que já tenha casa, estar fazendo também. Não faz. Mesmo que estejam brigados, o orixá não deixa. Não dá confiança, porque se arma uma festa, o orixá pega, e ele vai lá, porque tem que respeitar o pai-de-santo (Pai Bira, sacerdote baiano)

⁷⁰ Sacerdote do culto aos Eguns (espíritos dos ancestrais).

⁷¹ São assentamentos centrais do barracão de Candomblé e que garantem a segurança do terreiro.

Representam a ligação entre o Céu (orun) e a Terra (ayê).

⁷² Sacerdotisa do culto Jeje, equivalente a ialorixá.

b) Na necessidade de adaptação de material para os procedimentos ritualísticos;

É difícil de encontrar (material) aqui no Norte, a gente ainda se bate muito, às vezes. E o que dá mais trabalho, mesmo, são as folhas. Nem todas as folhas a gente encontra aqui no Norte. Aí você tem que sair muito pra poder substituir, porque a folha é essencial pra todas as nossas obrigações (Pai Paulo de Lemba, sacerdote baiano).

c) Na execução das práticas;

Em cantigas, por exemplo, aqui pro Norte tem pessoas que ainda se atrapalham, em termos de oferendas, em termos de caminhos pros orixás, pros inkices, pra Inzila, pra Exu. Então, tem essas diferenças. O pessoal aqui ainda mistura muito. No Angola, por exemplo, eles colocam caboclo junto com inkice, entendeu? (Pai Paulo de Lemba).

Os meninos sabem tocar candomblé, mas do jeito deles. Eles aprenderam com baiano, mas nunca é igual. Muitos deles é descarreado o ritmo. Coisas que é pra tocar descarregado, eles tocam devagar. É isso, muitas diferenças (Pai Bira, Agigueji).

d) Na adesão de novos elementos;

Eu praticamente já nasci dentro do axé. Fui criado pela minha avó, que já pertencia à religião, o Candomblé. Era filha de Oxum com Nana. Meu pai era filho de Angorô com Matamba, já incorporava. Ele já trabalhava naquela época. Então eu fui aprendendo a conviver e a trabalhar. A minha primeira manifestação veio aos sete anos(...), mas eu vim fazer o meu inkice com 21 anos de idade (Pai Paulo de Lemba, sacerdote do Terreiro Lemba Junçara, Salvador/Ba).

Em Salvador, pra gente fazer um filho de santo, ele nunca sabe que vai ser recolhido, porque, geralmente, eles vão assistir festa. Aí no dia da festa que eles tão assistindo, o santo cai, bola, e não levanta. Não levanta, porque se bolou é porque quer ser feito. Aí a gente vai, muitas vezes, não quer porque está sem dinheiro, ou a gente está com viagem marcada...mas termina o santo não querendo levantar e a gente tem que recolher. Gente que às vezes a gente nunca viu, nem sabe quem é. Aqui em Macapá o povo entra já sabendo que vai fazer o santo (Pai Bira Agigueji, sacerdote baiano, visita o Amapá desde a década de 1980).

7. Motivação da adesão ao Candomblé.

Os pressupostos teóricos de Marx Weber e Malinowski de que a religião tem como função, além de produzir um sentido ao sofrimento, produzir mecanismos que ajudem a superá-lo. Os quais acabaram por conduzir, segundo Parés, pesquisadores africanos nos anos 1960-1970, a proporem um modelo teórico conhecido como complexo ‘fortuna-infortúnio’ ou ‘ventura-desventura’, em que as atividades religiosas teriam como finalidade a prevenção do ‘infortúnio’ e a ‘maximização da boa sorte’.

Parés considera o modelo aplicável às religiões afro-brasileiras, entre outras, que se preocupam com a “*sustentabilidade da vida neste mundo*”, diferentemente de religiões de revelação (Cristianismo, Islamismo, Judaísmo) cujo objetivo é a salvação da alma pós-morte. A concepção de religião que ele adota é “como aquele conjunto de práticas que estabelecem uma interação entre ‘este mundo’ (dos humanos) e o ‘outro mundo’, invisível, habitado (geralmente) por uma série de ‘entidades espirituais’ responsáveis pela sustentabilidade da vida. O ritual, por sua vez, é definido como o meio estruturado e comportamental que viabiliza essa interação” (PARÉS, 2006:104). Em outro trecho o mesmo autor salienta que a “*busca por visibilidade social e poder, um dos grandes drives ou impulsos humanos que responde por uma parte importante da dinâmica social, contribuindo, sem dúvida, para reforçar o funcionamento de instituições que permitiam sua expressão*” (idem:110), no caso do Amapá parece motivar a maior parte das adesões ao Candomblé.

Perguntando sobre o que teria levado meus informantes a se iniciarem na religião dos orixás, recebi respostas variadas. Mas, que podem ser exemplificadas da seguinte maneira:

antes quem entrava (no Candomblé) era porque queria crescer espiritualmente ou com outra finalidade como enriquecer, por exemplo, ou para se exaltar como “feito” diante dos mineiros, dos vodunsis, dos umbandistas mais antigos que continuavam naquele mesmo patamar de conhecimento (Pai Welson Tombalajô, babalorixá do Ilê Axé Ojo NeOgum – Macapá/Ap).

Outro sacerdote reforça tal questão com o seguinte depoimento: *“chegou um período (...) que uma certa criatura, uma menina, que era iaô, me chamou de abiã, que eu não era feito, que a Mina não valia nada, que os nossos orixás não prestavam”*⁷³.

Podemos perceber aqui duas questões acerca da visão que os afro-religiosos (candomblecistas) de Macapá têm sobre o Candomblé: a) é superior em relação à Mina e a Umbanda porque detém conhecimentos mais “profundos” que permitiriam, entre outras coisas, o crescimento espiritual; b) é possibilidade de enriquecimento material.

Assim, umbandistas e mineiros estariam migrando para o Candomblé – na maioria dos casos essa religião soma-se às outras–no intuito de adquirir um status religioso superior, como é confirmado por pai Armando, *“a iniciação no Candomblé possibilitou conhecer muitas pessoas, a questão do respeito muda mais porque a pessoa, quando eu não era feito no Candomblé esses iaôs de ontem, que fazem santo ontem, não respeitavam a gente porque a gente era de outra nação, entendeu?”*

Para muitos adeptos do Candomblé a adesão à religião constituiria a conclusão da formação religiosa, seria algo comparado com a educação escolar onde o Candomblé corresponderia ao Ensino Superior.

A superioridade do Candomblé também se daria de outras formas. Um candomblecista, que tem uma longa trajetória na Umbanda, afirmou que o “tempo para o resultadô” no Candomblé é menor que nas outras religiões afro-brasileiras. Contou já ter observado que os trabalhos feitos no Candomblé são mais rápidos. E não se pode negar que a rapidez é um diferencial significativo nestes tempos, em qualquer setor do mercado, incluindo o religioso, considerando sobretudo para a clientela que, evidentemente, dá preferência a quem pode lhe proporcionar maior agilidade nas respostas. Um pai ou mãe-de-santo com essas prerrogativas tem mais chances de sucesso.

Quanto ao crescimento material, cuja ocorrência é almejada, e que ao não acontecer motiva, entre outras coisas a troca de sacerdote, como já vimos anteriormente, não é uma questão unânime entre os candomblecistas. Alguns acreditam que “fazer o santô” e cumprir as obrigações é garantia de que os orixás trarão as riquezas desejadas, e nesse caso, apontam o pai “fulanô” que *“quando chegou aqui, trabalhava em um quartinho, com uma mesa, uma vela e copo com água, e hoje está com barracão e residência em alvenaria”*.

Outros consideram que a riqueza que os orixás proporcionam é o equilíbrio e a serenidade para “tocar” a vida.

⁷³ Pai Armando Taocy, sacerdote do Abassa de Asse Mutalajunsa – Macapá/Ap.

A gente procura ter isso aqui pra chegar e ficar em paz com a gente mesmo. Pensa que eu não brigo com a minha mulher, que a minha mulher não briga comigo, briga, mas aí é que tá, o orixá é para dar paciência pra gente, como outra religião. O católico assiste a missa, o padre fala, o pastor, aquela coisa toda, pra quê? Pra ele refletir. Ele refletindo vai ter mais ponderação pra passar pelas dificuldades. (Pai Cláudio, sacerdote do Ilê Oju D'Oxóssi – Macapá/Ap).

Ou ainda, “queria estar em dias com o meu orixá que é Ogum. Fazer a vontade do meu orixá para ele iluminar os meus caminhos mais do que ele iluminava”. (Pai Welson Tombalajô, Ilê Ojo NeOgum – Macapá/Ap).

Para esses religiosos o progresso financeiro é resultado de toda uma vida de diligentes esforços, capacidade de administração dos recursos próprios e de superação das limitações.

O Candomblé também, acredita-se, produz um crescimento e aperfeiçoamento da mediunidade, na medida em que o religioso vai adquirindo maior controle sobre as incorporações. O crescimento espiritual do médium reflete na entidade de forma a ir modelando o comportamento diante do público e sobretudo a forma como acontece e o momento da incorporação. Um exemplo disso me foi dado com a entidade conhecida como Zé Pelintra, que ao tomar o médium antes do mesmo ter se submetido à feitura no Candomblé, bebia exageradamente, queria comer gilete, caco de vidro, andar sobre brasas, e que posteriormente tornara-se mais sociável, mudando consideravelmente os hábitos.

*‘Há uma evolução daquela entidade em cima do médium. Os dois num só, eu acredito nisso’*⁷⁴. Esse sacerdote entende, no entanto, que esse processo de evolução espiritual é maior na Umbanda em virtude das chamadas “sessões de desenvolvimento”, processo em que o religioso vai adquirindo os conhecimentos da religião e de si mesmo que ocorrem regularmente e não fazem parte das práticas do Candomblé. Os processos e mecanismos de aquisição e transmissão do conhecimento religioso dentro dos terreiros de Macapá serão objetos do terceiro capítulo do presente estudo.

No Candomblé o crescimento espiritual é resultante do processo iniciático, onde a cada obrigação paga o religioso adquire mais domínio sobre a própria mediunidade. Um iaô, por exemplo, está sujeito a ser tomado pelo orixá toda vez que no xirê cantarem para o orixá do sacerdote, para seu próprio orixá, e ainda, para Oxalá, o que faz com fiquem durante a maior parte das cerimônias religiosas sob a influência (transe) do orixá ou do

⁷⁴ Pai Cláudio, Ilê Oju D'Oxóssi – Macapá/Ap.

erê⁷⁵. Com os graduados isso não acontece, somente são possuídos de surpresa se cantarem um fundamento muito forte. “*Quanto mais velho de orixá (graduado), mais difícil é para o orixá pegar.*”⁷⁶ Ou seja, o tempo de iniciação aumenta a segurança e a autonomia do médium em relação às entidades espirituais e aos deuses.

A beleza, o luxo dos orixás e a alegria e animação das festas foram razões indicadas por apenas dois entrevistados como os fatores que os teriam levado ao Candomblé. Um desses informantes já recebeu decá, mas ainda não abriu terreiro e continua na casa de origem onde exerce as funções de pai pequeno. É um dos babalorixás mais jovens e, provavelmente, o que tem maior participação na vida cultural da cidade onde integra grupos de dança, participa do carnaval, da quadra junina, etc.

As festas no candomblé podem ser entendidas com esse caráter de proselitismo, mas são, sobretudo, “*uma ruptura na obrigação do trabalho, uma liberação dos limites e constrangimentos da condição do homem: elas são os momentos em que se vive o mito, o sonho. O momento em que os humanos recebem deuses em sua casa, às vezes até mesmo em seu próprio corpo.*”⁷⁷ (queira ver fig. 01).

⁷⁵ Os religiosos entendem o erê como um estágio de transe que antecede a possessão do orixá, e como entidade espiritual infantil, responsável pela preparação do corpo do médium para o recebimento da divindade.

⁷⁶ Reginaldo Massocuê, pai pequeno do Ilê Asé Ibi Olú Fonnim – Macapá/Ap.

⁷⁷ AMARAL, AMARAL, Rita. **Xirê! O modo de crer e viver no candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2002:30.



Fig. 01 – Orixás Iemanjá e Oxalá (fotografia Decleoma Lobato - 2007).

Enfim, qualquer que tenha sido a motivação explícita ou implícita para a adesão ao Candomblé, todos alegaram que houve determinação do orixá. O orixá estava pedindo feitura e essa exigência se manifestava através de doenças, perturbações espirituais, problemas financeiros, familiares, e toda ordem de dificuldades.

8. As lideranças candomblecistas.

Nenhum grupo, por mais bem equipado que esteja, ou por maior que seja sua liberdade de escolha, é capaz de transferir de um local para outro, intactos, o seu estilo de vida e as crenças e valores que lhe são concomitantes. As condições dessa transposição, bem como as características do meio humano e material que a acolhe, restringem, inevitavelmente, a variedade e a força das transposições eficazes (MINTZ e PRICE, 2003:19).

Mintz e Price referem-se aos agrupamentos de africanos transportados para a América no período da escravidão. Porém, creio que tal argumentação pode ser aplicado a qualquer temporalidade, principalmente, em relação ao que estou tentando evidenciar com este trabalho, a despeito do Candomblé estar em evidência, inclusive apresentando certos modelos estabelecidos (como o Ketu). A sua transposição no processo de migração cultural, de difusão não acontece e nem permanece de forma pronta e acabada, mas vai se adaptando, aglutinando e sendo aglutinado a outras práticas religiosas.

A preponderância do Candomblé, em certos casos, vai diluindo, apagando mesmo, as outras práticas, sobretudo em locais e situações onde elas não possuíam grande vigor. Creio que a Pajelança pode exemplificar isso. Verificou-se no transcorrer da pesquisa que seis babalorixás de Macapá iniciaram a vida religiosa pela Cura. Sendo que um destes, pai Marcos Ribeiro Ode Olu Fonnin, descreveu detalhadamente, conforme veremos no prosseguimento deste estudo, todos os procedimentos a que teria se submetido, em Belém, na década de 1980, para se tornar curador ou pajé.

Antes de conhecer o Candomblé os trabalhos que o referido religioso realizava no Amapá foram nessa Linha. Atualmente a Pajelança é feita em seu terreiro somente uma vez por ano, fato que, a meu ver, parece tender ao abandono total da prática, situação que, também, ocorre em outros terreiros. Durante os seis anos de convívio com os candomblecistas de Macapá presenciei a realização de uma sessão de Pajelança, até me deparar, no final do ano de 2007, com um terreiro onde essa prática religiosa é preponderante. Em tal terreiro, de propriedade de uma filha de santo do pai Marcos Ribeiro, apenas uma vez por mês é realizada uma curimba⁷⁸ de Umbanda, no mais é apenas a Cura que se pratica, embora nem todos os membros “rodantes” sejam ligados a essa Linha.

No caso da realidade estudada, o Candomblé no Amapá apresenta características que podem ser percebidas e compreendidas, em muitos casos, não pela fala dos candomblecistas, mas por outros aspectos que incluem a história de vida e a trajetória religiosa de seus praticantes.

E aqui vou me restringir exclusivamente aos sacerdotes de Macapá. De todos os entrevistados sete nasceram e viveram suas infâncias em famílias católicas, passando posteriormente, pela Umbanda, Linha de Cura (alguns colocaram como parte da Umbanda,

⁷⁸ Da Silva (1994) denomina de curimba a Umbanda realizada com o acompanhamento dos atabaques, enquanto em Macapá essa denominação se dá às sessões feitas apenas com o som de palmas.

outros disseram ser a mesma Pajelança ou Pena e Maracá), Tambor de Mina e por fim aderindo ao Candomblé. Dois entrevistados passaram pelo Espiritismo Kardecista antes ou concomitante com a prática da Umbanda. Dois religiosos disseram ter nascido em famílias umbandistas, e somente um se identificou como membro de família candomblecista há várias gerações.

Essa situação se reflete nas práticas dos dez terreiros visitados, sendo que nove praticam além do Candomblé, a Umbanda, o Tambor de Mina, e em menor parcela, a Cura. Um terreiro também pratica o catolicismo com a realização de festas, novenas e ladainhas em louvor a santos como São João, Nossa Senhora das Graças e Santo Antônio. Dentre os sacerdotes entrevistados um se disse exclusivamente de Ketu. No entanto, no calendário de festas do seu terreiro se encontram duas para entidades da Mina, os caboclos Aleixo Légua e Ricardino de Oliveira.

Em relação ao tempo de iniciação no Candomblé os sacerdotes mais velhos tem por volta de 20 a 25 anos, e os demais entre 09 a 14 anos. Ressalta-se que em 2007 dois sacerdotes pagaram a obrigação de 14 anos. Verifica-se que os demais, portanto a maioria, está em atraso com as obrigações ritualísticas. Em relação ao número de filhos de santo, alguns afirmaram ter em torno de 80 a 90 filhos, porém não apresentam comprovação desse número. Nos cadernos de poucos registros que mantêm, principalmente, para os números atuais, os grupos familiares maiores ficam entre 25 a 30 membros.

Encontrei um terreiro com apenas quatro membros, o sacerdote, a esposa – ekeke de suspensa, uma filha sangüínea - abiã e um filho natural - ogã suspenso (ao longo da pesquisa tive a oportunidade de assistir à festa de saída da Confirmação deste rapaz). Esse pai-de-santo afirmou que não pretende ampliar muito o número de filhos de santo, porque não gosta de lidar com muita gente. Portanto, o culto praticado nesse terreiro é, praticamente, familiar, o contato maior que há é com outros irmãos de santo do sacerdote.

Por outro lado, somente dois sacerdotes disseram ser legalmente casados. Contudo alguns têm companheiros e companheiras fixos, e apenas quatro disseram possuir relacionamentos mais ou menos esporádicos. Enquanto dois dos entrevistados informaram não ter filhos sangüíneos. Sendo que cinco sacerdotes se dizem assumidamente homossexuais e um diz apresentar pretensão bissexual.

8.1. O que significa ser sacerdote de Candomblé.

Como já vimos, a iniciação no Candomblé produz alterações significativas na vida dos adeptos, mudanças que vão se acentuando ainda mais quando se atinge o sacerdócio. Entre elas foram citadas dificuldades como a interrupção temporária da vida escolar, necessidade de adquirir novos conhecimentos como as línguas africanas, usar os trajes convencionais da religião, renunciar a uma vida social mais intensa, mas que foram superadas pelos benefícios referidos, tranqüilidade, equilíbrio, auto-conhecimento.

Para o sacerdócio a passagem da categoria de filho para a categoria de pai exige muita responsabilidade: *“quando você passa a ser um sacerdote você nunca mais é a mesma pessoa, porque você assume uma série de responsabilidades. Você vai ter que tolher uma série de coisas de sua vida que você fazia antes”*.⁷⁹

Esta condição exige, sobretudo daqueles que a conciliam com uma carreira profissional, um nítido estabelecimento de limites, uma clara separação entre a vida religiosa e a vida profana, assegurando um tempo para a dedicação exclusiva à religião, o que nem sempre é possível, segundo alguns. Daí a opção de muitos a viverem exclusivamente da e (ainda segundo estes) para a religião. Do total de quinze sacerdotes entrevistados somente quatro são empregados (dois são professores do Ensino Superior em Belém, um é odontólogo em Macapá, o outro é servidor público municipal também em Macapá) e um é trabalhador autônomo, representante de vendas. Há ainda um outro sacerdote que na época da pesquisa estava no serviço público estadual como contratado temporário, os demais são babalorixás e ialorixás em tempo integral.

Para alguns o sacerdócio se apresenta como um fardo, uma missão,

é difícil carregar tal cargo, só mesmo pra quem tem o dom. Eu fico olhando o meu pai, e não é fácil comandar um ebwé, uma comunidade. Você tem que ter pulso firme. Você tem que ter seriedade, ao mesmo tempo ser otimista, ser simpático com as pessoas, tratar bem. Ser sacerdote não precisa ser arrogante. Ser sacerdote é cumprir com os seus deveres, sem vir a humilhar as pessoas, sem que pisar as pessoas (Reginaldo Massocué, Ilê Asé Ibi Olú Fonnim – Macapá/Ap).

⁷⁹ Alexandre babaebwé do Ilê Asé Aga Aro Nile – Belém/Pa.

E complementado por outro,

eu não posso dizer que me arrependo porque eu faço aquilo que eu gosto, mas também não vou dizer que é uma coisa fácil porque no meu caso, eu levo, graças a Deus, muito a sério. Então, eu deixei de ter uma vida social porque eu era novo, eu tinha a minha namorada, eu saía, eu era filho. Hoje em dia eu já me privo de certas coisas que eu acho que não corresponde à vida de sacerdote. Acho que não fica mais bem, hoje em dia, alguém me ver num bar bebendo, me ver em festas, boates, estar enchendo a cara, estar com amigos em farras, em bloco de carnaval, coisas que qualquer pessoa mais mundana faria. (Pai Júnior Kassumagê, sacerdote do Abassa Gunzo Nzinga Lubondo – Gomeia Neta, Macapá/Ap).

Nota-se que esta concepção de sacerdócio está muito próxima de uma visão de sacerdócio como abnegação, renúncia, sacrifício, próxima do pensamento cristão, mais especificamente católico. São os padres que são obrigados a renunciar a tudo o que diz respeito à vida mundana, família, bens materiais, diversão. É uma imagem que a sociedade em geral faz do sacerdócio e que reflete no terreiro. E provavelmente também uma tentativa de diferenciação diante dos outros, em função da clientela, sobretudo, e mesmo dos filhos de santo, que em alguns casos utilizam esses critérios na escolha daquele a quem darão o ori, a cabeça, para fazer o santo.

Por outro lado, pode-se pensar também que:

As diferentes posições na hierarquia do candomblé ou da sociedade africana em geral estão marcadas menos pelas licenças do que pelas limitações; quanto mais o indivíduo se eleva, mais se vê obrigado a submeter-se a normas obrigatórias, as quais aumentam sem cessar em número, restringindo a esfera de seus comportamentos possíveis. O indivíduo que detiver a posição mais elevada será também aquele que possui mais tabus, que é submetido a uma quantidade maior de obrigações, que carrega maior peso de cadeias rituais (BASTIDE, 2001:229).

Entretanto, apesar das exigências e renúncias, o cargo de babalorixá e ialorixá, parece ser a grande meta de quem se inicia no Candomblé. Todos querem se tornar sacerdotes. Segundo um sacerdote, esse é um fenômeno muito freqüente aqui no Norte, e em especial em Macapá, onde raramente se ouve falar nos velhos e velhas ebomis. Pois a maioria quando completa os sete anos quer logo abrir seu próprio terreiro. Seria isso um meio de reaver o investimento feito na obrigação? Um pai-de-santo entrevistado falou que não há outra possibilidade de recuperação se não for através da clientela, porque as

comunidades dos terreiros são, na maioria, dotadas de poucos recursos. Em alguns, os membros contribuem com uma pequena quantia mensalmente, mas muitos não têm condições de fazer isso, e em alguns casos, as obrigações dos filhos são custeadas pelos sacerdotes.

Seria, então, esta a razão porque o Candomblé está se tornando, em Macapá, uma fábrica de fazer pais e mães-de-santo? Em alguns casos, o religioso, geralmente umbandista e mineiro, que se interessa pelo Candomblé, procura um sacerdote para fazer a iniciação. E dependendo deste, o arranjo pode assegurar a iniciação e o recebimento do decá num só ritual. Houve casos em que o iniciando entrou no ronco⁸⁰ para os primeiros fundamentos e saiu alguns dias depois com a cuia-de-axé.⁸¹ Para isso foram contabilizados os anos que o mesmo já tinha na Umbanda e no Tambor de Mina.

Casos assim provocam reações de indignação nos demais membros da comunidade, que consideram esse tipo de atitude como “marmotagem”, só aceita por sacerdotes de fora. Visto que os locais estariam mais rigorosos nos critérios para a iniciação de novos membros. *“Hoje não se inicia no Candomblé sem antes a pessoa saber se é realmente aquilo que quer, porque no Candomblé se passa por muitos sacrifícios, tanto pessoais quanto espirituais”* (pai Welson Tobalajô). E ainda, *“o Candomblé tem princípios muito rígidos, é quase como um exército”* (pai Júnior Kassumagê).

Um outro questionamento que fazem em relação à larga produção de sacerdotes se dá quanto às normas de funcionamento da religião, que *“quem não sabe ser filho, nunca vai saber ser pai ou ser mãe”*. O Candomblé exige além de dedicação, um rigoroso cumprimento de regras que incluem, talvez até em maior grau, o respeito aos mais velhos no santo. O não seguimento desse princípio é causa de ressentimento e reclamações entre os religiosos. E parece ser algo que ainda não está muito claro e solidificado na comunidade candomblecista de Macapá, pois se ouve e vê que muitas vezes os membros de um determinado terreiro não querem respeitar a hierarquia dos outros. Alguém graduado em uma casa nem sempre consegue ser reconhecido como tal por outros menores na hierarquia de outra casa.

Turner considera que,

para os indivíduos ou para os grupos, a vida social é um tipo de processo dialético que abrange a experiência sucessiva do alto e do baixo, de

⁸⁰ Quarto onde ficam confinados os candomblecistas durante os períodos de recolhimento para a iniciação e as obrigações.

⁸¹ Equivalente no rito Angola ao decá do Ketu.

communitas e estrutura, homogeneidade e diferenciação, igualdade e desigualdade. A passagem de uma situação mais baixa para outra mais alta é feita através de um limbo de ausência de “status”. Em tal processo, os opostos por assim dizer constituem-se uns aos outros e são mutuamente indispensáveis (TURNER, 1994:120).

Quanto ao conhecimento religioso as dúvidas que se dão em relação aos sacerdotes que não atingiram esse grau passando pelos anteriores, no tempo certo, consistem no fato do Candomblé ser um conjunto de vários cultos, como por exemplo, o culto às folhas que é a base da religião, “sem folhas, sem orixá”. Então, se o sujeito não detém esse saber, como vai indicar o remédio certo?

Hoje em dia tem uma juventude muito grande no culto afro, mas não atuam como deveriam. Não têm aquela responsabilidade. Se realmente tem aquela mediunidade é uma incógnita. A gente vê muitas coisas que eu não aceito dentro da espiritualidade... conhecer ervas, como é que eu vou passar um remédio para você fazer se eu não conheço aquela erva? Tem que saber a origem daquela erva, até onde ela vai fazer efeito (Pai Marco Antônio, sacerdote filho de santo do ILê Asé Aga Aro Nile – Belém/Pa.).

A religião dos orixás também é do culto ao corpo que se expressa pela dança, gestos, mímicas, e o próprio corpo precisa de tempo para dar as respostas. Leva tempo para ter o corpo vibrando no mesmo ritmo dos atabaques, isso se percebe só de olhar as festas. Os candomblecistas mais antigos parecem, geralmente, que são levados pelo som. O corpo segue em harmonia, em sincronia com o ritmo, já para os mais jovens de santo a dificuldade é maior, havendo é lógico, exceções pessoais. Daí porque, como veremos, alguns terreiros realizam “ensaios” de candomblé a fim de ensinar os membros a dançar e cantar. Ensinam também nessas ocasiões os procedimentos ritualísticos e o gestual que constituem a etiqueta do Candomblé, e que são mostrados ao público frequentador dos terreiros e, principalmente, aos religiosos de outras casas.

Enfim, quais são as qualificações necessárias para alguém se tornar pai ou mãe-de-santo?

Vergolino Silva indica como condição imprescindível para a carreira de mãe ou pai-de-santo, que a pessoa seja médium, isto é, que possua a faculdade que permite o transe mediúnico, a incorporação, ou o “dar passagem” às entidades espirituais. Para esta autora a possessão existe na medida de sua aceitação social, ou seja, trata do fenômeno por uma definição sociológica. A referida autora entende o “transê” como uma forma controlada de possessão também com conotação social, cuja aceitação demarca a validade da

manifestação e o reconhecimento do grupo.⁸² É neste sentido que também me proponho tratar a questão, pois acredito, também, só ser possível lidar com os dados empíricos a partir de sua ocorrência.

Assim, trato da questão das identidades de ‘rodantê’ e de pertencimento às diversas tradições religiosas da seguinte forma: tomo o reconhecimento e aceitação do grupo como válidos para lidar com a questão da mediunidade e incorporação, mas não me prendo a ela; aceito para a identificação de nação aquela que o sujeito se imputar por entender que há supervalorização de umas em detrimento de outras, concepções ligadas geralmente às noções de pureza e mistura.

No caso do candomblé embora o transe também seja elemento básico, a carreira de sacerdote se inicia mesmo a partir da confirmação dos sete anos, quando se recebe o decá ou a cuia-de-axé. São esses graus que dão aos adeptos do Candomblé o título de ebomi ou de kota⁸³ e o direito de iniciar outras pessoas. Nesse estágio, em tese, o religioso já passou por todos os passos do crescimento espiritual e adquiriu os conhecimentos necessários para repassar a outros. Daí que determinados saltos na carreira tende a causar entre os demais religiosos uma profunda desconfiança quanto à competência do novo ou da nova sacerdotisa, como já vimos anteriormente.

Ao estudar importantes lideranças religiosas na Bahia, Salette Joaquim analisa alguns aspectos presentes no papel de mãe-de-santo tais como: *aspecto religioso*, como o culto aos orixás gira em torno da possessão, ocasião em que as divindades se manifestam nos corpos dos fiéis. As normas e regras que regem a instituição são provenientes dos orixás, e estes se comunicam com os membros da comunidade através da mãe-de-santo. É através das lideranças religiosas que as entidades transcendentais ‘*fornecem o conteúdo ético e normativo que é o fundamento da ação dos participantes da instituição*’.⁸⁴ São elas, portanto, intermediárias dos deuses, sem as quais ao que se pode supor, a comunicação dos deuses com os humanos seria impossibilitada.

Contudo, como toda regra, essa também tem exceções, naturalmente. Em alguns grupos a herança do cargo de babaebwé (pai da comunidade) não vai para um ou uma ‘rodantê’ e sim para um ogã da casa. No transcorrer deste estudo encontrei duas situações dessa natureza. São indivíduos que na maioria dos casos tem algum laço de

⁸² SILVA, Anaíza Vergolino. **O Tambor das Flores: uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros no Pará (1965-1975)**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Unicamp, 1976.

⁸³ É grau equivalente na nação Angola.

⁸⁴ JOAQUIM, Mª Salette. **O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra**. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2001: 115.

parentesco ou afetividade, são filhos naturais ou adotivos do sacerdote, que na condição de escolhidos dos orixás assumem a liderança da comunidade após a morte daquele sacerdote. Um desses herdeiros contou-me que um babaebwé pode fazer todos os fundamentos e atividades, dar obrigação, jogar búzios, dar cuia-de-axé, substituir axoguns e alabês. Só não pode raspar iaô porque não passou por esse processo. Nesses casos necessita da participação de outro sacerdote.

No que concerne ao *aspecto cultural*, a referida autora considera que uma mãe ou de pai-de-santo desempenha a tarefa de conservar as raízes culturais do povo negro e a preservação da identidade negra. É necessária a preservação das tradições, do culto e da cultura afro-brasileira para garantir a continuidade do candomblé. Neste sentido uma das tarefas das lideranças consiste em participar e fomentar a participação em ações coletivas que visem a divulgação e valorização da cultura negra, da mesma forma, que contribuam para que os membros do candomblé construam suas identidade pessoais e étnicas como grupo negro.⁸⁵

Todavia, no universo das religiões afro-brasileiras, em Macapá, a relação que se estabelece entre o Candomblé e a etnicidade não é muito grande, apenas se faz referência às origens africanas e milenares (julgam em torno de sete mil anos) da religião, mas não se pensa em algo parecido com “coisa de negro.” Mesmo a idéia de afro-descendência não é acentuada em todos os terreiros. O que se busca reforçar é, sobretudo, a idéia de religião. O Candomblé como uma religião tão importante e merecedora de respeito quanto às demais. E neste ponto, na equiparação da relevância, alguns adeptos apóiam suas reivindicações de separação total das religiões universais, principalmente do cristianismo.

Acentue-se que em relação às outras religiões de matriz afro-ameríndia, os sacerdotes candomblecistas, em Macapá, pensam em ternos hierárquicos e evolucionistas entendendo o Candomblé como o ápice da carreira religiosa, como veremos um pouco adiante.

Um sacerdote de Candomblé é frequentemente detentor de um enorme conhecimento religioso. Em outras regiões, entretanto, é conhecimento restrito e circunscritos aos ensinamentos repassados dentro de um único terreiro e de apenas uma nação. No caso do Amapá, o cabedal de conhecimentos se amplia imensamente pelo contato e trânsito de adeptos entre as diversas religiões. Desta forma, as experiências vivenciadas

⁸⁵ JOAQUIM, M^a Salete. **O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra**. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2001.

em cada trajetória religiosa, capacita os religiosos, segundo eles, a empregarem um número maior de recursos e meios diferenciados aos problemas que se apresentam.

Por outro lado, o Candomblé é praticado como mais um agregado, preponderante em algumas casas, mas não totalmente só. É uma prática religiosa que acontece em espaços de uso comum com outras tradições religiosas, e que se estabeleceu após as demais, sendo assim, ele recebe e ao mesmo tempo oferece influência no funcionamento dos terreiros, principalmente no que diz respeito ao que é público, como as festas. Isto poderá ser visualizado melhor quando discutirmos a programação da Festa de São João, realizada em um dos terreiros objetos deste estudo, onde a inserção do Candomblé na referida programação aconteceu ao longo do tempo, juntamente com a inclusão de outros elementos da cultura local como o Marabaixo e o Batuque.

Enquanto em relação ao *aspecto social*, Salete Joaquim afirma que o sacerdote ou a sacerdotisa do candomblé é a autoridade máxima no terreiro, nada se faz sem a sua licença expressa. Até mesmo no terreno particular e privado da vida dos membros, a mãe-de-santo ou o pai-de-santo possuem o poder de intervir, pela condição de conhecerem as determinações dos deuses. Então, sabedores da vontade divina, podem tomar as providências necessárias que a situação exigir, prescrever sacrifícios propiciatórios, abstinências, retiros espirituais e receitas terapêuticas mágicas, etc. *“Nas religiões comunitárias, como o candomblé, surge uma espécie de situação pública intrometendo-se no domínio privado, embora com simples prescrições em forma de indicações concretas, na vida do crente e estabelecendo que os conteúdos desejados do modo de vida tenham um caráter fixo”*.⁸⁶

Nestas condições, como um pai ou mãe-de-santo é procurado muitas vezes para dar conselho, alguns acabam por assumir responsabilidades que ultrapassam o estrito âmbito da religião, principalmente em relação aos mais jovens. No decorrer da pesquisa acompanhei casos de mães que por estarem com dificuldades para manter os filhos sob controle, os entregaram aos sacerdotes. Logo, o papel de sacerdote do Candomblé se reveste e carece de ampla capacidade de conhecimento da própria religião, do meio em que vive e da realidade de vida dos membros da comunidade.

⁸⁶ Idem, ibidem: 150.

9. Normas internas, serviços e clientela.

Como os terreiros são unidades autônomas, cada um estabelece suas próprias normas e regras de conduta, que variam dependendo do sacerdote, para os membros e também para as demais pessoas que freqüentam a casa, incluindo pesquisadores. Alguns dizem seguir as mesmas regras que aprenderam com seus pais e mães-de-santo, que viriam, portanto, de suas raízes. Outros procuram se afastar mais da ortodoxia alegando que os tempos são outros e que é necessário se adaptar.

Em relação aos trabalhos de pesquisa, os que se dizem mais tradicionalistas proibem o uso de registro fotográfico e de filmagem dos eventos dos terreiros, não só os internos, mas também das festas públicas, sobretudo das entidades. Os outros são mais liberais quanto a isso, inclusive fazem muito empenho que seus festejos sejam amplamente documentados e quando possível divulgados na imprensa.

Para os filhos de santo a exigência é que sejam assíduos; estejam presente pelo menos uma hora antes do horário marcado para o início dos trabalhos. E que estes procurem contribuir com o que estiver faltando em trabalho e recursos financeiros. Obedeçam à hierarquia da casa⁸⁷ e usem as roupas apropriadas (as de ração nas tarefas do terreiro e na cor branca nas sextas-feiras, em homenagem a Oxalá). Em alguns terreiros o envolvimento amoroso entre os membros não é aconselhável, em outros é proibido. Alguns sacerdotes e sacerdotisas não permitem que seus filhos de santo freqüentem outros terreiros, mesmo nas festas públicas eles só podem estar presente se for na companhia do pai ou da mãe ou com sua autorização.

Em relação à assistência, em dois terreiros há separação entre homens e mulheres. Entretanto, em todos se exige comportamento respeitoso e é proibida a entrada de pessoas alcoolizadas ou portando bebidas alcoólicas.

Alguns terreiros também se constituem como organizações não governamentais, associações e institutos, e realizam trabalhos sociais com a comunidade do entorno, geralmente com apoio do Poder Público e/ou de políticos locais. Todavia, muitos ainda enfrentam a resistência da população. Uma sacerdotisa entrevistada afirmou que o seu ilê ofereceu, em 2006, vários cursos profissionalizantes aos moradores da vizinhança, no

⁸⁷ Há casos em que a hierarquia do terreiro não é necessariamente a do santo, um item de um documento de normas de um terreiro diz que a esposa do sacerdote tem prioridade, mesmo sendo abiã, pelo simples fato de ser a mulher do babalorixá.

entanto, para que houvesse participação foi necessário que os instrutores fossem de casa em casa, conversar e explicar que os cursos aconteceriam no terreiro, mas não tinham nada a ver com macumba.

É possível perceber, portanto, na fala da entrevistada que a população macapaense, de modo geral, ainda generaliza com o termo macumba, de forma pejorativa, todas as práticas realizadas no ambiente dos terreiros.

Outras casas conseguem ter uma aceitação maior por parte da população e chegam a oferecer à comunidade não adepta das religiões afro-brasileiras, serviços religiosos que frequentemente costumam ser realizados por outras denominações religiosas como a realização de batizados e casamentos coletivos.

Daí que se pode depreender da preocupação que muitos candomblecistas manifestam quanto à divulgação da religião que, se por um lado, numa dimensão ética, objetiva contribuir para a construção de uma sociedade mais tolerante com a diversidade religiosa; numa perspectiva mais pragmática visaria a eliminação de obstáculos que dificultam o crescimento do mercado religioso para mães e pais-de-santo. Pois, no caso de Macapá, embora seja presente a concepção do Candomblé pelo viés da resistência negra, não é no movimento negro – onde, inclusive, o tratamento diferenciado (mais ou menos excludente) dado ao segmento religioso é perceptível - que os candomblecistas buscam afirmação, e sim na sociedade em geral, de onde provêm, via clientela, a manutenção financeira dos terreiros.

Os serviços que os clientes procuram nas casas de candomblé são os jogos de búzios, cujos valores cobrados variam entre R\$ 20,00 (vinte reais) e R\$ 50,00 (cinquenta reais). Sacerdotes de Belém ou Salvador em visita ao Amapá cobram pelo mesmo serviço de R\$ 50,00 (cinquenta reais) a R\$ 80,00 (oitenta reais). Alguns sacerdotes também fazem jogos de cartas e ministram passes com vidência. Outros trabalhos realizados com frequência são obrigações, oferendas, curas e ebós – afastamento de espíritos obsessores, abertura de caminhos - com preços variados.

O campeão das demandas da clientela, entretanto, são os trabalhos com fins amorosos, as “amarrações”.⁸⁸ Em todos os terreiros pesquisados essa foi apontada como a maior solicitação dos clientes. Os preços deste tipo de trabalho variam de acordo com o interessado e de pai ou mãe-de-santo. Mas ficam, geralmente, entre R\$ 200,00 (duzentos

⁸⁸ Os procedimentos de feitura das amarrações são segredos muito bem guardados por cada sacerdote. Mas deu para depreender que dois modos são mais frequentes, um que utiliza vasos de barro e um outro feito com uma imagem de Santo Antônio.

reais) a R\$ 400,00 (quatrocentos reais). Em alguns casos o cliente paga a metade na hora da encomenda e o restante quando obtiver os resultados esperados. Inclusive, tomei conhecimento que uma determinada cliente ofereceu uma pequena casa, a um babalorixá, como pagamento por um trabalho feito para prender o esposo que ameaçava abandoná-la por outra mulher.

Dentre as “amarrões” estão as destinadas às conquistas amorosas e reconciliações simples, mas também as que envolvem a separação de casais. Somente um sacerdote disse não aceitar esse tipo de manipulação da vida alheia. Utilizo o termo manipulação, porque a frequência e quantidade mencionada, e ainda a forma parcelada de pagamento, parecem indicar que de alguma forma, elas surtem o efeito esperado, ou não teriam continuidade. Porém é, obviamente, um pensamento provisório porque está baseado somente no que os informantes disseram. Outra questão indicada por eles é que as mulheres seriam as principais interessadas nestes serviços, e os homens, em menor número, seriam também mais retraídos, “vergonhosos”, na hora da encomenda. É difícil sustentar uma análise sobre essas questões porque não encontrei em nenhum terreiro algum tipo de registro dos serviços realizados para o público externo, nenhuma espécie de contabilidade ou outro indício disso. Parece que não existem, ou pelo menos não são acessíveis.

Por se tratar da maior solicitação da clientela que utiliza os serviços oferecidos nos terreiros, em Macapá, entendo ser pertinente estabelecer algumas considerações sobre os trabalhos com fins amorosos. Laura de Mello e Souza em seu estudo sobre a cultura popular no Brasil Colonial, considera que a “preservação da afetividade” através de sortilégios é procedimento muito antigo que pode ser percebido por meio da literatura clássica com os exemplos das feiticeiras Circe de Homero, Medeia de Eurípedes, Canídia de Horácio, mulheres que tomadas das mais desenfreadas paixões recorreram à magia para terem os seus amados⁸⁹.

A partir dos estudos sobre a religiosidade popular na Idade Moderna como os de Laura de Mello e Souza, a magia amorosa tem se mostrado com muita nitidez em virtude de ser parte das inúmeras acusações de bruxaria levantadas contra mulheres (e alguns homens) que as empregavam para si, e principalmente, para quem as procurasse.

No contexto da Idade Moderna no Brasil Colônia a feitiçaria com componentes eróticos era vista como muito próxima da prostituição e da promiscuidade social, entretanto,

⁸⁹ SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

era herança e continuidade de toda uma tradição que remontava a um passado muito distante, ao satanismo europeu, sobretudo de Portugal.

A referida autora distingue alguns procedimentos empregados na magia sexual encontrados em processos do Tribunal do Santo Ofício, movidos contra moradores do Brasil: *cartas de tocar* – consistiam em papéis com sinais e palavras supostamente cabalísticas que deveriam tocar a pessoa objeto do desejo; *orações* – “*tratava-se de um ramo da magia ritual em que era irresistível o poder de determinadas palavras divinas e, sobretudo, do nome de Deus. Mas lançavam mão também do conjuro de demônios, dominando-os sem adorá-los;*”⁹⁰ e os *sortilégios* – procedimentos diversos que associavam ou não às orações, e que incluíam banhos e lavatórios íntimos com ervas, defumações e misturas com os mais variados ingredientes incluindo o sangue menstrual e o esperma, e que poderiam ser acrescentadas à bebidas e comidas dadas aos amantes.

Do que trata Laura de Mello e Souza na questão das práticas mágicas com fins amorosos alguns aspectos chamam a atenção, primeiro: a força e eficácia dessas práticas herdadas da mistura indígena-afro-europeia podem ser conseguidas tanto com o concurso da divindade e dos santos católicos (sobretudo dos que fazem parte do panteão do catolicismo popular São Marcos, São Cipriano) quanto de demônios, (Satanás, Lúcifer, sua esposa Maria Padilha e outros). Segundo: a forte influência ameríndia que a autora salienta e que já fora detectada por Gilberto Freire, em ‘Casa Grande e Senzala’, se faz presente, sobretudo na utilização de elementos da flora e da fauna de cada localidade onde viviam as acusadas de bruxaria.

Neste sentido, esta autora cita vários casos constantes dos processos inquisitoriais em que a então Capitania do Grão-Pará aparece com grande número de relatos envolvendo as práticas mágicas amorosas, e que, ao que parece, se tornaram práticas comuns de grande parte da população da região, que ainda podem ser encontradas com muita facilidade, principalmente nas zonas rurais, geralmente com as denominações genéricas de ‘milonga’ e ‘mocós’.

No entanto, a competência maior de fazer ou ensinar as milongas e os mocós no interior do Pará e Amapá é atribuída aos pajés, o que em algumas localidades é considerada como profissão praticamente extinta.⁹¹ Fala-se sempre nos “grandes pajés de antigamente” os que conheciam muitas coisas.

⁹⁰ Idem, 230.

⁹¹ No ano de 2001 participei da realização de uma rápida pesquisa sobre o patrimônio cultural do Arquipélago do Bailique, um dos distritos do Município de Macapá, promovida por uma parceria do Governo do Estado

Às vezes também quando havia algum rapaz apaixonado por uma moça e não era correspondido, o pajé ensinava alguns ‘mocós’, como, por exemplo, pegar uma jibóia,* pisar na ponta do rabo e puxar (levantar) até na altura de sua cabeça. Aí quando ela chorar, passar a lágrima nos olhos. Mas deve-se tomar cuidado quando for tomar benção da própria mãe, para que ela não se apaixone, porque o mocó deixa apaixonada toda mulher para quem o rapaz fixar o olhar (PEREIRA, 2005: 36).

Alguns procedimentos da magia amorosa narrados, por moradores do interior do Amapá, dão conta do largo emprego dos elementos da fauna e da flora da região. Para exemplificar, pode-se citar a seguinte simpatia feita com o cipó conhecido como acuí: o homem apaixonado deve pegar o cabelo da moça que pretende conquistar, numa sexta-feira, e colocar no meio da raiz do cipó acuí. Feito isto, deve recitar a oração ‘acuí assim como você se agarra nessa árvore, fulana seja comigo’. Resultado: a mulher vai ficar tão apegada que não vai largar nunca mais. Vale o alerta, no entanto, segundo os informantes, que esse mocó tem um inconveniente que é o fato do acuí agarrar tanto na árvore que aperta até matar.

Logo, é de se pensar que as amarrações praticadas nos terreiros de Candomblé de Macapá fazem parte de todo esse manancial de crenças e costumes herdados do período colonial. Diferentemente, por exemplo, de outras regiões e cidades brasileiras como Salvador, onde a demanda maior da clientela são os trabalhos para a saúde e a prosperidade econômica, incluindo, principalmente a conquista de emprego e que pode ser vista pelo fragmento de entrevista realizada com uma sacerdotisa na capital baiana.

-Que tipo de serviço é mais procurado? Qual o problema que faz que as pessoas lhe procurem?

-Ah, é pra fazer algum ebó. É algum problema de doença, querem alcançar algum negócio. Emprego. As vezes a pessoa tá procurando um emprego, tá muito difícil, tem que fazer um descarrego para poder ajudar, né?!

-E pra amor? Também procuram?

-Também. Mas é pouco. Lá uma vez ou outra. Agora ebó para emprego aparece muito! (Paulina dos Santos, mãe Gietun, proprietária do Ilê Axé Gigi – Salvador/Ba - 2005).

Daí que, se pode deduzir, por um lado, que alguns dos problemas sociais enfrentados pela população de uma cidade grande como Salvador (necessidades econômicas), onde a concorrência pelos postos e oportunidades de trabalho são maiores, e onde as grandes preocupações, aparentemente, não envolvem as relações amorosas estáveis.

com a Prefeitura Municipal, onde foi coletado um substancial número de relatos orais que fazem referência aos procedimentos para a conquista amorosa.

Diferenciam-se muito das preocupações que mais afligem os de uma cidade menor como Macapá (necessidades afetivas), formação e manutenção de laços amorosos e familiares, uma vez que a sobrevivência econômica pode ser garantida com menos dificuldade.

Por outro lado, pode-se pensar que as amarrações praticadas também em terreiros de Candomblé são mais uma influência da convivência das diversas tradições religiosas no mesmo espaço e praticadas pelos mesmos religiosos, do que uma prática corrente dessa religião.

As condições de realização dos trabalhos em cada terreiro se diferenciam muito de um para outro. Em alguns o cliente paga o valor estipulado pelo sacerdote e este se encarrega de tudo. Em outros, o cliente adquire todo o material necessário e paga em dinheiro somente o serviço do babalorixá ou da ialorixá. Dependendo de sacerdote e de trabalho alguns podem ser permutados por outros serviços, por exemplo, um pedreiro desempregado pode trocar diárias⁹² suas por algum banho ou trabalho de abertura de caminhos, casos como esses são raros, no entanto.

Em alguns terreiros o cliente é orientado a seguir certos preceitos que incluem restrições sexuais e alcoólicas antes da execução do seu trabalho. Em outros terreiros ou dependendo do caso, isso é dispensável. As circunstâncias para a realização dos serviços também precisam ser adequadas (horário, fase da lua), por essa razão as vezes um cliente necessita aguardar um certo tempo para ter seu trabalho feito. Encontrei uma senhora que informou estar há mais de quatro meses com todo o material pronto, esperando que o sacerdote realizasse o seu ebó.

Em todas as casas de candomblé visitadas encontrei clientes para serem atendidos. Em relação ao nível sócio-econômico da clientela que procura os serviços de pais e mães-de-santo de Macapá, numa perspectiva superficial a partir desses encontros, foi possível perceber que se constitui de todos os segmentos sociais. Contudo, foi possível perceber também que há distinção, tanto na escolha, quanto na frequência aos terreiros.

Há terreiros onde a clientela maior é de donas-de-casa, mães de família enfrentando problemas com os filhos e maridos, trabalhadores braçais, jovens desempregados e em risco social. Em outros terreiros a situação é diferente. Encontrei um número grande de funcionários públicos e ocupantes de cargos nos altos escalões do Governo do Estado frequentando um determinado terreiro, por sinal, o mais afastado do centro da cidade. Como a pesquisa acabou seguindo outros caminhos não foi possível

⁹² Dias de trabalho.

determinar com certeza até que ponto isso pode estar influenciando na escolha dos clientes. Por outro lado, o sacerdote do terreiro em questão é um dos poucos que possuem Ensino Superior e isso se reflete na forma como ele encara e assume a função de sacerdote. Estaria esse fator, também, de alguma forma, contribuindo para a opção da clientela? Essas questões, e outras suscitadas no decorrer da pesquisa, demandam estudos mais aprofundados. E apontam novos e interessantes caminhos que poderiam ser seguidos numa investigação mais acurada da relação entre os candomblecistas e a sociedade em geral de Macapá, que este trabalho, infelizmente, não conseguiu contemplar.

De qualquer forma, com este estudo foi possível perceber algumas particularidades que o Candomblé apresenta em Macapá em decorrência de fatores como o pouco tempo na região, as diferentes concepções e expectativas que os afro-religiosos têm sobre ele, as muitas estratégias de identificação e diferenciação empregadas pelos indivíduos ou grupos no intuito de auto-afirmação e reconhecimento junto à comunidade, e, sobretudo à sociedade em geral. Foi possível perceber também que a adesão às práticas candomblecistas, nos terreiros de Macapá, acontece de forma agregativa em relação às modalidades religiosas há mais tempo na região. De forma que, embora o Candomblé receba maior atenção, tenha adquirido grande visibilidade (e isso principalmente em função das lideranças), dando a impressão, à primeira vista, de estar adquirindo supremacia e até eliminando outras práticas religiosas como a Cura, por exemplo, de fato o que ocorre é que o mesmo está sendo acrescido às demais. Neste caso a soma é bem mais acentuada do que o descarte, a eliminação.

Capítulo II

**As Religiões Afro-Brasileiras em Macapá:
memória, imigração e hibridismos.**

1. Imigração e religiosidade afro-brasileira.

Todo o processo de instalação das religiões de matriz africana no Amapá está estreitamente ligado ao fenômeno da imigração de pessoas, de idéias e de crenças que iniciou, como se verá, ainda no período da colonização, acentuando-se consideravelmente a partir do desmembramento da região em relação ao Estado do Pará, ocorrido na década de 1940, e ainda mais, a partir da criação do Estado do Amapá, décadas de 1980 e 1990, e da conseqüente estruturação administrativa e econômica exigida pela nova realidade vivenciada desde então.

A imigração, no Extremo Norte, sempre foi muito estimulada, até mesmo forçada (como ocorreu com os negros africanos trazidos na condição de escravos), movimentando grandes contingentes de pessoas oriundas de pontos diversos do planeta para esta região. Inclusive com a transposição de colônias inteiras como aconteceu, no século XVIII, com os marroquinos que deram origem a Vila de Nova Mazagão, atual Mazagão Velho.

O deslocamento em massa para a região que compreende o Estado do Amapá, principalmente para a capital, Macapá, se tornou ainda mais acentuado nas últimas décadas do século passado, protagonizado por trabalhadores procedentes de outras regiões e de diversas localidades brasileiras, em busca de oportunidades e condições melhores de vida.

A migração, um dos principais processos da dinâmica populacional, significa mudança. E toda mudança produz alterações, maiores ou menores, tanto nos indivíduos que trocam de local de residência quanto nos locais que os recebem, isso em todas as instâncias da vida, e neste caso em particular, sobretudo no âmbito da cultura religiosa.

Quando um indivíduo ou grupo se desloca de seu local de origem para outro tende a assumir duas posições, de um lado a tentativa de manter intacta, ou pelo menos parte dela, a cultura originária; e do outro, a necessidade de se adaptar à cultura do novo local. Essas duas posturas, às vezes conflitantes, acabam por encontrar um ponto de equilíbrio e esse ponto, frequentemente, é a mistura, a hibridação.

No caso do Amapá a situação de mistura que se processou ao longo da história, provocada pela imigração, continua ocorrendo. Novas práticas culturais estão sendo introduzidas com a chegada de novas pessoas, e os resultados podem ser constatados

conhecendo-se mais de perto o universo cultural do Estado, em especial os segmentos afro-religiosos, objetos deste estudo.

2. A presença negra: religiosidade afro-descendente.

2.1. O Batuque, o Marabaixo e o catolicismo popular.

Se alguém mais atento a questões como ortodoxia, pureza, tradição, dirigir um olhar menos acurado ao universo afro-religioso de Macapá provavelmente torcerá o nariz ao se deparar com um emaranhado, um profundo imbricamento de práticas religiosas que em outros locais se apresentam distintas.

Festas de santos, Pajelança, Umbanda, Tambor de Mina e Candomblé acontecem e ocupam o mesmo espaço na maioria das comunidades religiosas - os terreiros - resultado de um processo longo que iniciou, pelo menos até onde as fontes disponíveis podem informar, ainda no período da colonização da região.

As diversas religiões afro-ameríndias que ocupam o mesmo espaço geográfico, a capital do Estado do Amapá, se relacionam entre si, interagem, se misturam, se transformam, crescem. Seja através do trânsito livre entre elas feito pelos adeptos ou, então, pela representatividade de suas entidades associativas, seja pela expressividade de suas lideranças. O fato é que formou-se um grande caldeirão religioso que fervilha ao calor das circunstâncias, ora mais forte, ora mais fraco, tanto pela união, organização, quanto pela intensificação das disputas entre os terreiros, sacerdotes e ou religiões, o que, sem dúvida, provoca o crescimento de uns e o enfraquecimento de outros.

Por isso, considero necessário destacar, embora sucintamente, que a presença e participação do negro e afro-descendente na formação histórica e cultural do povo amapaense não é recente. Sua presença na região que compreende o atual Estado do Amapá

vem desde o século XVII, introduzidos por holandeses e ingleses⁹³. Entretanto, por parte dos portugueses a introdução de escravos africanos na Amazônia vai acontecer de forma intensa e sistemática nos séculos XVIII e XIX, pela intensificação, também, da exploração dos recursos da região que possibilitariam a fixação de colonos e, conseqüentemente, garantiriam a posse das terras para a Coroa Portuguesa.

Os negros escravizados introduzidos no Pará, entre 1753 e 1801, eram provenientes dos portos de Bissau e Cacheu (atual República da Guiné-Bissau); Luanda, Cabinda, Benguela, Reino de Angola (atual República Popular de Angola) e Moçambique⁹⁴. A partir dos portos brasileiros do Rio de Janeiro, Salvador, Recife e São Luís, esta mão de obra era enviada a Belém e distribuída pela província do Grão-Pará, para trabalhar nas lavouras, em atividades pastoris, nos serviços domésticos e nas construções públicas.

Na Vila de São José de Macapá, povoado fundado, em 1751, com a chegada de famílias açorianas enviadas pelo governador da Província, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, para o local onde já existia, desde 1738, um destacamento militar. Ali os negros foram forçados a trabalhar, embora em menor escala que os índios, na edificação da Fortaleza de São José de Macapá.

Nos dias de hoje, a presença desse monumento em Macapá, considerado como a maior fortificação colonial de toda a América latina (recentemente eleito uma das maravilhas brasileiras), não permite que se esqueça do esforço despendido pela força do trabalho escravo de centenas de negros e índios. A Fortaleza de São José é o principal atrativo turístico do Estado, milhares de pessoas a visitam anualmente. Quem vai a Macapá, aproveita a oportunidade para conhecê-la, sem deixar de se impressionar com a beleza e solidez de suas grossas paredes de pedra. As quais retratam bem a proporção da contribuição negra e indígena para o que é hoje o estado do Amapá. E as marcas da presença negra na região não são apenas estas, várias outras se fazem presentes em todos os setores da vida amapaense, cuja população afro-descendente, segundo dados do Censo de 2000 se constitui de 72,8% do total de habitantes.

O Marabaixo e o Batuque destacam-se como as mais importantes manifestações culturais da população afro-descendente do Amapá. Ambas consistem em danças e músicas executadas ao som de caixas, tambores, tabocas e outros instrumentos de fabricação rústica e caseira, que estão sempre ligadas às festas de santos católicos, como o

⁹³ SALLES, Vicente. **O negro no Pará, sob o regime da escravidão**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas e Universidade Federal do Pará, 1971.

⁹⁴ VERGOLINO-HENRY, Anaíza e FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. **A presença Africana na Amazônia Colonial: uma notícia histórica**. Belém: Arquivo Público o Pará, 1990.

Divino Espírito Santo e a Santíssima Trindade do Ciclo do Marabaixo, Santa Maria (na Vila do Coração), Santa Luzia, (no distrito de Maruanum) e Nossa Senhora da Piedade (em Igarapé do Lago). Estas são Festas cuja estrutura ritualística segue, tanto os preceitos cristãos, quanto os das religiões afro-brasileiras.

Nos últimos anos o Marabaixo vem recebendo incentivo do Poder Público estadual e municipal.⁹⁵ Com o apoio oficial cresceu muito o interesse por ele, aumentou bastante o número de praticantes, inclusive com a formação de grupos folclóricos que participam de eventos turísticos dentro e fora do Estado.⁹⁶ De forma que, é possível perceber duas situações diferenciadas que mostram que o Marabaixo tornou-se mais popular, de um lado o crescimento na frequência às festas religiosas onde ele ocorre, antes segundo relatos, feita quase que exclusivamente pela população afro-descendente. E de outro lado, a ampliação da divulgação interna e externa ao Estado que contribuiu bastante para atrair as gerações mais jovens da cidade, anteriormente pouco interessada nas manifestações culturais tradicionais.⁹⁷

Entretanto, apesar de toda essa expansão ainda são muito poucos os trabalhos científicos voltados para esta prática, e disponíveis em Macapá,⁹⁸ sendo o “Sahiré e o Marabaixo” de Nunes Pereira ainda uma das maiores referências.

O pesquisador maranhense Nunes Pereira, em visita ao Amapá, em 1949, teve a oportunidade de assistir uma festa de Marabaixo na comunidade de Curiaú de Dentro,⁹⁹ cujo relato que fez chama a atenção em vários aspectos, a principiar pela data do evento, o dia 12

⁹⁵ Em julho de 2004 foi sancionada a Lei 0854 que cria e insere no calendário cultural do Amapá o Ciclo do Marabaixo e Batuque, cujo início acontece no Sábado de Aleluia e se estende até a primeira quinzena do mês de junho, período correspondente à programação das festividades em louvor ao Divino Espírito Santo e Santíssima Trindade, na zona urbana de Macapá. A lei estende o Ciclo do Marabaixo às outras comunidades, independente do período de ocorrência das festas de seus santos padroeiros.

⁹⁶ Em 2007, uma organização não-governamental dedicada ao estudo, preservação e divulgação das manifestações culturais tradicionais do Estado, realizou com o apoio da Eletrobrás e do MINC, o Primeiro Festival de Marabaixo do Amapá, que contou com a participação de treze grupos representantes das comunidades afro-remanescentes.

⁹⁷ Durante o Encontro dos Tambores, evento organizado anualmente pela União dos Negros do Amapá e outras entidades representativas do segmento afro-descendente, vê-se que a participação da juventude é muito grande, não só nos grupos folclóricos, mas também nos momentos em que a dança é liberada para todos os presentes interessados.

⁹⁸ Um trabalho que discute o Marabaixo pelo viés da resistência cultural é o de CANTO, Fernando. **A Água Benta e o Diabo**. Macapá: Fundação Estadual de Cultura do Amapá – FUNDECAP, 1998. Para mais detalhes sobre o Marabaixo ver MONTORIL, Nilson. **Maracima, Marabaixo: de ladrão em ladrão a saga de uma nação**. Macapá: Confraria Tucujú, 2004. E ainda OLIVEIRA, M^a do Socorro dos Santos. *Religiosidade popular em comunidades estuarinas amazônicas: um estudo preliminar do Marabaixo do Amapá*. **Scripta Nova Revista Eletrônica de Geografia e Ciências Sociais da Universidad de Barcelona**. Nº 45 (49), 1^o/08/1999. VIDEIRA, Piedade. Estuda o Marabaixo como afirmação de identidade afro-descendente.

⁹⁹ Comunidade afro-remanescente inserida em uma Área de Proteção Ambiental, distante cerca de 08 quilômetros.

de agosto, incluído atualmente na programação da festa de São Joaquim e onde, presentemente, se faz o Batuque e não o Marabaixo¹⁰⁰.

Ao presenciar, na residência do senhor Frauzino Simplício Ramos, os volteios dos tocadores de caixa, os bailados dos participantes que, animadamente, variavam os passos com os toques, *“abraçados uns, em fila, três a três, lado a lado, isoladamente, frente a frente, mas sem se tocar, provocando-se e esquivando-se, sorrindo-se ou encarando-se de cenho franzido e olhos faiscantes”*, a criação em profundo contato com a religião dos voduns, na Casa das Minas, levou Nunes Pereira a buscar semelhanças entre as danças do Marabaixo e as danças que levam à possessão como a dos deuses de origem daomeana, iorubana e banto.

É verdade que aqueles tambores (caixas) não exerciam, claramente, sobre eles o poder transfigurador que, em África exercem os instrumentos de percussão de outro tipo, do tipo que, em São Luis do Maranhão, nos terreiros Mina-Gege, chamam Hun ou se chamam Hum-pli. (...) Nem lhes faltaram, nas máscaras luzidias de suor, no fulgor das pupilas e nos ritos dos lábios carnudos, a expressão dramática, que a posse do guia, santo ou Vodum, lhes transmite, e a expressão sensível, que nasce dos sentidos, açulados pelas libações e pelos contactos dos corpos em festa. (PEREIRA, 1989:104).

A tentativa de confirmar a possibilidade de haver semelhança maior, que meramente os gestos e movimentos da dança, entre o Marabaixo e o culto aos voduns se apresenta com bastante evidência na fala deste pesquisador quando afirma que:

Durante as observações por nós realizadas (...) voltamos a examinar, com insistência, certos aspectos daquela dança nos quais surpreendemos

¹⁰⁰ A comunidade de Curiaú realiza no período de 09 a 19 de agosto, a festa em honra a São Joaquim, constituída de levantamento de mastro, ladainhas, folia, baile popular e batuque. No dia 09, à noite, os rezadores convocam a comunidade para a igreja ao som da folia, que dura cerca de 15 minutos. A seguir acontece a ladainha rezada em latim pelo Mestre-Sala e respondida em coro pela assistência. Após a folia de encerramento da ladainha, tem início no salão próximo à pequena igreja, o Batuque, ao som de tambores chamados de “macacos” (confeccionados com a madeira conhecida como macacauero e couro de animais). Antes de iniciar o toque os instrumentos musicais são aquecidos em uma fogueira para garantir a sonoridade e a animação da festa que costuma ir até o Sol aparecer no dia seguinte. O bailado do Batuque não difere muito do Marabaixo e é feito em círculos ao redor dos tocadores. O ritmo é um pouco mais acelerado. Os tambores são percutidos no chão, apoiados em cavaletes e com os tocadores sentados em cima. O mastro é um elemento muito freqüente nas festas de santos católicos e costuma marcar o início e o término dos festejos. O mastro da Festa de São Joaquim é feito do tronco de uma árvore, a jacaraúba, e dizem que o mesmo vem sendo utilizado há mais de cem anos. Antes das festas ele recebe pintura branca com espirais azuis e no topo uma bandeira branca bordada com a coroa do santo que é hasteada todos os dias as 08:00h e baixada as 18:00h invariavelmente. A derrubada do mastro é o momento que conclui a programação do ano e marca o início dos preparativos para a festa do ano seguinte. Um outro momento bem interessante da Festa de São Joaquim é o chamado “batuque dos porcos”, ocasião para os mais jovens e inexperientes aprenderem a tocar e cantar e assim assegurar a continuidade da tradição.

evidente relação com o que Melville J. Herskovits chama *religious and secular situations*. Pois, além dos gestos peculiares às *noviches*, Mina-Gêge, as expressões da máscaras marcadas fundamentalmente pela histeria e pelo *spirit of possession*, algo em tudo aquilo nos estava dizendo que, muito mais rica de movimentos, verdadeiramente esculturais, de dança estática, era a religião dessa gente, intimamente preservada da indiscrição e da incompreensão de estranhos e intrometidos. Senhoras (velhas, de preferência) que procuramos atrair para conversações a respeito de *terreiros*, de *mães-de-santo* e *vodus* se esquivavam discretamente, sem poder negar que esse assunto lhes era familiar (PEREIRA, 1989: 105).

Não encontrei elementos que corroborem a suposição de Nunes Pereira. Nenhum informante freqüentador de Marabaixo confirmou haver possessão durante a dança. Uma entrevistada, antiga umbandista e, também, dançarina de Marabaixo, afirmou não sentir nem sequer a aproximação das entidades espirituais. Outra entrevistada foi categórica: “*o nosso Marabaixo não é desses de pegar santô*”. Para alguns membros do Movimento Negro uma afirmação como essa seria prova de que o negro ainda tem vergonha de suas crenças. É possível, mas não parece ser exatamente o caso, pois como salientou um afro-religioso os atabaques e tambores do Candomblé e da Mina têm fundamentos, são preparados para intermediar, atrair as entidades espirituais para o plano terreno, coisa que não ocorre com as caixas de Marabaixo.

A intencionalidade da música no Marabaixo parece ser a louvação e os agradecimentos. A euforia é de alegria e regozijo pelas graças alcançadas na vida de negros sofridos. Mas seguros, confiantes na sua fé, neste caso, nos santos católicos que, juntamente com Deus são invocados, mas jamais incorporam nos devotos, diferentemente do caráter invocatório que apresenta a música dos toques nos ritos com possessão, principalmente no Candomblé onde se crê que é da África que os orixás vêm “*atraídos pelo sangue dos sacrifícios ou pelo toque dos tambores, seja para comer, seja para dançar encarnados no corpo amoroso de seus filhos*”¹⁰¹.

Assim, no universo afro-religioso de Macapá, aparentemente, os limites são plenamente estabelecidos no que diz respeito a possibilidades de manifestação mediúcnica no decorrer das práticas de Marabaixo e das outras tradições afro-religiosas.

Por outro lado, foi possível perceber nas falas, colhidas entre velhas dançarinas do Marabaixo, que das muitas mudanças que vem ocorrendo dentro dessa prática cultural religiosa, algumas incomodam mais, a ponto de deixá-las bastantes insatisfeitas, como por exemplo, a perda de elementos relacionados a simplicidade e espontaneidade em detrimento

¹⁰¹ BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001:73.

da formalidade e padronização que acontece atualmente. Conforme é evidenciado no relato a seguir:

É, é, tá tudo mudado (no Marabaixo). Eu já nem vou mais lá, porque no meu tempo, as pessoas dançavam do jeito que elas tivessem uma roupa, descalço, de chinelo, naquele tempo era tamanco. Hoje em dia parece uma escola de samba, se veste tudo igual (Luiza Picanço, a dona Lulu, 86 anos, mineira aposentada e antiga dançarina de Marabaixo).

Atualmente parte dos recursos financeiros que são repassados à organização das festas e dos grupos de Marabaixo é destinada à aquisição da indumentária para uso durante os festejos. Frequentemente são utilizados na confecção das roupas de dançarinas e tocadores de caixa de Marabaixo tecidos em cores e estampas iguais ou com poucas variações de cores. Um outro depoimento revestido de saudosismo acentua ainda mais as mudanças ocorridas nesta prática cultural e religiosa:

O Marabaixo era bom, só que não era como agora. Agora eles dão um tal de caldo porque o pessoal moram longe, então eles dão esse caldo. Antigamente era três festeiros que faziam a festa que era por meio de uma sociedade, quando chegava o domingo do Divino Espírito Santo eles iam tirar os festeiros novos. Era tipo uma rifa, chamava uma criança, e a criança ia lá, tirava um papel e aí tava “fulano de tal” primeiro festeiro. Se aquele não pudesse fazer a festa, ele dizia que não podia, aí tirava outro porque essa despesa era tudo por conta dos festeiros, tinha que sair o dinheiro para comprar querosene, não tinha luz elétrica. Tinha que tirar dinheiro para comprar o foguete, o açúcar, o café, a cachaça. Tinha que comprar a cachaça, tinha que comprar o ovo para fazer o pão-de-ló. Domingo do Espírito Santo tinha pão-de-ló na casa dos festeiro, e tinha o chocolate também. Batia o ovo, colocava naquela xícara grande, botava o chocolate e saia com a bandeja, era xarão que chamavam antigamente, aí todo mundo comia, todo mundo bebia, porque naquele tempo era pouca gente. Se a bebida já era gengibirra? Eles faziam, mas não era como é agora. Agora eles já trabalham mais na gengibirra, antigamente era mais na cachaça. Eu sei que ali, o finado Cláudio Araújo, quando ele caía de festeiro da Trindade, ele mandava buscar daquelas frascas de cachaça lá no Abaeté, no engenho do finado Clodóvio Coelho. De lá vinha, botava aquela cachaça no alguidar, aí eles botava num bule, um pouco numa cuínha, saiam dançando e dando pro pessoal (Lucimar Araújo Tavares, dona Lucy, 77 anos, dançarina de Marabaixo e vendedora de tacacá).

Percebe-se que um dos elementos que se destaca nas falas dos entrevistados é a perda ou diminuição de um sentimento de solidariedade, partilha e confraternização do tempo em o que se servia como alimento aos membros da comunidade marabaxista as

melhores guloseimas, pão-de-ló, as rosquilhas de carimã¹⁰², o chocolate. . Na opinião dos mais velhos, em épocas atrás, todos comiam e bebiam à vontade porque “era pouca gente”. Tempo esse que foi substituído pelo do “caldó”¹⁰³, sustento menos saboroso para horas e horas de dança e cantoria, agora que o Marabaixo adquiriu freqüência numerosa, ganhou popularidade e visibilidade na mídia local e na sociedade em geral.

Não que haja unanimidade da sociedade em torno do Marabaixo, ou que todos os amapaenses conheçam e apreciem suas músicas e dança. Mas sim devido o mesmo ter conquistado o reconhecimento e o status de elemento definidor da identidade amapaense, sobretudo nas últimas décadas do século passado. Reconhecimento este que se deu pela luta do segmento afro-descendente do Estado e também por ações de valorização cultural desenvolvida pela esfera governamental.¹⁰⁴

Entretanto, a participação do Poder Público no processo que culminou com o reconhecimento do Marabaixo e Batuque como símbolos da cultura local foi, sem dúvida, muito forte. Mas, a permanência ao longo do tempo até que o Estado entendesse de se apropriar ideologicamente desses elementos, isto é, como crenças e tradições capazes de se constituir como marcas de uma identidade amapaense, se deve à resistência de segmentos afro-religiosos e à luta para que suas crenças e práticas religiosas deixassem de ser vistas como “*dansa diabola (...) ao som medonho dos gritos dos maracajás, que ao mesmo tempo batem com as patas, produzindo barulho que faz arripiar as carnes, e os cabelos, que é suficiente a provocar doudice á qualquer indivíduo*”.¹⁰⁵

O fragmento de texto acima mostra que no final do século XIX o Marabaixo, no Amapá, recebia da parte das elites, sobretudo, a letrada, representada pela imprensa local, o mesmo tratamento que outros elementos da cultura afro-brasileira receberam no restante do Brasil. No mesmo período, o Candomblé, no Nordeste e Sudeste brasileiros, era considerado crendice, magia negra, ignorância; a capoeira como coisa violenta de ‘negros malandros’ e o samba, visto como obsceno e lascivo, era proibido.¹⁰⁶

¹⁰² CANTO, Fernando. **A Água Benta e o Diabo**. Macapá: Fundação Estadual de Cultura do Amapá – FUNDECAP, 1998.

¹⁰³ Cozido de pequenas porções de carne bovina com legumes e verduras, em grandes quantidades de água, às vezes enriquecido com proteína de soja.

¹⁰⁴ Atualmente o Governo Estadual desenvolve uma política de construção identitária do Estado agregando novos elementos culturais como os legados de culturas extintas como as chamadas Maracá e Cunani.

¹⁰⁵ Extraído do Jornal Pinzônia, de 25 de junho de 1898, e citado por CANTO, Fernando. **Equino Cio – Textuário do Meio do Mundo**. Belém: Paka-Tatu, 2004:45.

¹⁰⁶ DA SILVA, Vagner Gonçalves e AMARAL, Rita de Cássia. *Símbolos da herança africana. Por que Candomblé?* In: SCHWARZ, Lilia Moritz e REIS, Leticia Vidor de Sousa. **Negras Imagens – ensaio sobre cultura e escravidão no Brasil**. São Paulo: Edusp, 1996.

Por parte da Igreja Católica a intolerância com as práticas religiosas afro-descendentes também foi bastante acentuada em Macapá, sobretudo a partir de 1948 com a chegada dos padres do Pontifício Instituto das Missões Estrangeiras – PIME. “Terminantemente os padres proibiram a entrada dos negros na Igreja de São José e se recusaram a rezar missa por ocasião dos festejos populares do Divino Espírito Santo e Santíssima Trindade”.¹⁰⁷

Assim, esse caráter de resistência do Marabaixo e do Batuque é mais um elemento, além das origens provenientes da diáspora negra africana (oriundas da retirada forçada dos nativos do Continente Africano e transposição para o Novo Mundo) que aproximam essas manifestações religiosas do Candomblé e das demais religiões afro-brasileiras, apesar de não se caracterizarem como religiões de possessão como pretendia Nunes Pereira.



Fig. 02- Dona Lucy, antiga dançarina de Marabaixo, no meio dos afazeres da venda de tacacá (fotografia de Decleoma Lobato - 2007).

¹⁰⁷ CANTO, 1998: 28.



Fig. 03 - Marabaixo de rua em Mazagão Velho (fotografia de Fernando Canto - 2007).



Fig. 04 - Marabaixo na comunidade de Maruanum, zona rural do Município de Macapá (fotografia de Decleoma Lobato - 2007).

De qualquer forma, uma resposta mais abalizada sobre a questão exige estudos aprofundados que este trabalho não se propõe. De certo é que no grande contingente da população afro-descendente em Macapá chama a atenção essa preponderância de uma

religiosidade muito próxima do catolicismo, sobretudo daquela modalidade classificada como catolicismo popular,

entendido em oposição ao catolicismo oficial, isto é, àquele que é professado pela Igreja como instituição hierárquica estabelecida, que o procura inculcar no conjunto da população. (...) Entendo, pois, por catolicismo popular, aquele conjunto de crenças e práticas socialmente reconhecidas como católicas, de que partilham sobretudo os não especialistas do sagrado, quer pertençam às classes subalternas ou às classes dominantes (MAUÉS, 1995:17)¹⁰⁸.

Muitas vezes me questionei sobre o que teria levado a essa situação, explicada hipoteticamente por Maroja como resultante do fato dos escravos enviados ao Amapá já terem passado por um processo de cristianização que teria iniciado ainda na África.¹⁰⁹ Marina de Mello e Souza afirma que desde os primeiros contatos entre os africanos do Reino do Congo e os portugueses, em fins do século XV, houve interesse dos congolezes pela religião dos recém-chegados, de forma que, em 1490, o mani Congo, a autoridade maior do Reino, solicitou ao rei de Portugal o envio de clérigos a fim de procederem a conversão ao catolicismo das lideranças locais, no que foi prontamente atendido.

Segundo a referida autora, a conversão ao cristianismo representava um aumento no poder e no prestígio do rei e chefes locais em função da associação que faziam da religião do rei português com a noção de divindade de Nzambi, o senhor do mundo, “*que reinava para além da grande água que separava o mundo dos vivos do mundo dos mortos*”.¹¹⁰ Além do fato de junto com a conversão vir também um acordo de auxílio militar oferecido à realeza do Congo pelo governo português contra as insurreições e revoltas que ocorressem, garantindo assim o poder e a centralização administrativa nas mãos do mani Congo.

Pelo lado da Igreja o objetivo de levar a fé cristã aos mais longínquos lugares da África era facilitar os futuros contatos entre portugueses e nativos, sobretudo os contatos comerciais. “*Idealmente a Igreja deveria servir de posto avançado da expansão*

¹⁰⁸ MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesialístico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia.** Belém: Cejup, 1995:17.

¹⁰⁹ MAROJA, Arthur Leandro. **As religiões afro e sua contribuição para a religiosidade do povo amapaense.** Conferência proferida em 22/11/2001 por ocasião da realização do Encontro dos Tambores (informação verbal).

¹¹⁰ SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista: historia da festa de coroação de Rei Congo.** Belo Horizonte: Editoria UFMG, 2002: 58.

portuguesa e os naturais da terra, convertidos e iniciados nos preceitos da fé, deveriam tornar-se agentes propagadores do cristianismo.¹¹¹

Para ambos os lados a adesão ao cristianismo era buscada para atender interesses outros que não os propriamente religiosos. Souza afirma que D. Afonso I, filho favorito de Nzinga Kuwu teria recuperado o trono ocupado por seu irmão Mpanzu a Kitima - eleito pelos sacerdotes dos cultos tradicionais—após batalha em que contou com a ajuda de São Tiago. “*Documentos da época e a tradição oral atribuem a vitória a São Tiago, que teria lutado ao lado de D. Afonso. Dessa forma, o rei cristão congolês, como os reis portugueses, teve sua legitimação garantida pelas forças celestes, também tornando-se a partir de então um agente da expansão do cristianismo*.”¹¹²

O cristianismo foi adotado e se expandiu em África, na região citada. A força desse cristianismo africanizado, misturado a vários elementos do catolicismo e do folclore português, chegou ao Amapá trazido pelos colonos portugueses e seus negros escravizados, o que poderia ser um indicativo a confirmar as informações da origem dos referidos negros levantadas por Vergolino-Henry, entre outras coisas pela manutenção da lenda da participação de São Tiago em batalhas cristãs travadas contra os muçulmanos no início da Idade Moderna, que é a tônica da festa realizada na comunidade de Mazagão Velho, como veremos a seguir.

Todavia, como já foi dito, esse é um caminho que este trabalho não se propõe seguir, mas entende-se que a possibilidade não pode, evidentemente, ser descartada sem cuidadoso exame, e carece de pesquisa histórica profunda, que ainda está por se fazer.

De certo é que os colonos eram cristãos. O Comandante Lobo de Almada, referindo-se aos moradores da vila de Mazagão, afirma que eram “*católicos fervorosos*” o que pode, creio, se estender aos colonos das demais povoações.

De qualquer forma, é evidente que os escravos, embora partilhassem obrigados ou não, da religião de seus senhores, conseguiram meios de introduzir nas manifestações religiosas católicas, elementos de suas culturas de origem. E graças a resistência de algumas comunidades, tem-se garantido a permanência e continuidade de festas que a tradição oral diz que remontam ao período das vilas, como a Festa de São Tiago, em Mazagão Velho (denominação atual da antiga Nova Mazagão) e a já citada Festa de São Joaquim, no Curiaú.

¹¹¹ Idem, 61.

¹¹² Idem, *ibidem*: 73.

A Festa de São Tiago acontece, anualmente, no período de 16 a 28 de julho. O ponto culminante da programação da referida festa acontece nos dias 24 e 25, quando a população da comunidade realiza uma grande encenação teatral, pelas ruas do pequeno vilarejo, retratando diversos episódios, que supostamente, fizeram parte das batalhas que envolveram mouros e cristãos pela hegemonia religiosa no Velho Continente e na África, no início da Idade Moderna.¹¹³

Logo, se poderia pensar, então, que as cavalhadas, e entre elas a Festa de São Tiago, são uma referência direta à vitoriosa empreitada missionária na África, principalmente ao processo de cristianização do Congo. Silvia H. Lara, entretanto, lembra que *“nas festas públicas ligadas aos eventos da Casa Real, era constante a presença das cavalhadas, jogos eqüestres teatralizados que remetem diretamente às batalhas entre mouros e cristãos. Elas parecem em festividades portuguesas desde o século XV e, no Brasil, pelo menos desde o XVII (...)”*.¹¹⁴

Vale destacar, todavia, que até onde é do conhecimento desta pesquisadora, a Festa de São Tiago é a única cavalhada, mantida no Brasil, que remete à lenda do soldado desconhecido participante e auxiliar direto dos cristãos na luta contra os muçulmanos. Parece ser a única manifestação cultural dessa natureza que preserva o imaginário do imperialismo cristão do período colonial.

Enfim, além desse cristianismo africanizado ou catolicismo popular, outras religiões com as mesmas origens, a chamada matriz africana, se distinguem no universo religioso atual de Macapá. Entretanto, a expressividade que essas religiões conquistaram no Estado, entre outros fatores, pelo apoio recebido do Poder Público na realização de eventos religiosos, como a Festa de Iemanjá, e ainda pela criação do Dia Estadual dos Cultos Afro-Brasileiros,¹¹⁵ o dia 08 de maio, decorrem da luta de várias décadas empreendida pelos religiosos para sair da invisibilidade. Luta onde o Candomblé, embora contendor de última hora, teve e tem grande participação.

Por outro lado, a maioria dos pioneiros das religiões afro-brasileiras em Macapá já é falecida, mas ainda é possível reconstituir a partir de um trabalho com maior consistência a memória da luta e contribuição de cada um para o fortalecimento dessas

¹¹³ A descrição completa da Festa de São Tiago será apresentada no 3º capítulo deste estudo, que trata especificamente das festas religiosas no Amapá.

¹¹⁴ LARA, Sílvia H. Significados cruzados: um reinado de Congos na Bahia Setecentista. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (Org.). **Carnavais e outras F(r)estas: ensaios de história social da cultura**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, CECULT, 2002:81.

¹¹⁵ O Dia Estadual dos Cultos Afro-Brasileiros no Amapá foi instituído pela Lei de Nº. 0934 de novembro de 2005.

religiões no Estado. Assim, também é possível, e certamente muito proveitoso, realizar trabalho que possibilite associar a história das religiões afro-ameríndias no Amapá com a história do crescimento urbano da capital, uma vez que a maior parte dos terreiros, tendas e searas costumam se localizar nos bairros mais periféricos, e com o passar dos anos, em função dos reordenamentos urbanísticos e imobiliários, vão sendo empurrados para as áreas mais afastadas dos centros da cidade. Áreas aonde, frequentemente, pouco chegam os serviços e bens públicos.



Fig. 05 - Rua Beira Rio antiga Rua da Praia, primeiras décadas do século XX - Projeto Macapá Antiga – Acervo Departamento de Patrimônio e Arquivo Histórico/Coordenadoria Municipal de Cultura de Macapá.



Fig. 06 – Avenida Mendonça Júnior – década de 1960. (Fonte: Confraria Tucuju – acervo particular).

Para exemplo da relação entre o crescimento urbano e o deslocamento dos terreiros pode-se tomar como referência o terreiro São Cosme e São Damião, do Zé Tapioca, que funcionava nas proximidades de onde hoje é a Praça Floriano Peixoto, e que na década de 1980, em virtude da valorização imobiliária da área, foi desalojado e transferido para uma rua atrás do Hospital São Camilo, na época o extremo da cidade.¹¹⁶

O Terreiro Repouso da Vovó Servana, de propriedade de Dona Elza está localizado no final da rua Eliezer Levy, bairro do Trem, área central de Macapá. Na época da fundação deste terreiro, a cidade terminava daquele lado. O terreiro do seu José Apolônio se localizava no bairro Buritizal, na década de 1970, ainda em fase de formação, e assim por diante. É possível a partir da história dos terreiros reconstituir grande parcela da história urbana de Macapá, uma vez que, esses espaços religiosos localizavam-se em diferentes pontos, geralmente em bairros que iam sendo criados. Espaços sagrados para os religiosos e que aos poucos também iam sendo empurrados pelo crescimento urbano para as áreas cada vez mais distantes do centro da cidade.

Essa questão que merece análise mais aprofundada, que este trabalho não tem condições de fazer, remete a grande desigualdade de localização dos espaços religiosos das

¹¹⁶ Atualmente há uma crença de que o local onde existiu o terreiro do seu Tapioca não permite a prosperidade de nenhum empreendimento comercial que se tente estabelecer por lá, segundo os meus depoentes, em função dos fortes trabalhos realizados pelo velho macumbeiro.

diversas religiões em Macapá, e na maioria dos centros urbanos do Brasil, que permite que as igrejas detentoras de maior poder econômico se estabeleçam nos locais privilegiados, construam grandes e suntuosos prédios, enquanto as demais tenham que se conformar em ocupar as áreas mais desfavorecidas.

3. A Cura: uma fé da natureza amazônica.

Pai Armando conta que *“antes do Candomblé existia em Macapá uma Umbanda, uma pequena Umbanda misturada com Mina. Era um tambor de caboclo, uma mistura muito grande, mas, por sinal, muito bonita”*. Entretanto, ao que parece, julgando pelos depoimentos que referentes à memória hereditária, que antes dessas religiões se estabelecerem na região que se conhece hoje como o Município de Macapá, já estava presente e muito forte, como em quase ou toda a região amazônica o conjunto de práticas religiosas conhecido como Cura¹¹⁷ ou Pajelança Cabocla.¹¹⁸

A Cura enquanto exercício prático se constitui de rezas, as benzeções, destinadas a casos como quebranto, mau-olhado, perturbação espiritual, que podem ser acompanhadas ou não pela indicação de banhos, chás, defumações. Os casos de doenças mais complicados, ou aqueles que envolvem a feitura ou o desmanche de feitiços, exigem a participação de entidades espirituais incorporando ou indicando ao curandeiro os procedimentos a serem seguidos.

Dentro do universo desta pesquisa o curandeiro que não é médium de incorporação é considerado apenas como rezador / benzedor, enquanto que o termo curador / curandeiro¹¹⁹, propriamente dito, ou pajé se aplica aos que detém a faculdade que permite a manifestação direta das entidades espirituais. Da mesma forma, aos primeiros associam-se

¹¹⁷ Designação que aparece com a maior frequência na fala dos entrevistados.

¹¹⁸ MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesialístico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia**. Belém: Cejup, 1995.

¹¹⁹ Os termos curador e curandeiro são empregados como sinônimos. Na zona rural é empregado também com muita frequência o termo “experiente” como se pode verificar em PINTO, Benedita Celeste de M. **Nas veredas da sobrevivência: memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos**. Belém: Paka-Tatu, 2004.

sempre os trabalhos voltados exclusivamente para o bem, a ajuda aos necessitados, enquanto que para os pajés é possível realizar trabalhos destinados ao malefício de outrem.

Em estudo feito sobre os rezadores em Manaus, Schweickardt apresenta como diferenciação entre rezadores e curandeiros a seguinte questão: rezadores baseiam seus procedimentos terapêuticos na “concepção de doença ‘enquanto mal que se entranha no corpo que é preciso extirpar’¹²⁰. Logo, a função das rezas é conseguir a intervenção dos santos junto a Deus para que a cura se processe e restabeleça a saúde do indivíduo submetido ao tratamento.

Todas as pessoas podem rezar se pensarmos as rezas como oração, diálogo com Deus ou com o plano espiritual, mas as rezas como fórmulas mágicas não são acessíveis a todos. Entende-se que essas rezas são mais eficazes. Eficácia que se entende aos rezadores indicando que possuem um poder maior. Poder que é adquirido como “dom”, uma “benção”, o que não permite a cobrança pelos serviços e nem o abandono da atividade; mas não significa que o rezador não possa ser recompensado com algum presente ou doação, assim como, que no momento que considerar que sua missão está concluída não lhe seja permitido repassar a outra pessoa de dom ou da família, o conhecimento das rezas.

Assim garante-se a continuidade da prática das benzeções tanto na zona rural quanto nas cidades amazônicas, a despeito de sua realização ocorrer, de certa forma, na penumbra, na invisibilidade da sociedade mais ampla.

Celeste Pinto em estudo realizado m povoados quilombolas da micro-região do Baixo Tocantins – PA, detectou que nas comunidades rurais o dom da cura permite aos curadores, e no caso específico do estudo, as parteiras, com o seu conhecimento o “*aliviar as fraquezas do espírito*” e “*curar o mal da carne, corpõ*” de forma que “*conseguem aglutinar ao seu redor o respeito e a gratidão dos seus, o que lhe confere um certo poder diante dos outros*”.¹²¹

Para alguns dos depoentes, a arte dos pajés e a crença em seus poderes é algo tipicamente da Amazônia, do Norte, onde o caboclo é muito forte, tem muita influência, e se relaciona diretamente com a natureza local. Suas entidades se ligam a locais, espécimes e fenômenos próprios da região. Essa é uma concepção que está presente em outros segmentos da cultura amazônica. Para o escritor paraense Paes Loureiro, “*os encantados na cultura amazônica estão em todos os lugares: entre índios e caboclos, entre o céu e a terra,*

¹²⁰ SCHWEICKARDT, Julio César. **Magia e Religião na Modernidade: os rezadores de Manaus**. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2002: 156.

¹²¹ PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Nas veredas da sobrevivência: memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos**. Belém: Paka-Tatu, 2004: 209.

nas selvas, nos campos e no fundo das águas. São seres animados por singular força mágica, capazes de prodígios e antropomorfias, sujeitos a estados divinos ou satânicos.”

122

Na ótica da Pajelança Cabocla a Amazônia é uma grande encantaria e qualquer alteração em sua natureza significa a extinção de elementos de seu encanto. Vários casos foram citados de entidades, encantados, que deixaram de se manifestar em trabalhos de Cura após o desaparecimento de seus locais de encantaria, tragados na maioria pelo crescimento das cidades.

Embora nem sempre isso seja percebido com toda a clareza por seus adeptos, a Pajelança se constitui de um conjunto de crenças que possui um viés ecológico bastante acentuado. Há um trecho de uma doutrina do famoso encantado Rei Sebastião, que foi dado como exemplo disso, que diz o seguinte: “*Rei, rei, rei Sebastião; rei, rei, rei Sebastião; quem desencantar Lençóis, põe abaixo o Maranhão*”. A destruição do encantamento natural dos Lençóis corresponderia ao fim da fé professada tanto no Maranhão quanto no Pará, chamada Tambor de Mina, e que no Pará foi acrescida pelas entidades caboclas e ameríndias da Cura.

Atualmente, poucos terreiros, em Macapá, se dizem praticantes exclusivos da Cura. Desses, um se destaca, o Terreiro São José de Ribamar, de propriedade da senhora Antônia S. de Jesus, de 78 anos de idade, natural do Estado do Maranhão, mas criada em Bragança, município do Estado do Pará. Dona Antônia nem lembra mais quantos anos vem trabalhando na Cura, pois iniciou muito jovem no Terreiro das Cinco Chagas de Nosso Senhor Jesus Cristo, ainda em Belém, aonde chegou a possuir uma searazinha. Segundo suas afirmações, o seu dom seria de nascença. E que embora não tenha sido criada pela mãe biológica, ficou sabendo, através de informações de alguns parentes mais velhos, que havia chorado no ventre materno.

Esse fenômeno do “choro na barriga da mãe” aparece com muita frequência nos relatos sobre os curadores e pajés:

Mamãe saiu dali e chamou Otília para uma conversa. Perguntou-lhe francamente se estava grávida de papai. A moça ficou aturdida, não sabia responder. Abria a boca, sem articular palavra. No silêncio entre ambas, como se abafado e vindo de longe, ouviu-se um vagido de criança. Otília conseguiu dizer:

- É de seu filho... É... É claro, o choro veio de sua barriga...

¹²²LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica: uma poética do imaginário**. Belém: CEJUP, 1995:258 citado in PINTO, Op. Cit: 209.

Mamãe pôs a mão no ventre. Sentiu-me mover. Otilia chorou e confessou sua gravidez. (LIMA, 2002: 42).

Celeste Pinto, em estudo realizado em comunidades rurais da micro-região do Baixo Tocantins, Estado do Pará, sobre o ofício de parteiras tradicionais, entendido por estas como um dom, o “dom de partejar”, considera que

O ato de chorar na barriga da mãe, além de revelar as prerrogativas do dom, estabelece condições sociais para que o possuidor do dom possa ser legitimado como tal; visto que a percepção e o reconhecimento da sua condição de ser especial acontece, antes mesmo do seu nascimento, pelos mais velhos ou por alguém identificado no grupo com condições de estabelecer comunicação entre o mundo natural e o mundo sobrenatural, que reafirma as qualidades especiais e diferenciadas daquela pessoa diante do seu grupo (PINTO, B.C, 2004:179).

Enfim, conforme as afirmações de dona Antonia, atualmente, no terreiro São José de Ribamar os tambores só ecoam nas festas públicas, no mais, executam-se poucos trabalhos como “benzer” criança, “puxar” desmentidura e barriga de mulher:

O meu trabalho agora é simples, bato assim época de festa, tambor para São Sebastião, São Jorge, Cabocla Jurema, tambor para a Cabocla Mariana. E em setembro que é a festa de Cosme e Damião. Festa não, só homenagem, que agora eu não faço festa, fazia. Fazia porque as festas eram bonitas .

Após o falecimento do esposo, seu principal auxiliar, e já apresentando problemas na visão dona Antônia perdeu o ânimo, se diz cansada e que dá continuidade a missão só mesmo porque é uma obrigação.

O meu marido morreu dia 27 de janeiro. Passou fevereiro e março, e eu entrei no terreiro, conversei com o santo, com Deus e os meus guias que tivessem lá, que como a gente está aqui, eles estão. A gente não vê, mas eles estão girando. Aí eu disse que ia fechar o terreiro que não tinha mais quem me ajudasse. Quando foi dia 05 de abril a Cabocla Jurema me apanhou que ela é que é minha chefe. A dona dessa imagem. Me apanhou aí na cozinha, na hora do café, e disse quem tinha morrido era ele e a missão era minha. Ela é que sabia o tempo para parar¹²³.

¹²³ Dona Antônia, sacerdotisa do terreiro São José de Ribamar, Macapá-Ap.

Atualmente o número de médiuns do terreiro também é muito reduzido e se reúnem uma vez por semana para dar passagem às entidades. Raramente aparece outro tipo de trabalho. Muito diferente das lembranças que os filhos de dona Antônia guardam da época em que a mãe, curandeira famosa, trabalhava bastante, dentro de Macapá e, principalmente, nos interiores onde era muito requisitada. Lembram quando ela retornava das viagens de trabalho trazendo muitas frutas, animais, farinha e outros produtos, que recebia como retribuição pelos serviços prestados.

Mas os tempos mudaram. Hoje o terreiro da dona Antônia está localizado praticamente no centro da cidade, no bairro Santa Rita. Mas, há 27 anos quando foi fundado a situação era muito diferente. O terreiro ficava no final da cidade, em área aberta recentemente pela construção do Hospital São Camilo, nas proximidades de uma mata fechada. Onde hoje é o campo de futebol, conhecido como Poeirão, era uma mata só, que ia até as cercanias do Aeroporto de Macapá.

Quando eu ganhei esses terrenos aqui já tinha o Colégio Antônio João, o Hospital (São Camilo). Pra ali era um caminho, não tinha rua. Já tavam começando a dar os terrenos pra ali, aqui era só mata. Esse terreno era do seu Zezinho, um senhor que era dono aí. Essas coisas assim pra falar a verdade eu não sei explicar porque nunca me entrosei. O meu marido é que sabia. Mas não tem um lago ali? Lá era a casa dele (do seu Zezinho). Não sei se esse homem ainda é vivo (Dona Antônia, proprietária do terreiro São José de Ribamar, Macapá/Ap.)

Dona Antônia ganhara de um velho conhecido, Chefe da Divisão de Terras do Território Federal do Amapá, dois lotes urbanos, um para ela e outro para os caboclos. Com o casamento da filha mais nova, dona Antônia doou a ela o seu terreno. E construiu a sua residência na parte da frente no terreno dos caboclos, dispondo nos fundos deste, o seu terreiro, um pequeno espaço de aproximadamente 04x05 metros que ela cuida com o mesmo carinho que dedica aos guias.

Dona Antônia, apesar de ter amigos candomblecistas, faz restrição ao Candomblé por considerar que: *“quem tem um dom não pode entrar no outro. Candomblé é um dom. É com a linha esquerda. Eu não. Eu não recebo linha esquerda, só caboclo mesmo”*. Para ela também as práticas de seu terreiro se distinguem dos outros da seguinte forma:

“pessoas aqui já me difamaram como feiticeira, mas eu não sou feiticeira. A pessoa que trás o dom de fazer maldade é outra Linha, não da Linha”

que eu trabalho. (...) Se eu lhe disser as pessoas que eu já tratei. Eu não, meus caboclos, pretos velhos, que a minha chefe de frente dos pretos velhos, o nome dela é Vovó Apolônia. O nome do meu chefe é caboclo Japetequara. Ele é que abre a Linha, depois vem seu Dom Carlos, e eu outro caboclo que eu recebo, seu Ventania. São três caboclos que eu recebo. Aí vem ela, ela fica (Vovó Apolônia). Fica, puxa as doutrinas, atende as pessoas que vêm falar com ela e vai embora. Eu abro o meu trabalho pela Linha da Mata e fecho pela Linha da Água. Fecha os trabalhos a cabocla Mariana. Eu trabalho muito diferente de muita gente.

Outro terreiro preponderante de Cura é a *Casa de Mina e Cura do “Mestre Tupiaçú”*, de propriedade da senhora Lilia Pereira Marques, amazonense, de 56 anos, residente em Macapá desde os seis anos de idade.

Dona Lilia iniciou a vida religiosa pela Umbanda, com um pequeno congá em frente à residência. Foi preparada na Cura, no ritual denominado como Pajelança Cabocla, pelo pai Marcos Ribeiro. Vários elementos doutrinários e ritualísticos diferenciam a Pajelança Cabocla da Linha de Cura da Umbanda, entre esses está a consideração das entidades que atuam nesta modalidade religiosa, os mestres, como “encantados”, pessoas que em vida desapareceram do plano físico, sendo levadas para as encantarias de onde frequentemente só podem sair para cumprir alguma missão religiosa na terra. Diferentemente de caboclos e pretos velhos que são compreendidos como espíritos de pessoas, ancestrais, que viveram e após a morte foram distinguidos com a condição de entidade espiritual e a capacidade de se manifestar novamente no plano da matéria.

Os encantados não são entendidos como espíritos porque se acredita que não morreram, passaram, com o corpo físico, para outra dimensão, a das encantarias. Entretanto quando retornam a terra para trabalhar não podem trazer o próprio corpo (a tradição oral diz que o retorno dos encantados ao plano físico com o corpo só aconteceria nos casos raríssimos de desencante), e necessitam dos corpos de médiuns, sem os quais não podem interagir na terra.

Outro elemento característico do ritual da Pajelança Cabocla é o uso do maracá, da pena e dos tauaris¹²⁴, instrumentos que são confeccionados pelos próprios pajés com orientação dos mestres. O tauari, principalmente, é muito consumido nas sessões de pajelança porque são utilizados para realização dos trabalhos. É o tauari que cura. A diferença nos ingredientes utilizados na confecção dos tauaris é determinada pelo emprego dado, por exemplo, aos que são destinados a retirar feitiço acrescenta-se tabaco de mole aos

¹²⁴ Espécie de charutos confeccionados com uma mistura de ervas, resinas e vários outros ingredientes enrolados em fibras extraídas da casca de uma madeira conhecida popularmente como tauarizeiro.

demais ingredientes, breu de cumarú, alecrim, bálsamo São Tomé, alfazema, mirra, benjoim, incenso, e outros. O pajé mistura os ingredientes, enrola em papel de ceda e cobre com a casca do tauarizeiro, uma fibra vegetal bem fina.

O tauari pronto tem uma maneira correta de ser fumado, não pode ser feita de qualquer jeito. Tem o lado de acender e o jeito certo de fumar. O momento de fazer o tauari exige grande concentração do pajé, e é acompanhado de perto pelas entidades. Existe uma ordem para uso dos tauaris: o primeiro a ser confeccionado deverá abrir a sessão de pajelança seguinte, e o último a ser preparado é que fechará os trabalhos do dia.

Geralmente, são consumidos em cada pajelança, ou sereké, na Casa de Mina e Cura do Mestre Tupiaçú, cerca seis a sete tauaris pela pajé ou por seu pai-de-santo, se este estiver trabalhando.

A preparação da dona Lilia na Cura foi realizada em nove dias de recolhimento em um pequeno quarto construído especialmente para isso, no terreiro do pai Marcos Ribeiro, em um ritual semelhante ao empregado na preparação do próprio (que será descrito em outro momento deste trabalho) e realizado em Belém. Na preparação dessa sacerdotisa incluíram os procedimentos de ‘bater o maracá no fundo’ e ‘bater o maracá na matá’, o que aparentemente, aconteceu apenas com ela e com seu pai-de-santo, visto que os outros depoentes que também se dizem pajés não mencionaram esses detalhes em seus depoimentos. De forma que essa ritualística de iniciação na pajelança, empregada na preparação da dona Lilia feita pelo pai Marcos Ribeiro, parece fazer parte de uma modalidade nova de Cura no Amapá. Provavelmente é mais um elemento novo que está se acrescentando às outras práticas religiosas, inclusive é um diferencial frequentemente salientado por quem passou por ele.

No terreiro dessa senhora continuam a ser realizados os trabalhos da Umbanda (uma vez por mês acontece uma curimba¹²⁵, em virtude de algumas médiuns do terreiro terem como entidades espirituais algumas exclusivamente ligadas às linhas dessa religião), mas a preponderância hoje é da Pajelança. Nas sessões com curimba o ritual segue mais ou menos a ordem seguinte: começa com a defumação e o banho de cheiro nas mãos dos presentes, incluindo a assistência. Nas médiuns, a lavagem com o banho de cheiro inclui a testa e é feita pela sacerdotisa. Isso acontece com as médiuns ajoelhadas em frente ao altar. Todas vestidas camisas e bermudas brancas, e com um tecido, uma espécie de espada, sobre os ombros (veja fig.07).

¹²⁵ Nessas cerimônias os cantos ou doutrinas são acompanhados somente com palmas.

Iniciam as rezas com o Pai Nosso, Ave Maria, Salve Rainha e a Prece de Cáritas, e em seguidas começam as palmas. A posição dos religiosos passa a ser em pé, mas permanecem em frente ao altar e de costas para a assistência. As doutrinas são puxadas pela sacerdotisa e respondidas pelas médiuns.

Enquanto isso, o servente continua defumando o ambiente e as pessoas presentes, principalmente as médiuns. Começam as incorporações com os caboclos que chegam, saúdam os presentes, cantam, e vão embora, dando vez aos outros, numa seqüência que dura entre uma a uma hora e meia. Em seguida passam a chamar os pretos velhos, que ao se manifestarem são colocados sentados em cadeiras ou tamboretas, apoiados em bastão de madeira, e servidos com café amargo, sua bebida predileta (queira ver fig.08). Os pretos velhos apresentam o aspecto de pessoas bem idosas, com as costas encurvadas e as mãos trêmulas. Mantendo um cachimbo aceso no canto da boca, eles entoam as suas doutrinas e vão embora alguns minutos depois. Chega a vez das entidades espirituais infantis baixarem, Rosinha, Cajueirinho, Mariazinha, e outros, que se deliciam com bombons, doces e refrigerantes, e conversam entre si e com as pessoas que os procuram. Algumas das entidades infantis da Umbanda também baixam na Cura, mas com denominação diferente, como é o caso de Cajueirinho, que nesta linha passa a se chamar Maçariquinho.

A explicação apresentada para a ordem de invocação das categorias de entidades se dá pela necessidade de retirar dos corpos dos médiuns, os resquícios de velhice (dores, deformações físicas) deixados pelos pretos velhos, e que seriam levadas pelas crianças.

Termina a Umbanda, a sacerdotisa tira os rosários e as espadas dos ombros das filhas, apertando o tecido nos ombros, cabeça e tronco de cada uma. Em seguida coloca um pouco de água no centro da cabeça e dá um vigoroso sopro.

Em seguida começa a Pajelança, a sacerdotisa trabalha sozinha. Fuma um tauari, apanha as penas, o maracá e as cintas¹²⁶ e se dirige para os fundos do terreiro, para o espaço escolhido para as incorporações dos mestres, os paraoás¹²⁷. Esse local onde os guias da pajelança trabalham é um pequeno espaço próximo à camarinha¹²⁸ com uma porta de acesso ao quintal. Segundo dona Lilia, essas entidades são tão rígidas que não gostam de se misturar com o ambiente da Umbanda e muito menos ainda com o Candomblé, de quem tem aversão em virtude dos sacrifícios e uso de sangue dos animais.

¹²⁶ Faixas de tecido que asseguram a força e proteção do pajé durante os trabalhos espirituais.

¹²⁷ Denominação empregada de forma genérica para as entidades da Pajelança Cabocla.

¹²⁸ Local onde são feitas as fortificações de cabeça dos religiosos do terreiro.

Os encantados vão chegando, cumprimentam os presentes com um sonoro: Boa Noite! Cantam uma ou duas doutrinas e vão embora. Somente um, entre eles, vem realmente trabalhar (dar passe, benzer) em cada sessão. A determinação de quem será o curador da noite é algo que os religiosos não sabem explicar como acontece, uma vez que, as entidades que fazem isso são as mais diversas. Depois que o curador fez o seu trabalho, são encerradas as tarefas da Cura e o mestre Tupiaçú, o guia de frente de dona Lilia baixa para fechar os trabalhos da noite.

A Casa de Mina e Cura do Mestre Tupiaçú é um barracão localizado atrás da residência da pajé. É uma construção de tijolos caiada com portas e janelas na cor verde. Além da porta de entrada, há uma outra na lateral esquerda dos fundos. É a porta por onde as entidades da Cura entram e saem. Esse espaço fica ao lado da camarinha a principal divisão do barracão.

Na parede direita do salão estão expostas as fotografias da proprietária em diversas ocasiões da religião, e alguns quadros com estampas de santos católicos. Aos fundos fica o altar e ao lado, uma pequena casinha com o ponto da entidade patrona do terreiro. No lado direito do altar estão dois tambores que pertencem ao seu Tupi (tratamento carinhoso dado à entidade pelos membros do terreiro) e que são percutidos somente uma vez por ano, ocasião das festas feitas em sua homenagem.



Fig. 07– Médiuns de um terreiro de Umbanda e Pena e Maracá, tendo ao centro a pajé, dona Lilia (fotografia Decleoma Lobato - 2008).



Fig. 08 – Sessão de Cura – entidade Preto Velho (fotografia Decleoma Lobato - 2008)

4. A Umbanda e o Espiritismo.

Se o Candomblé é recente no Amapá, conforme afirmei anteriormente, já a Umbanda e a Mina estão estabelecidas há mais tempo. Até este momento a chegada precisa da Umbanda é ainda indeterminada. Sabe-se, no entanto, que na década de 1950 já existiam adeptos dessa religião trabalhando em Macapá.

Em termos nacionais, a Umbanda teve seu surgimento ligado ao processo de valorização das raízes culturais africanas, oriundo de movimentos artísticos e modernistas, que fizeram com que nas primeiras décadas do século XX, intelectuais e a classe média branca aderissem às religiões afro-brasileiras passando a divulgá-las.

Gonçalves da Silva situa esse momento entre as décadas de 1920 e 1930 quando kardecistas do Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul, passaram inserir em suas práticas elementos das tradições afro-brasileiras. Elementos que já faziam parte do universo religioso desde o século XIX (no mínimo), sobretudo nas práticas de origem banto, como a designação de cargos e funções, o uso de pomba e da pólvora na limpeza dos espaços de rituais. As origens da Umbanda remontam ao culto às entidades africanas e ameríndias, aos santos do catolicismo popular, e ainda, à entidades do panteão kardecista.¹²⁹ Entretanto, a grande contribuição do kardecismo à Umbanda se deu pela codificação da nova religião em parâmetros científicos e pela eliminação de elementos considerados menos civilizados, como os sacrifícios de animais.

A Umbanda surgiu com o propósito de ser uma religião tipicamente brasileira apesar de se imputar origens milenares. Nas décadas seguintes a partir da criação das federações espíritas umbandistas estaduais e da realização dos Congressos, o Espiritismo de Umbanda se expandiu para todo o país, e enveredou por um processo de reconhecimento social conseguindo, entre outras coisas, o apoio de políticos e institucional de órgãos governamentais para a realização de seus eventos e projetos sociais.

Em Macapá, como já foi mencionado, a história da Umbanda ainda está por ser escrita. Mas em longas conversas com velhos umbandistas e simpatizantes encontrei elementos que, associados aos dados apresentados no campo Culto Espírita do Anuário Estatístico do Amapá, permitem concluir que no início da Umbanda e do Espiritismo

¹²⁹ GONÇALVES DA SILVA, Vagner. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Editora Ática, 1994.

Kardecista, em Macapá, havia uma relação muito próxima entre as duas denominações religiosas.

4.1. Locais de culto e movimento do Espiritismo no Amapá.

A partir dos números fornecidos pelo Anuário Estatístico do Amapá foi possível montar os seguintes quadros do desenvolvimento do Culto Espírita no período de 1955 a 1990:

1955 a 1958	Religião	Homens	Mulheres	Total
	Católica	19.319	17.477	36.796
	Protestante	280	249	529
	Espírita	30	11	41

Ilustração 4 - Quadro 01- FONTE: Anuário Estatístico do Amapá, Serviço de Geografia e Estatística, órgão do Governo do Território Federal do Amapá.

Ano	Locais			Sessões realizadas	Conferências	Festas e Reuniões sociais	Adeptos
	Edifícios	Salões	Dependência de residência				
1958	01	-	01	221	14	03	263
1959	01	-	02	201	04	03	322
1960	02	01	-	171	19	10	283
1970	04	03	01	501	66	37	1227
1980	04	-	07	581	16	40	2044
1990	03	-	01	816	12	04	-

Ilustração 5 - Quadro 02 - FONTE: Anuário Estatístico do Amapá, Serviço de Geografia e Estatística, órgão do Governo do Território Federal do Amapá.

O Anuário trás também as seguintes observações:

- De 1958 a 1965 o culto espírita é praticado exclusivamente na Capital do Território;

- 1971–são arrolados somente as Entidades com personalidade jurídica;
- 1972 – são arrolados somente as Entidades com personalidade jurídica (kardecistas e umbandistas);
- 1986–dados sujeitos a retificação. Fonte Federação Espírita do Amapá;
- A partir de 1991 não mais aparece informação sobre os cultos no Anuário.

Em finais da década de 1940 e início dos anos 50 muitos profissionais migraram de outros Estados para o recém-criado Território Federal do Amapá a fim de atuarem em diversos setores em desenvolvimento, como os da Educação, Saúde e Segurança, como veremos com mais detalhes à frente. Estes profissionais, evidentemente, traziam todo um arsenal de conhecimentos novos, que viriam contribuir, alterar e se misturar com os saberes já existentes.

Dentre estes imigrados se destacavam o militar e professor de Educação Física, Irineu da Gama Paes, proveniente do Rio de Janeiro e o senhor Ermínio Amorim, um cearense, que viria a ser o Chefe do Serviço de Eletricidade do Hospital Geral de Macapá. Ambos eram praticantes da Umbanda em seus respectivos Estado. A eles juntaram-se os senhores Severino, amapaense do interior; Agenor Melo, paraense; Juvenal Canto, na época motorista de táxi e oriundo da cidade de Óbidos, no baixo Amazonas. Além do casal João Batista e dona Dulce Moreira, paraenses, ela se ocupava da função de dona de casa e ele de funcionário público.

Esse grupo que se constituía de médiuns e simpatizantes começou a promover reuniões mediúnicas semanalmente nas próprias residências, dando passagem às entidades da Umbanda, do Espiritismo kardecista, além do estudo da doutrina espírita codificada por Alan Kardec. Com o passar do tempo o grupo sentiu necessidade de possuir um espaço próprio para o funcionamento de suas atividades, dando início à construção de um prédio que funcionaria como sede. Este prédio foi construído em um terreno doado pelo governador Pauxi Nunes, também adepto do Espiritismo, e com doações de dinheiro e material feitas por outros membros da sociedade local, foi construído o Centro Espírita ‘Frei Evangelista’.

A partir daí as sessões mediúnicas passaram a ocorrer, todos os sábados, nesse Centro. Iniciavam com os trabalhos espíritas na parte da frente, e encerravam com a Umbanda em um quarto assoalhado construído para esse fim, na parte dos fundos do prédio. Além disso, em um outro dia da semana, o grupo fazia a distribuição de sopa às famílias

carentes de Macapá. Inclusive, o trabalho de assistência social continua sendo feito pelos membros do Centro Espírita ‘Frei Evangelista’, através de projetos que incluem a distribuição regular de alimentos e a orientação espiritual a famílias necessitadas.

Nos trabalhos de Umbanda preponderavam as curas realizadas pelos Pretos Velhos, entre eles Gamba, o preto velho, guia do professor Irineu. Na linha dos espíritos a entidade principal desse médium era Frei Evangelista, eleito patrono do grupo (queira ver Fig. 12). Aliás, é importante explicitar que, segundo os relatos orais dos entrevistados, a fotografia de Frei Evangelista, que fica exposta na sede do Centro Espírita Frei Evangelista teria sido adquirida por sugestão da própria entidade, que indicou, inclusive, os meios para consegui-la, um pequeno estratagema para que a paróquia onde ele havia trabalhado a liberasse.

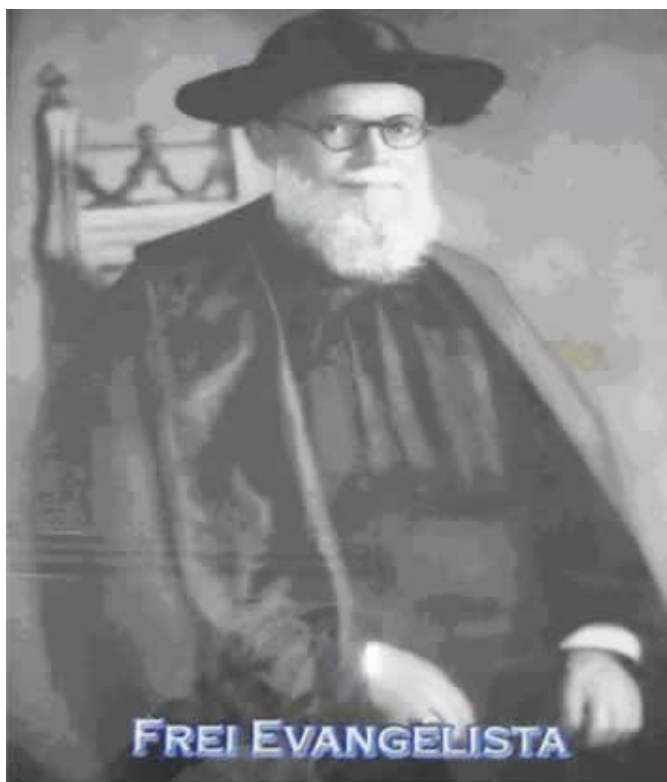


Fig. 09 – Frei Evangelista, sacerdote católico que teria dedicado a vida ao trabalho catequético em comunidades amazônicas. Fonte: Centro Espírita “Frei Evangelista”.

Na memória recorrente deste período, também se sobressaem os nomes de outras pessoas, ligadas a um outro grupo, como os dos senhores Ataíde e Miguel Gantuss que ofereciam atendimento fraterno em suas respectivas residências. Além do senhor

Oswaldo Piracicaba Malvão, que realizava reuniões mediúnicas em um pequeno quart, nos fundos do quintal da sua casa. È importante ressaltar, que este, atualmente, se tornou o nome de um Centro Espírita de Macapá–‘Centro Espírita Oswaldo Piracicaba Malvão’.

A partir dos anos 60, com a chegada de outros praticantes do Espiritismo, entre eles o senhor Luiz Gonzaga Pereira de Souza, formou-se um novo grupo. Estas pessoas entendiam o espiritismo de outra maneira, daí porque passaram a combater a união da Umbanda com o Espiritismo. Entendiam o espiritismo a partir da doutrina kardecista que se baseia nas seguintes obras: ‘O Livro dos Espíritos’, ‘Evangelho Segundo o Espiritismo’, ‘O Livro dos Médiuns’, ‘A Gênese’, ‘O Céu e o Inferno’. Portanto, não admitiam práticas cuja doutrina não recomenda como, por exemplo, a prescrição de banhos e a realização das festas de santos católicos.

Para o grupo liderado por Luis Gonzaga a aproximação com a Umbanda não poderia continuar. Assim, segundo depoimentos orais, entrou em conflito com o grupo anterior, que já possuía uma Entidade representativa, inclusive em debates abertos nos meios de comunicação local da época.

Essa situação perdurou por alguns anos até, que em 16 de julho de 1977, foi fundada a Federação Espírita do Amapá – FEAP, “*com a finalidade de unificar, orientar, coordenar e dinamizar o Movimento Espírita no Amapá, em cumprimento ao que estabelece o Pacto Áureo de Unificação das Sociedades Espíritas no Brasil, assinado em 05 de outubro de 1949, no Rio de Janeiro.*”¹³⁰

Assinaram a lista de sócios fundadores, e participaram da constituição da primeira Diretoria, os seguintes membros: Luiz Gonzaga Pereira de Souza, Presidente; Odir Nascimento de Macedo, Vice-Presidente; Milnea Martinha Carvalho de Macedo, 1ª Secretária; Firmino de Souza, 2º Secretário; e Geraldo Pereira de Souza, Tesoureiro.

Em 30 de março de 2003, o Estatuto da FEAP sofreu alterações e a Diretoria Executiva passou a constituir-se dos seguintes cargos: Presidente, Vice-Presidente, Secretário, diretores de departamentos: Administrativo e Financeiro (D.A.F), de Assuntos Doutrinários (D.A.D.), de Assuntos Mediúnicos (D.A.M.), de Assistência e Promoção Social (D.A.P.S.), de Comunicação (D.C.), Recursos Humanos (D.R.H.) e de Infância e Juventude (D.I.J.), eleita por um Conselho Deliberativo.

Atualmente integram a FEAP onze entidades civis: *Centro Espírita “Frei Evangelista”*, localizado na Rua Leopoldo Machado, 1710, Centro; *Grupo Espírita*

¹³⁰ Das finalidades da FEAP definidas no Art. 3º do Estatuto da Federação Espírita do Amapá – FEAP.

“Missionários da Luz”, situado no bairro Zerão, Rua Antônio Pinheiro Lisboa, 88; *Centro Espírita “Irmãos Cáritas”*, Av. Nações Unidas, 391, bairro Lagunho; *Centro Espírita “Oswaldo Piracicaba Malvão”*, rua Alexandre Ferreira da Silva, 2745, Jardim Felicidade; *Grupo Espírita “Fabiano”*, av. Áurea Cambraia de Castro, s/n, Novo Horizonte; *Casa Espírita Alan Kardec*, av. Castelo Branco, 1712, Santana; *Centro Espírita “Bezerra de Menezes”*, rua Carlos Drumond de Andrade, 1517, Congós; *Centro Espírita “Chico Xavier”*, av. Tancredo Neves, 375, Laranjal do Jarí; Centro Espírita *“Joanna de Angelis”*, sem endereço fixo no momento; e a sede da Federação Espírita do Amapá, à rua Odilardo Silva, 1131, Centro, Macapá, Amapá.

Enquanto outro grupo de umbandistas antigos do período do ex-Território, se destacam nomes como o senhor José Araújo Costa, mais conhecido como Tapioca, o senhor José Apolônio (já falecidos), dona Lulu, dona Antônia, dona Rosilda, dona Narmita, senhor Marcos, do terreiro São Sebastião, dona Ercília, e outros.

Em 1972, no dia 02 de fevereiro, a mãe Dulce Moreira juntamente com outros religiosos, fundou a Federação Espírita Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros – FEUCAB¹³¹. Instituição criada com o objetivo de congregar os afro-religiosos de Macapá e, principalmente, normatizar o funcionamento da religião, criando regras para a instalação de terreiros e determinando horários de funcionamento dos toques. As festas com tambor teriam como horário regulamentar de 08:00h as 23:00h, fora deste horário o proprietário do terreiro seria obrigado a tirar licença específica e se responsabilizar, diante das autoridades da segurança pública, por qualquer incidente que viesse ocorrer. Nestas condições, cada terreiro filiado teria direito a realizar duas ou três grandes festas anuais.

Atualmente a FEUCAB está inativa e passando por um processo de transição, em virtude do falecimento da Presidente. Não tive acesso aos Estatutos desta federação, mas fiquei sabendo, através dos meus entrevistados, que o cargo principal da Diretoria teria se tornado vitalício, embora não fique explícito como isso ocorreu.

¹³¹ Essa data aparece em relatório manuscrito do “Projeto Conhecer” – entrevistas realizadas, em 05 e 07 de novembro de 1994, com Dona Dulce e pai Salvino, por acadêmicos da UNIFAP, identificados como Nezilda, Marcelino e Cristina. Esse documento se encontra na Biblioteca da Coordenadoria Municipal de Cultura.

5. O Tambor de Mina.

O Tambor de Mina¹³², por sua vez, foi introduzido no Amapá por dona Dulce Moreira, após iniciação realizada em São Luís, no Maranhão. O primeiro toque de Tambor de Mina teria se realizado em Macapá, no Terreiro Santa Bárbara de propriedade dessa senhora, no dia 09 de maio de 1962.

Dona Dulce Moreira era paraense e veio para Macapá acompanhando o esposo, senhor João Batista Moreira, mais conhecido como Piloto, funcionário público, que exercia o cargo de motorista do Governo Territorial.

A vinda da família Moreira para Macapá fez parte de um processo de imigração bastante acentuado decorrente da criação do Território Federal do Amapá (TFA) e instalação de um governo local, o que só ocorreu a partir de 1945. Embora o TFA tenha sido criado em 1943, somente com a chegada em janeiro de 1945 do primeiro governador, capitão Janary Gentil Nunes, é que de fato, começou a funcionar. O governador e comitiva aportaram em Macapá no dia 25 de janeiro e se depararam com um aglomerado urbano com cerca de 1.286 habitantes, em condições de extremo abandono a que fora relegada a região durante o período em que fez parte do Estado do Pará.¹³³

De acordo com as políticas de desenvolvimento e de defesa nacional do Governo Vargas, que motivaram a criação dos Territórios Federais,¹³⁴ o governo do Amapá deu início à ações com vista ao alcance dos objetivos propostos de imediato, “povoar”, “educar”, “sanear”. Uma das primeiras medidas adotadas foi o remanejamento da população pobre que vivia próximo ao centro de Macapá, no Largo de São João (próximo à atual Praça Barão do Rio Branco) para dar lugar à construção de residências para funcionários públicos, migrados de outras unidades da Federação.

A pretensão do governo era criar condições capazes de favorecer a atração de contingentes de trabalhadores qualificados, que pudessem contribuir com a administração

¹³² O Tambor de Mina é a modalidade afro-religiosa que se desenvolveu principalmente no Maranhão e Pará, de influência Jeje, cultua os Voduns, divindades africanas organizadas em famílias, (como as de Davice, de Savaluno, de Dambirá e de Quevioso) e não-africanas, como os “encantados” (caboclos), os nobres portugueses e franceses (como Rei Sabastião e Dom Luís, rei de França); e os turcos ou mouros (como Rei da Turquia).

¹³³ SANTOS, Fernando Rodrigues dos. **História do Amapá – da Autonomia Territorial ao Fim do Janarismo – 1943 – 1970**. Macapá: Editoria Gráfica O Dia, 1998.

¹³⁴ A Lei nº 5.812 de 13 de setembro de 1943 criou os Territórios Federais do Amapá, Rio Branco (atual Estado de Roraima), Guaporé (atualmente Estado de Rondônia), Ponta Porá e Iguaçú.

em todos os setores, principalmente, nos altos escalões, onde a preponderância de imigrantes foi, por muito tempo, bastante expressiva.

A população transferida da frente da cidade, que se compunha quase ou totalmente de negros, foi deslocada para os arredores. Mas, é importante ressaltar que esta não aceitou passivamente a mudança. Índícios de resistência, insatisfação e reação aparecem nas letras de alguns “ladrões” (música de Marabaixo) e principalmente na estratégia do gestor público de cooptar as lideranças negras para o apaziguamento dos demais.

Ano	Macapá	Total do TFA
1950	9.748	37.477
1960	27.585	68.889
1970	52.547	114.359
1980	88.930	175.257
1990	130.658	267.576

Ilustração 6 - Quadro 04 - Desenvolvimento populacional da cidade de Macapá e Território Federal do Amapá no período de 1950 a 1990. Fonte: Anuário Estatístico do Amapá. Governo do TFA. Serviço de Geografia e Estatística. (período de 1955 a 1992).

Foi nesse contexto que se instalaram em Macapá as primeiras casas de cultos afro-brasileiros. Os relatos orais indicam que os pioneiros da Umbanda teriam chegado ao Amapá em finais da década de 1940 ou nos anos 50, sendo que a senhora Dulce Moreira foi uma destas pioneiras, embora a referida senhora ainda não tivesse sido iniciada na Umbanda quando mudou para Macapá.

Dona Dulce Moreira, a mãe Dulce, como ficou conhecida no meio religioso, apresentou aos treze anos de idade as primeiras manifestações de mediunidade, quando morava, como filha de criação, na casa do doutor Altino Ribeiro, em Belém. Estas primeiras manifestações, caracterizadas em ataques e desmaios, sem explicação aparente, foram interpretadas como doença e a menina foi enviada de volta aos pais legítimos.

Embora de família muito católica, o pai de Dulce não hesitou em providenciar uma curandeira para fazer um trabalho de afastamento das entidades que estavam perturbando a menina. Estas só voltaram a se manifestar novamente, algum tempo, depois de Dulce já ter se casado, e fixado residência em Macapá. Assim, em 1951, aos 27 anos de

idade, dona Dulce Moreira, após ter sido iniciada, pelo umbandista tenente Irineu da Gama Paes, um militar e professor de Educação Física, que também tinha imigrado para Macapá, começou a trabalhar na Umbanda.

Contudo, os primeiros anos de trabalho na Umbanda foram bem difíceis para Mãe Dulce, tendo que enfrentar a ignorância, o preconceito, a discriminação e a intolerância das outras pessoas, sobretudo de outras religiões, conforme ela mesma relata,

(...) o que eu peguei no início da Umbanda neste Estado, no tempo do Território, foi coisa triste, querendo me desmoralizar, mas eu nunca baixei a cabeça, porque eu não pedi, eu nasci, me apareceu esse dom, então eu tive que erguer a cabeça e até hoje. Hoje eu já entro em todo lugar desinibida. Vou numa sociedade, vou por aí, já não tenho mais aquela coisa, mas antigamente eu tinha porque eu era feiticeira. Era eu que virava bicho nesse lago. O padre passou várias vezes aqui dizendo: aqui é que mora o diabo. O padre aí da igreja São Benedito, antigamente. O meu marido foi lá conversar com ele, explicar que aqui não morava nenhum diabo, que aqui era uma casa de família e que ele também tinha que respeitar. E a conquista até hoje é essa, que a gente já pode entrar em qualquer parte, com o peito aberto que se sabe que já não é mais desmoralizada (Mãe Dulce Moreira, entrevista gravada em 04/10/2001).

Para esta senhora, como para muitos outros adeptos das religiões afro-brasileiras, a pertença à religião é entendida como uma “obrigação”, a mediunidade é vista como “dom”, algo recebido de nascença, uma espécie de “graça divina impostá”, e como tal, trás grandes obrigações e responsabilidades. Geralmente o médium, o portador do dom, entende que tem uma missão a cumprir com as pessoas e, principalmente, com as entidades espirituais, da qual raramente consegue se isentar. Daí a necessidade da resistência e da luta para a superação dos obstáculos, pela valorização e pelo reconhecimento de sua crenças como tão merecedoras de respeito quanto as crenças das demais religiões.

Mãe Dulce Moreira, como já foi mencionado, fazia parte de um grupo misto de Umbanda e Kardecismo que deu origem ao Centro Espírita “Frei Evangelista”. Ao reconstituir no repertório da sua memória passos da sua história de vida, esta sacerdotisa conta que começou a trabalhar na sala de sua própria residência. Onde de forma improvisada foi montado um pequeno altar no conga,¹³⁵ lá as entidades da sacerdotisa passaram a atender a clientela que vinha a sua procura. Depois de algum tempo, graça a ajuda de alguns clientes importantes da cidade, conseguiu erguer um barracão maior em frente à residência, onde passou a funcionar o Terreiro Santa Bárbara.

¹³⁵ Denominação local dada não só ao altar em si mas à sala onde se realizam as consultas com as entidades.

Neste terreiro, mãe Dulce iniciou a realização de um calendário de festas e obrigações anuais onde as maiores aconteciam no dia 02 de fevereiro com oferendas para Iemanjá; no dia 24 de fevereiro, festa para Ogum; em maio, festa da Cabocla Mariana; em julho Xangô/São João Batista; em agosto, festa para o seu Zé Raimundo; em setembro, festa de Cosme e Damião e para o Caboclo Pena Verde; e encerrando o ano, em dezembro, a festa de Santa Bárbara, a padroeira do terreiro.

Referente à iniciação de novos membros no Terreiro Santa Bárbara dona Dulce descreve da seguinte forma:

a maior iniciação na Umbanda é a freqüência. E fé, minha filha. Se você não tem fé não venha porque você não adquire nada. É necessário ter fé. Aí inicia sentando no banquinho, as vez tem apenas aquela aproximação, não tem incorporação. Com a freqüência no banquinho em todos os sábados, que eu trabalho os sábados a noite, então começa a se aproximar cada vez mais o caboclo da pessoa, caboclo, preto velho, criança. Tem que ser médium. Se não for médium não adianta ficar. Aí fica no banquinho, quando começam as incorporações, vai melhorando cada vez mais, quando eu vejo que a pessoa já ta firme nas incorporações aí então eu faço a fortificação na cabeça. Aí passa mais anos, coroa. Faço a coroação da criatura. Depois da coroação vem o batismo. Tem que coroar. Botar uma coroa cantando a doutrina, rezando prece na cabeça do médium. Um trabalho todo especial. E depois, então, vem o batismo. Só quando completar sete anos é que está apto a ser batizado, recolhido. Aí passa recolhido, uma coisa especial, alimentação pouca, com pouco sal. Aí sai, com oito, quinze dias (dependendo do estado de incorporação do médium), na Umbanda e sai na Mina porque pertence as duas coisas. A Mina é o tambor. Se não pertencer pra Mina não sai no tambor, sai mesmo na Umbanda, só na Umbanda. Mas se pertencer ao tambor sai na Mina. (...) Quem decide sou eu pois eu é que estou vendo qual é a necessidade que tem, né? Eu é que desenvolvo e sei qual é o grau de desenvolvimento e o que, quem, qual é o caboclo, qual é o preto velho que tem (Dona Dulce Moreira, sacerdotisa do Terreiro Santa Bárbara).

No Terreiro Santa Bárbara, portanto, a prática da Umbanda e da Mina se dá de forma conjunta no que diz respeito à iniciação de novos membros, num processo que, aparentemente é o mesmo para as duas religiões, diferenciando-se apenas quanto à saída do recolhimento, isto é, ao momento público de reconhecimento do iniciado. O que distingue esse momento é o uso ou não do tambor, determinado pela sacerdotisa a partir das categorias de entidades espirituais que o médium ou a médium possui. Em outras palavras, a determinação de pertencimento a esta ou aquela religião dentro de terreiros

misturados se dá em função das Linhas¹³⁶ a que pertencem os guias, caboclos e encantados dos membros do grupo.

Outra sacerdotisa muito conhecida no meio afro-religioso em Macapá é dona Elza Fernandes, uma das pioneiras do Tambor de Mina nesta cidade e proprietária do Terreiro Repouso da Vovó Servana. Natural do Maranhão, esta sacerdotisa foi iniciada no Tambor de Mina por mãe Nélia, dona do Terreiro Balanço Grande, no Maranhão. Posteriormente, foi preparada na Umbanda por Maria Piauí, em Codó, no Maranhão, onde permaneceu por cinco meses. Algum tempo depois, Elza Fernandes deu obrigação na Umbanda, com mãe Maria, uma mãe-de-santo baiana, que possuía um terreiro próximo ao Pelourinho, em Salvador/BA. Segundo a sacerdotisa Elza Fernandes, foi com esse trabalho realizado em Salvador que ela conseguiu ter maior controle sobre alguns de seus guias, principalmente o seu Baiano, um caboclo muito forte, mas de gênio extremamente explosivo que lhe causara muitos problemas.

Mãe Elza conta que desde a infância, quando ainda vivia na localidade de Ajexá, no Maranhão, a mediunidade se apresentou como um problema. Muito emocionada e chorosa, esta sacerdotisa diz ainda lembrar dos desgostos que sofreu por ocasião das primeiras manifestações e comportamentos violentos de certas entidades que incorporava. Inicialmente, as dificuldades ocorreram com a família que, muito católica, não aceitava aquele fenômeno estranho que se manifestava. Elza conta que a primeira incorporação lhe ocorreu aos doze anos de idade, quando sua mãe, providenciou o “afastamento”, que consistiu em suspender temporariamente as incorporações.

Aos vinte anos de idade, já morando em São Luis, os problemas voltaram. Elza conta que passou a ser acometida de crises de angústia, insônia e falta de apetite. Passou a ouvir vozes e ver vultos, até que as possessões voltaram a acontecer. Segundo esta sacerdotisa, os sintomas de suas primeiras manifestações mediúnicas chegaram ser confundidos com crises epiléticas. Porém, o tratamento médico a que foi submetida não funcionou, pois as incorporações continuaram cada vez mais imprevisíveis e violentas.

Desta forma, quando as entidades começaram a baixar no local de trabalho, o resultado foi a internação em hospital psiquiátrico. Onde o tratamento com choque elétrico, só foi interrompido por que uma amiga, que entendia de mediunidade, preveniu a família de que aquele não era o tratamento correto, e se continuasse a ser empregado a paciente iria enlouquecer definitivamente. Foi então, que a mãe da jovem Elza, não querendo reconhecer

¹³⁶ Conceito que costuma indicar tanto as categorias de entidades espirituais (Linha de Preto Velho, Linha do Astral, Linha das Matas, etc.) quanto as religiões propriamente ditas, Linha da Umbanda, Linha da Mina, etc.

a mediunidade da filha, e na esperança de que a distância e o tempo fora do Maranhão pudessem diminuir seus problemas de saúde, decidiu envia-la para Macapá, onde ela passou a morar com sua irmã e o marido desta.

Em Macapá dona Elza conheceu o senhor Pedro Estevão Fernandes, um praticante do espiritismo kardecista, que diagnosticou as causas dos seus problemas de saúde como manifestação de entidades espirituais. Algum tempo depois, os dois se apaixonaram, e casaram-se. Assim, com o apoio do marido, dona Elza voltou ao Maranhão a fim de ser iniciada na religião dos seus ancestrais, o Tambor de Mina.

Ao lembrar como começou a vida de sacerdotisa do Tambor de Mina em Macapá, dona Elza comenta que seu conhecimento religioso foi repassado pelas próprias entidades espirituais, dispensando, dentro do possível, o concurso de outros sacerdotes. Mas, não o contato, a convivência, uma vez que ela não nega a participação em outros terreiros, e nem em outras modalidades religiosas. Quanto à iniciação feita por pais-de-santo e mães-de-santo, dona Elza tece comentários referindo-se, sobretudo, aos candomblecistas:

aí eu comecei a trabalhar com a Vovó (Servana). É uma preta velha. Ela me doutrinou espiritualmente. Ela mandava o meu marido fazer os banhos de desenvolvimento. Eu ia visitar e trabalhava com o seu Tapioca, e dona Dulce eu fui olhar, quando eu me espantei eu já tava dentro da roda, lavada de suor. Mas ela nunca botou a mão na minha cabeça. (...) Eu também nunca tive pai-de-santo porque eu acho assim, filha, se você se garante que você sente aquilo, você não tem que tá dando sua cabeça porque quem é, nasce feito. Ninguém bota caboclo em ninguém. Você concorda comigo? Porque o que adianta, eles lhe pedem três, quatro, cinco mil, mas se você é que veio, minha filha, você já veio, é sua sorte. Você já veio com esse dom de trabalhar, então não tem porque fulano fazer um trabalho para isso, não é? Ora, deixa de ser besta! Quem é, nasce feito (Dona Elza, sacerdotisa do Terreiro Repouso da Vovó Servana, Macapá – AP).

No Terreiro Repouso da Vovó Servana antes dos toques para as entidades do Tambor de Mina, costuma-se rezar ladainhas para os santos católicos. Por exemplo, no dia 19 de outubro, acontece um tambor para os pretos velhos que se inicia com um terço para São Benedito, o qual conta com a participação dos membros do terreiro e visitantes, alguns destes, inclusive, fazem parte dos grupos de oração da paróquia de Nossa Senhora da Conceição.

Outro umbandista muito conhecido, desde a criação do Território Federal do Amapá, era o proprietário do Terreiro São Cosme e São Damião, um senhor que era mais

conhecido pelo nome José Tapioca (queira ver Fig. 10). Este festejava os patronos do seu terreiro, mesclando a reza de terço e toque de tambor. Da mesma forma, dona Dulce festejava São Cosme e São Damião, também neste período, no Terreiro Santa Bárbara. Segundo os relatos dos meus entrevistados, os festejos nestes dois terreiros dividiam a atenção da comunidade religiosa, quando de forma bem harmoniosa, os membros de cada terreiro participavam, em dias alternados, tanto das festividades no terreiro de dona Dulce, quanto no Terreiro do senhor Tapioca. Tais informações podem levar a suposição de que não havia muita disputa por espaço na época, se não fossem as evidências que aparecem no trecho abaixo, e a memória da estreita e combatida aproximação da Umbanda com o Kardecismo.

O senhor José Tapioca teria chegado ao Amapá em fins da década de 1940, acompanhando um circo. Na cidade de Macapá teria trabalhado como artesão santeiro, fazendo a “encarnação” (restauração) de imagens sacras. O referido pai-de-santo faleceu no dia 31 de janeiro de 1989, deixando, conforme ressalta o seguinte excerto de texto em sua homenagem: *“um legado de lutas em favor da Umbanda no Amapá. Combatido e ignorado por muitos, conseguiu quebrar as barreiras do preconceito, do descrédito, da discórdia existente entre os irmãos umbandistas, onde defendia uma umbanda forte e unida”*.¹³⁷

Do terreiro do senhor Tapioca o jornalista Hélio Pennafort fez a seguinte descrição:

A tenda fica no meio do quintal. Dá para caber umas setenta pessoas. Vista por dentro, é uma mistura de capela e maloca. O altar é dominado pelas estatuetas de São Cosme e Damião, os patronos da tenda. Nos lados, há alguns desenhos explicativos das forças e dos elementos, segundo o que é admitido pelos zeladores da tenda. De baixo do altar ficam guardados as imagens dos “cabôcos”. Lá atrás, no fundo, fica o “apagé”, recinto onde se realizam os cultos secretos. As paredes brancas do “apagé” estão cheias de desenhos cabalísticos de âncoras, estrelas, rodas e outras coisas difíceis de saber que sejam. Sem dúvida é uma tentativa de dar um toque de mistério no ambiente (PENNAFORT, 1982:21).

O referido jornalista, que nas décadas de 60 e 70, era ligado a uma rádio da Prelazia de Macapá, embora mostrasse interesse pela cultura popular da região, a entendida como folclore. Nestas condições, não conseguia esconder uma visão preconceituosa das religiões não católicas, sobretudo a pajelança que é retratada por ele, em outro momento, como embuste, enganação¹³⁸.

¹³⁷ Extraído de um convite de um toque realizado em homenagem ao umbandista realizado no Terreiro da Cabocla Jurema, no período de 24/01 a 16/02/89.

¹³⁸ PENNAFORTE, Hélio. **Entrevista ao Leitor**. Macapá: Dep. de Imprensa Oficial, 1982: 14 – 18.



Fig. 10 - Umbandistas no Terreiro Cosme e Damião, de propriedade do Sr. Tapioca, ano de 1978 . (Fotografia cedida pela senhora Luiza Picanço de Barros, a dona Lulu: acervo de família).



Fig. 11 – Umbandistas e mineiros do terreiro do seu Tapioca - oferendas para as entidades da Mina e da Umbanda na praia do Aturiá. (Fotografia cedida por dona Lulu: Acervo de família).

Dona Luiza Picanço de Barros, mais conhecida em Macapá por dona Lulu, diz ainda guardar nas lembranças momentos da iniciação que, se submeteu através da Cura, no terreiro do senhor José Tapioca, narra que neste terreiro se praticava uma mistura de Umbanda, Mina e Cura.

Eu fui desenvolvida por meio de Cura com José Tapioca. Agora ele não pode fazer a minha coroa porque ele não tinha condição porque ele era de uma linha e eu era de outra. (...) Ele era de Cura, pajé, daqueles que não precisavam de muitas coisas. Ele batia e dizia pra você: 'olhe, hoje vem chegar tal, assim, assim'; adivinhava mesmo.

Segundo Dona Lulu, no terreiro São Cosme e Damião funcionavam, em dias separados, sessões de Cura com os caboclos e os pretos velhos e toque de tambor para o desenvolvimento dos médiuns da Mina, que igual a ela eram membros do terreiro.

Dona Lulu é natural do Amapá, e apresentou as primeiras manifestações de espiritualidade por volta dos vinte anos de idade. Esta sacerdotisa confidencia que primeira visão que teve foi de duas irmãs de caridade andando pela sala de sua residência, as quais desapareciam quando se aproximavam do quarto. Tudo indica que a visão das duas freiras esteja relacionada ao fato de dona Lulu ser católica fervorosa. Tendo sido, inclusive, por muito tempo, zeladora da igreja de São José de Macapá. Assim, é bastante freqüente nos seus relatos referências, como confissões com padres, heresias, proibição de participar da comunhão, relacionados a outros fatos de sua vida. Fatos que, não vêm da sua ligação com as religiões afro-ameríndias. Segundo esta, mesmo sendo do conhecimento do pároco, como de toda a população macapaense, na época, anos 50, 60 e 70, ainda bem reduzida, a sua condição de mineira assumida e ainda proprietária de um estabelecimento comercial de produtos religiosos, em momento algum isso foi usado para impedir ou prejudicar sua participação na comunidade católica.

O depoimento de Dona Lulu é indicativo de que a conhecida perseguição por parte da Igreja Católica às religiões afro-brasileiras, em Macapá, não foi algo uniforme e constante ao longo do tempo. Provavelmente, um maior ou menor rigor ou tolerância, em cada período e/ou paróquia, foi mais influenciado pela personalidade dos padres responsáveis que propriamente por uma determinação da Igreja. Mas, evidentemente que esta é uma possibilidade que carece de averiguação mais demorada, que este trabalho não contempla.

Enfim, como as manifestações se acentuaram, dona Lulu decidiu procurar o pai-de-santo José Tapioca para lhe auxiliar. No entanto, esta foi orientada por ele a procurar

outro sacerdote ou sacerdotisa para iniciá-la na religião, que suas entidades espirituais exigiam. Nestas condições, o esposo de dona Lulu, um funcionário público do alto escalão do Governo Territorial do Amapá, providenciou a vinda da mãe-de-santo Aurora, que veio da Bahia. A iniciação no Tambor de Mina durou sete dias e aconteceu no Terreiro São Cosme e Damião. A sacerdotisa Lulu lembra que no dia do término do período de recolhimento, na da saída da camarinha, diante dos frequentadores deste terreiro que ali se faziam presentes, deu passagem às entidades: Nana Buruquê, a chefe da coroa; Ogum Iara, o que abre e fecha os trabalhos, e o Rei Arari, o chefe curador (queira ver fig.13).

A partir daí dona Lulu passou a realizar trabalhos e dar consultas na chamada Cabana dos Pretos Velhos, uma loja de produtos religiosos que ela abriu na Rua São José, esquina com a av. Mendonça Furtado, nas proximidades de onde hoje existe uma agência do Banco Bamerindus. Dificuldades financeiras causadas pelo aumento da concorrência comercial devida ao surgimento de outras casas de comércio de artigos religiosos, ocasionaram o fechamento da Cabana dos Pretos Velhos, então dona Lulu passou a trabalhar na sua própria residência, onde atualmente, em um canto da cozinha ela montou um congá, realiza apenas jogo de cartas.



Fig. 12 - Feitura da dona Lulu no ritual do Tambor de Mina – Acervo de família.



Fig. 13 – Dona Lulu, umbandista e mineira, no momento da entrevista, revendo velhas fotografias (fotografia de Decleoma Lobato - 2007).



Fig. 14 - Dona Lulu em seu ambiente de trabalho religioso (fotografia Decleoma Lobato – 2007).

A separação entre a Umbanda e o Espiritismo Kardecista apareceu nos depoimentos tanto de umbandistas, quanto de espíritas, como algo definitivo, no entanto, no decorrer da pesquisa tive a oportunidade de encontrar em um terreiro de Cura, três pessoas adeptas do kardecismo, voluntárias em dois centros espíritas ligados à FEAP, segundo elas há mais de vinte anos. Uma das moças, à propósito, apresentava um comportamento totalmente familiarizado com os rituais que se realizavam no terreiro, na ocasião, e procurava orientar as outras, que por sua vez estavam lá em busca de auxílio para um jovem, parente de uma delas. Esse rapaz, com problemas de ajuste social, não estava presente, mas teve suas roupas, apresentadas por sua tia, benzidas por um dos mestres da Cura.

Outro fato interessante e que mostra que a separação não é tão definitiva como se pode pensar, a julgar pelos depoimentos, é a continuidade em terreiros de Umbanda e Mina da prática de mesa branca, uma influência muito direta do kardecismo, e que parece persistir por um lado por essa característica de agregação muito presente em terreiros de Macapá e, por outro lado, porque ao que tudo indica nem todos os problemas que levam as pessoas a buscarem as religiões, independente do qual sejam, podem ser solucionados por todas. Aparentemente alguns problemas, inclusive os de mediunidade, não encontram solução dentro dos centros espíritas kardecistas e precisam do concurso de umbandistas e mineiros, e vice e versa.

Portanto, os relatos dos sacerdotes e sacerdotisas entrevistados mostram questões importantes, como a relação muito próxima entre as várias religiões afro-ameríndias, o Espiritismo Kardecista e também com a igreja Católica. De forma que nos terreiros cujos sacerdotes se identificavam como pertencente a uma denominação religiosa, também se praticavam outras religiões para atender os filhos de santo. Conforme ocorreu com dona Lulu no terreiro do Sr. José Tapioca. Assim, percebe-se que esta mescla religiosa nos terreiros já se apresentava desde aquele tempo. Aliás, trata-se de uma mistura muito evidente nos dias atuais.

Por outro lado, com a Igreja Católica a relação sempre foi bastante tensa. Pois, se os religiosos umbandistas, e principalmente, curadores, se consideram católicos, a igreja, por sua vez, não os considera parte de si, muito ao contrário: *“foram os espíritas e umbandistas os mais perseguidos pela Igreja Católica. Os padres italianos, entre eles o Pe.*

*Antônio, o Pe. Jorge Basile, eram muito contra a Maçonaria e o Espiritismo, pregavam isso principalmente nos sermões e se recusavam a realizar o batizado”.*¹³⁹

Conforme nos trás Canto:

Até 1948 tudo ia muito bem. Mas depois que os padres chegaram aqui (em Macapá) entenderam que o marabaixo era macumba, aí houve uma grande queda, mas ele (Julão) agüentou... Tanto que ele pertencia à irmandade do Sagrado Coração de Jesus e foi tirada a fita dele, então ele não pode mais tomar parte da irmandade. Depois que muita gente caiu na realidade, que o marabaixo não tinha nada a ver com macumba, que era apenas um folclore, foi que todo mundo voltou, mas já era tarde (CANTO, 1998:19).

Desta forma a Igreja Católica generalizava com o termo macumba todas as manifestações religiosas populares e buscava extirpar do meio da sociedade local os valores que não se coadunavam com a hegemonia que ela buscava no campo religioso. Todavia, creio que uma interpretação mais adequada das relações entre a Igreja Católica e as práticas religiosas afro-brasileiras em Macapá, exige estudos mais pormenorizados, que este não se propõe, a fim de se chegar a conclusões mais abalizadas sobre os pontos de contatos entre os dois lados da questão, uma vez que, certamente, não se fizeram somente de imposição, perseguição, submissão e resistência, mas também de trocas, de adaptações e misturas.

Para a população pairava o dilema de ser católica praticante, e ser bem vista na comunidade, ou freqüentar os terreiros e dar vazão a uma religiosidade entendida como oriunda da ancestralidade, apontada pela religião dominante como coisa negativa, satânica. Esse dilema implica diretamente na reação das famílias diante da mediunidade. Embora os pais reconheçam e acreditem, como veremos no decorrer deste estudo, que os filhos manifestam poderes herdados, o dom e as entidades, em muitos casos, por alguma razão eles não aceitam que os filhos assumam esse compromisso. Nestas condições indaga-se: a razão principal que leva determinadas famílias a rejeitar as propensões mediúnicas de seus filhos seria causada por preconceitos social e religioso? Por outro lado, o quê esta negação ou a aceitação significa para a pessoa que está apresentando os sinais de mediunidade? O que representam para aqueles que estão começando a entrar em contato com o plano extra-físico, frequentemente, na infância e adolescência?

¹³⁹ Senhor Juvenal Canto, empresário e um dos pioneiros do Espiritismo em Macapá, em entrevista gravada no dia 11/07/2007.

Que toda experiência de vida, incluindo as dificuldades iniciais é apontada como essencial para os rumos e direcionamentos dado às comunidades por seus sacerdotes, como se pode ver pelo fragmento abaixo:

- Pai, me fala mais da tua vida. O que mais tu vivestes antes de chegar ao candomblé? Em que essas experiências influenciam hoje no sacerdócio que exerces?

- Ah! Como influenciam! Eu sempre prego aqui para os meus filhos de santo, eu nunca quero que eles passem o que eu passei, porque você imagina, família pobre, dentro de uma cidade pequena, sem pessoas graduadas para te dar a orientação que tu necessitas para o teu desenvolvimento espiritual e numa época que não era tão fácil, principalmente para um jovem, adolescente. Foi muito difícil, não foi nada fácil. E a gente trás lições, muitas lições, que contribuem para que hoje a gente possa orientar, ensinar esses filhos de santo e as pessoas que nos procuram. (...) A experiência é muito importante, seja ela boa ou má, ela é importante para que você cresça. Eu acredito que tudo que eu passei foi importante para o meu crescimento (Pai José Odesimi, sacerdote do Ilê Asé Ode Akueram, Macapá/Ap).

Neste sentido, as experiências de vida de cada sacerdote marca indelevelmente a face que a comunidade apresenta, mesmo que pretenda-se ou diga-se diferente. Através da história de vida de alguns candomblecistas, sobressaem problemas e questões enfrentadas por eles em tenras idades, infância e adolescência. Enquanto outras crianças estavam a brincar, a se divertir e estudar, como se espera que elas façam, eles se deparavam com situações incomuns e de difícil compreensão agravadas pela reação dos grupos próximos família e escola. E entre as muitas dificuldades se destaca a questão da reação diante das manifestações de mediunidade, sobretudo com as incorporações.

Assim, com a finalidade de discutir mais detalhadamente essa questão e a relação dela com outras que envolvem as características que o objeto de pesquisa assume, optei por apresentar resumidamente a história de vida de dois de nossos informantes, representantes dos candomblés Ketu e Angola, aqueles cujas informações fornecidas ao longo da pesquisa foram mais volumosas, que apresentam maior liderança e destaque diante da sociedade local e da comunidade afro-religiosa de Macapá, além de terem passado pelas experiências citadas de enfrentamento e rejeição à capacidade de incorporação.

6. Candomblecistas: história de vida e trajetória religiosa.

6.1. Pai Salvino Omi Zanguê.

Salvino de Jesus da Silva, cujo nome de batismo é Sarvino do Espírito Santo, tata de inkice OmiZanguê, nasceu em 1950 ou 1952, em modesta casa de ribeirinhos localizada no município de Igarapé-Miri, mais exatamente no rio São Lourenço, Estado do Pará.

Da casa em que nasceu pai Salvino diz lembrar que era um enorme barracão com cobertura e paredes de palha de buçu, dividido por um quarto de aproximadamente trinta metros de comprimento, onde dormiam, praticamente, todos os moradores da casa, cerca de dez pessoas, em redes armadas ao lado umas das outras. Na memória deste pai de santo a cozinha da casa é reconstituída como um lugar onde se destacava um grande fogão a lenha, feito todo de barro, o qual ocupava quase toda a extensão deste cômodo da casa. Fogão este que era mantido aceso diariamente, prática muito comum naquela época, visto que os fogões eram utilizados, tanto para o preparo das refeições cozidas e moqueadas, quanto para servirem outras utilidades práticas dos caboclos da região, que costumavam pendurar sobre o fogo suas espingardas de caça, visando mantê-las aquecidas.

E, era na cozinha, bebendo uma mistura fervida de borra de café com garapa, que o pequeno Salvino iniciava os dias na casa do rio São Lourenço, ao lado dos avós maternos, o senhor Afrodísio Santos e a senhora Justina do Espírito Santo Pena. Por ser fruto de um relacionamento extraconjugal de sua mãe, a senhora Raimunda do Espírito Santo Brito - em um momento em que esteve separada do marido - o menino Salvino sofreu discriminação por parte da família, sobretudo do avô, que sempre o tratou com muita rispidez.

Da avó que também tinha o dom da pajelança, embora não desenvolvido, pai Salvino recorda o carinho com que ela o tratava. Dona Justina que era extremamente católica não quis desenvolver a mediunidade. Mas tinha os seus caruanas e não recusava dar passe, rezar ou fazer algum remédio para quem precisasse de seu auxílio.

Em Igarapé-Miri, o menino Salvino trabalhava no corte de cana, ajudando na pesca e venda de peixe juntamente com o avô. Lembra o esforço que era para estender redes de pesca de cem a duzentos metros de comprimento atravessando os rios, e que eram recolhidas com grandes quantidades de peixe, maparás, principalmente, e que os dois vendiam salgado ou moqueado na cidade.

Salvino relembra que com aproximadamente dez anos de idade foi obrigado a tomar uma atitude diante das constantes agressões que seu padrasto fazia contra a sua mãe. Então, no exato momento em que viu a mãe desfalecer, devido ter sido espancada covardemente pelo marido, Salvino diz ter se armado com a própria espingarda do padrasto para lhe dar um tiro. Segundo este pai de santo, ao cometer este ato impensado, teve muita sorte, pois a munição do tiro proferido era composta por pólvora seca, o que não causou grandes danos, dando, ainda, tempo para o padrasto fugir, atirando-se no rio, e abandonando definitivamente a esposa.

Depois desse episódio a mãe de Salvino foi obrigada a trabalhar, deslocando-se, inclusive, para Belém do Pará a procura de emprego. Na capital paraense foi doméstica e lavadeira, funções nas quais consumiu a saúde e os últimos anos de vida. Vindo a falecer vitimada por tuberculose, nos braços do filho Salvino, de quem teria recibo maior amparo. Lembra que foi antes de mudar para Belém, em companhia da mãe, que começaram a surgir as primeiras manifestações de mediunidade. Estas iniciaram com visões, pressentimentos e a sensação de ausência do corpo físico, coisas que o então menino, evidentemente, não compreendia.

O referido sacerdote diz lembrar que foi entre os doze e os treze anos de idade, numa manhã, quando o avô ordenou que ele fosse apanhar açaí, não entendia porquê, naquele dia não queria ir, pois sentia um medo desconhecido, que se aproximava do pânico. Mas, foi obrigado a obedecer ao avô, visto, que segundo suas palavras: *“naquela época eu era o primeiro que apanhava e o último que falava, não tinha direito a nada. Todo tempo eu tava errado, e ainda tava errado quando tava prestando atenção (risos)”*.¹⁴⁰

Na mata, ao começar a trabalhar, diz recordar que, depois de haver apanhado dois cachos de açaí, subiu em uma terceira açazeira*, do alto olhou para o pé da árvore de açaí e teve a visão de uma mulher muito branca, com os cabelos longos que cobriam todo o corpo, parecia que ela flutuava. O susto foi tão grande que ele caiu da árvore. Mas sentiu que alguém o aparou e o levou para outro local, onde colocaram água em sua cabeça. A

¹⁴⁰ Pai Salvino, sacerdote do Ilê Axé Odara da Oxum Apara.

água estava tão fria que dava a impressão de que o corpo todo se encolhia. Salvino conta que ouvia várias vozes, mas não conseguia identificar e nem tinha qualquer domínio de si.

Quando recobrou a consciência, encontrou os cachos de açaí que apanhara debulhados e o paneiro* cheio de açaí, já nas suas costas, a caminho de casa. Isso já por volta das dezoito horas. A essas alturas, a família já estava bastante preocupada com a demora. Uma moça, que estava de resguardo pós-parto, assim que o avistou, foi ajudá-lo a retirar o paneiro das costas, quando ela tocou no paneiro Salvino diz ter incorporado. Lembra de ter experimentado uma sensação de grande escuridão, onde podia ouvir vozes de pessoas em volta, e de uma grande força que o assaltou, não permitindo que alguém se aproximasse. Passou cerca de oito dias nesse estado, o que obrigou a família a procurar um curador que pudesse ajudá-lo. Foi então que o levaram, amarrado e no fundo de uma canoa, ao encontro do curador João Bailão, um famoso pajé da região, morador da cidade de Igarapé-Miri.

O ritual usado pelo curador a fim de minorar o sofrimento do rapaz foi simples: ordenou que o levassem para dentro de sua casa, onde o colocaram sentado em um tronco de árvore, que havia na sala na qual o pajé atendia a clientela. Colocaram uma imagem de Nossa Senhora da Conceição na mão esquerda e um crucifixo bastante grande no pescoço. Salvino recorda que neste momento tinha a impressão de que a imagem da santa pesava em torno de cinquenta a cem quilos deixando-lhe a mão extremamente cansada. A imagem de Cristo no pescoço, também, parecia tão pesada que a sua cabeça caía em seu peito. Ele conta que quando o sacerdote começou a rezar perdeu os sentidos, não lembra de mais nada. Sabe apenas que foi recolhido e iniciado na Pajelança. E que a iniciação foi a base de banhos de ervas, defumação, velas acesas e muita oração.

Salvino afirma que o conhecimento da Cura foi adquirido através dos próprios guias, sobretudo do “seu Tucunaré”, o seu mestre curador, que lhe passavam as doutrinas e os procedimentos a serem seguidos em todas as ocasiões. Porém, antes de receber a Pena e o Maracá que o autorizariam a abrir os trabalhos, indicando que já estava preparado para a missão, Salvino conta que foi submetido a dois testes, que foram impostos por seu mestre, que foi: curar uma senhora com a saúde bastante debilitada por um feitiço e promover a reconciliação de um casal que estava separado.

O referido sacerdote conta que durante o período em que esteve na companhia do senhor João Bailão, se preparando na Pajelança, teve momentos de dúvida, chegando a fugir para Belém. Só retornando para continuar o tratamento porque não conseguiu mais suportar a pressão das entidades espirituais.

Alguns meses depois de concluído o tratamento, Salvino foi advertido pelo curador de que sua formação espiritual não estava completa, e que era necessário procurar alguém com mais conhecimentos que o auxiliasse a progredir. Sendo dispensado pelo mestre, Salvino retornou a Belém, onde entrou em contato com uma mãe-de-santo conhecida como Mundica Duzentos. Esta diagnosticou que ele precisava se iniciar no Tambor de Mina, e que ela mesmo poderia fazer a sua iniciação. Assim, ele passou a conhecer melhor as suas entidades espirituais, inclusive as pedras dos caboclos e dos orixás. A iniciação na Mina durou sete dias, quando ele foi preparado com um orixá que, hoje o conhece como Oxum. Mas que no Tambor de Mina recebe, segundo ele, a denominação de Princesa Naveoarim ou ainda, de Sinhá Abê.

Entretanto, de dona Mundica Duzentos Salvino ouviu a mesma advertência que ouvira de seu primeiro sacerdote, de que a formação espiritual ainda não se completara e que seria necessário o concurso de outros conhecimentos que a mesma não possuía, e que, inclusive, em Belém, na época poucos tinham.

Paralelo à introdução e o desenvolvimento dentro da religião, Salvino lutava para sobreviver e vencer na capital do Estado, onde ainda adolescente trabalhava fazendo venda de açaí nas embarcações e ribanceiras dos rios próximos. Pelas ruas da cidade o menino vendia frutas, verduras, doces e picolés. Durante algum tempo ele conseguiu se manter com a venda de tapioca que ele mesmo fazia. Depois foi contratado, como operário, em uma fábrica de refrigerantes ‘Laranjada Garotó’, onde recebia metade do salário de um adulto.

Considerando-se um rapaz empreendedor, Salvino narra que após sair do emprego na fábrica de refrigerantes, montou seu primeiro negócio, uma boate chamada ‘Sherloque Drink’s’, localizada na Rua Roberto Camelier, próximo à passagem conhecida como ‘Beco da Vivi’.

Segundo este sacerdote esse empreendimento do ramo das diversões noturnas funcionou em um prédio de dois andares, estilo bangalô, alugado. Até que o empresário resolveu desistir daquele negócio, investindo no ramo dos transportes, quando colocou dois táxis na Praça de Belém. Investimento que também não deu certo, segundo ele, por causa da rivalidade entre duas das suas principais entidades, a Cabocla Mariana e a Cabocla Maria Mineira, proprietárias dos referidos táxis, que acabaram quebrando uma o carro da outra.

Nesta época pai Salvino já trabalhava na Umbanda e na Mina e possuía casa aberta. Em 1978, ele recebeu em sua casa para tratamento de saúde, uma jovem muito

bonita, Francilene Antunes, e os dois iniciaram um romance que resultou em casamento e em três filhos.

Da primeira gravidez nasceu um menino com problemas cardíacos, e motivou a ida dos pais para o Rio de Janeiro na tentativa de encontrar solução para o caso, o que não foi possível e o pequeno Oxedson Josué faleceu.

Desolada com a morte do filho, Francilene (Lene, como ficou conhecida), decidiu permanecer no Rio de Janeiro. Enquanto Salvino continuava residindo em Belém, indo visitar a esposa regularmente. O casal teve mais duas filhas Shirlene e Daniele, e Salvino adotou um menino, filho de uma sobrinha, Piter Charlier, hoje conhecido como Alex, principal ogã e futuro sucessor do pai Salvino na comunidade iniciada por ele.

Pai Salvino afirma que o casamento com a Lene não deu certo. Os dois se separaram, mas mantêm uma amizade muito forte e grande convivência, inclusive ela é uma das ebômis mais antigas do terreiro chefiado por ele.

Em uma das viagens para o Rio de Janeiro, Salvino conheceu pai João Pinheiro Ominidê, tata de inkice, que descobriu através dos búzios que o seu orixá era Oxum Apara. E que esta estava pedindo a sua feitura, e quem deveria prepará-lo seria o tateto Ominidê, pois a preparação no Candomblé seria a obrigação final de sua formação espiritual.

Iniciado no Candomblé, Pai Salvino veio para o Amapá no início da década de 1980, se estabeleceu na cidade, onde se tornou grande liderança. E desde então vem trabalhando para o fortalecimento das religiões afro-brasileiras, sobretudo o Candomblé, que segundo a sua opinião ainda enfrenta grande preconceito até mesmo por parte dos demais afro-religiosos.

6.2. Pai Marcos Ribeiro, Ode Olu Fonnin.

Marcos José Ribeiro dos Santos, Marcos Ribeiro, nasceu em 22 de julho de 1963, em Belém do Pará, é filho de Raimundo dos Santos e Benedita Ribeiro dos Santos. Nascido em família cristã (parte católica e parte evangélica) teve, entretanto, a vida religiosa marcada desde o início pela presença de elementos ligados às tradições religiosas afro-ameríndias. Seus avós, tanto materno, quanto paterno, os senhores Manuel Lima da

Silva e Expedito Santos eram praticantes da Cura no interior do Pará, Município de Acará e em Icoaracy, respectivamente.

Seu avó Manuel Silva, mais conhecido por Maneca, foi preparado por Manuel Manso, um famoso pajé daquela época. Marcos Ribeiro não chegou a conhecer esse curador, mas tomou conhecimento do trabalho que ele fazia, assim como do seu avó, através de dona Antonina, uma de suas discípulas.¹⁴¹ O referido sacerdote conta que não chegou a ver o seu avó em pleno exercício da Cura, pois o mesmo já estava com a saúde bastante debilitada pelo diabetes e já havia abandonado a Pajelança, inclusive nos últimos anos de vida tornara-se evangélico.

Foi através de dona Antonina que o sacerdote Marco Ribeiro ficou sabendo que seu avô, o mestre deste, além de seus discípulos, não admitiam tambor em seus trabalhos, Da mesma forma que não podiam ouvir falar em Exu e se ligavam exclusivamente à Linha de Cura e aos encantados. Ficou sabendo também que o mestre Maneca era um grande curador, um grande adivinho, e que realizava muitos trabalhos na localidade. Naquela época o atendimento era domiciliar. Eram os pajés que costumavam ir até os doentes, até as casas dos clientes. Muitos deles utilizavam apenas o tauari e a cinta, não precisavam do maracá, pois, como viviam e faziam as sessões próximos às matas e beiras de rios, não precisavam atrair os encantados, eles estavam presente o tempo todo.

Marcos Ribeiro conheceu dona Antonina em Belém, por intermédio de uma pajé, dona Zuleide, moradora do bairro Guamá, que se tornara sua amiga quando ele começou a freqüentar o Campus da Universidade Federal do Pará. Conforme suas afirmações, a identificação com Zuleide foi imediata, pois ambos perceberam que eram pessoas especiais, que eram acompanhadas de poderosas entidades espirituais.

Dona Zuleide possuía uma pequena seara* (terreiro), localizada atrás de sua residência, onde havia um pequeno altar com imagens de santos católicos. Então Marcos Ribeiro passou a freqüentar e ajudar nos trabalhos do terreiro. Lá ele conheceu dona Antonina e em companhia dela teve a oportunidade de presenciar e ajudar na realização de muitos trabalhos de Cura. Os quais, na visão dele, seguiam mais ou menos os mesmos procedimentos daqueles feitos por seu avô.

(...) uma das particularidades do ritual de Cura é trabalhar na porta, aquela porta é, tipo assim, uma passagem, pra lá (área externa) o sagrado, pra cá o humano, o profano. O curador tanto faz ele estar com o maracá ou não, ele

¹⁴¹ Denominação dada por alguns curadores aos seus iniciados.

está sempre na frente da porta. Ele pega o tauari*, isso já te falei, e nós ficamos, nós éramos, mais ou menos seis médiuns, tia Antonina, dona Zuleide, mais umas filhas de santo dela lá do Acará e eu. Cada um com seu tauari, seu maracá, sua pena, e puxando as forças das Cordas. O tauari é bastante grosso, a gente puxa, todo mundo junto, aí solta. Puxa e solta, só que pra puxar, puxa mais forte e solta menos. E aquela brasa na noite, no escuro, a gente vê aumentar e diminuir a claridade porque acende, fica um brazeirão na ponta do tauari. Então é um guia só que influencia os seis médiuns. Todo mundo cantando a mesma doutrina do mesmo guia. O guia ta no meio, no caso, na tia Antonina. Só que quando aquela força do guia vinha da parte externa, a gente tava com o tauari apontando pra lá, puxando as cordas, era impressionante, vinha todo mundo pra trás. Aí ela ficava incorporada e a gente envolvido naquela energia, parecia que os membros ficavam adormecidos, é como se a gente ficasse flutuando. A gente tava cantando a doutrina do guia, puxava as forças, o guia vinha, aí saudavam: 'boa noite, como vão todos? A paz esteja com todos'. Aí cantava a doutrina dele que a gente já tinha cantado, ele cantava a mesma e todo mundo acompanhava. Aí ele mandava soltar a força das Cordas, fazia o processo inverso, mais soltava do que puxava e aquilo soltava a gente, ficava bem. Ele continuava incorporado nela, ia lá na rede, olhava a doente, rezava, examinava o abdômem, mexia, enfim. Aí aquele guia ia embora, começava o processo pra outro guia. Era dessa forma que a tia Antonina trabalhava, exatamente como o meu avô Manuel (pai Marcos Ribeiro, sacerdote do Ilê Asé Ibi Olu Fonin, Macapá/Ap).

Do avô Expedito, o sacerdote Marcos Ribeiro diz lembrar que era muito conhecido e requisitado em Icoaracy e que foi ele quem lhe suspendeu a mediunidade aos doze anos de idade. Visto que, Marcos havia manifestado o dom mediúnico desde a infância, mas por ter saúde frágil, incapaz de suportar a força das incorporações foi necessário fazer o afastamento das entidades. Após o falecimento do avô sua mãe tornou-se evangélica e passou a levar o filho para os cultos na igreja, incentivando-o a participar das atividades, inclusive como membro do coral.

Contudo, aos quatorze anos Marcos começou a apresentar sintomas de melancolia, depressão, claustrofobia, a mãe o levava para os pastores de sua igreja fazerem orações sobre ele, mas não resolvia o problema. Desta época, diz lembrar muito das palavras do avô, com quem fora muito ligado, e sentia saudade e falta do ambiente litúrgico da casa dele, que havia freqüentado muito durante a infância.

Conta, o sacerdote Marcos Ribeiro que, nesta época, morava no bairro Pedreira, em Belém, e como já estava crescendo passou a fugir de casa a noite para assistir os tambores que ouvia de sua residência. Afirma que ali se sentia fascinado com o trabalho dos médiuns com as vestimentas, os paramentos, as músicas, com tudo. Lembra que, na ocasião, era cumprimentado como médium, diziam que ele tinha estrela, embora não sentisse nada de anormal. Queria pertencer aquilo, mas não sentia nada.

Enquanto isso, a mãe continuava levando-o a igreja, onde ele cantava no coral. Porém, diz recordar que não se sentia tocado com aquilo. E toda vez que era solicitado a levantar a mão para aceitar Jesus e se batizar na água, não queria.

Marcos conta que, em suas andanças, certa noite ouviu barulho de atabaque para os lados da Rua dos Tamoios, com a Avenida Bom Jardim, bairro Jurunas. Então se dirigiu para lá, entrou em um pequeno barracão, onde avistou um homem alto, o pai-de-santo Lucival Inácio Valois da Costa, conhecido como seu Vavá. Marco recorda que ele e o referido pai de santo nunca tinham se visto antes, mas parecia que pertenciam a mesma família, tal a forma carinhosa com que foi recebido. Todos foram cumprimentar o recém-chegado, abraçando-o, num acolhimento muito bom que o fez permanecer no terreiro. Logo estava tocando cabaça e ajudando nos cânticos.

Segundo suas lembranças, o terreiro era muito aconchegante, bem organizado, tudo muito limpo, com cortinas e enfeites pela sala. As senhoras estavam bem arrumadas e eram muito carismáticas. Um ambiente que o agradou bastante e que ele passou a freqüentar, como auxiliar, todos os sábados.

Lembra que uma noite, uma senhora ao incorporar a Cabocla Jurema foi cumprimentá-lo, dizendo que ele estava no lado errado, que o lugar dele era no salão com os outros médiuns e não no meio dos músicos. Ele recorda que a cabocla apertou suas mãos com força. Falou-lhe com tanta veemência e cantou: “*Jurema manda aqui, manda ali, manda acolá; olha o tombo da Jurema, olha o tombo que ela dá*”.

Naquele momento ele começou a se sentir mal, ficou tonto, ouvia as pessoas cantarem, mas não conseguia se livrar do transe. Lembra que ouviu o pai-de-santo tranqüilizando-o. De repente, começou a sentir um calor na planta do pé, parecia que tinha pisado em vela diluída, recém-queimada. Ouviu um grito: “*segura o rapaz que ele queimou o pé*”. Era o sacerdote, ele segurou a cabeça do jovem e a tontura passou. Sentaram-no numa cadeira, abanando-o, e todos foram olhar o pé dele que havia pisado em um fogareiro, uma lata cheia de carvão em brasa, mas não se queimara.

Este episódio deixou Marcos envergonhado e se afastou por algum tempo do terreiro. Mais tarde, após ter tido uma visão, retornou ao terreiro onde foi recebido como novo membro, isso em 1982. Um ano depois, devido ao conhecimento que adquirira nos terreiros que freqüentara anteriormente, já sabia cantar para vodum, “quebrar pras águas”,

‘quebrar pras matas;’¹⁴² além da dedicação que mostrava, Marcos recebeu o cargo de pai pequeno da casa. Os caboclos Ricardino e Zé Raimundo prepararam-no para o cargo e no dia 13 de dezembro de 1983 o caboclo Zé Raimundo coroou-o na Umbanda e Molocô com um ritual bem simples que exigiu somente três dias de recolhimento.

Algum tempo depois, por problemas pessoais, pai Vavá fechou o terreiro e liberou os médiuns para procurarem outras casas. Marcos teve notícias de uma senhora chamada Dica, que fora preparada por seu avô na Linha de Cura, e proprietária do Terreiro de Mina Nagô ‘São Francisco de Assis’, nas proximidades da residência de uns parentes dele, onde este costumava passar as férias escolares.

O sacerdote Marcos Ribeiro conta que, por volta de 1985 ou 1986, estava na casa de uma tia quando ouviu o toque de tambor que a dona Dica fazia para Nossa Senhora da Conceição. Decidiu ir até lá. Foi e se apresentou como neto do seu Expedito, sendo muito bem recebido por todos. Ficou assistindo a festa quando, de repente, começou a passar mal, tentava se controlar, mas não conseguiu, as entidades o apanharam, e ele foi para o meio do salão, para surpresa dos familiares que até então desconheciam o envolvimento dele com essas práticas religiosas.

No dia seguinte a proprietária do terreiro o procurou e sugeriu que ele a acompanhasse até a casa de outra sacerdotisa, também conhecida como Dica e que também fora preparada pelo seu Expedito. Lá iria acontecer uma festa para São José. Marcos conta que, naquela época, para se chegar até o terreiro era necessário atravessar uma região de Belém, onde havia uma mata fechada, onde se localizam hoje os bairros Pratinha, Benguí e Tapanã.

Com um ano de frequência e trabalho no terreiro Marco foi recolhido na Linha de Cura, no mesmo ritual que o avô Expedito havia preparado a mãe Dica. A preparação de um pajé de Pena e Maracá culmina num ritual que pode ser pensado em dois aspectos:

a) Reclusão: período em que o candidato é afastado do mundo, o convívio com outras pessoas se reduz ao mestre ou mestra e a um assistente. Durante este período costumam ocorrer muitas incorporações. As entidades espirituais daquele médium são compelidas, pelo sacerdote ou sacerdotisa responsável, a se manifestarem para serem organizadas e distribuídas as tarefas e responsabilidades de cada uma.

¹⁴² Expressões empregadas para procedimentos feitos na Mina Nagô e Mina Vodum, quando passa-se a louvar as entidades das águas, caboclos e encantados; e os da mata, os juremeiros e os codoenses. Existem doutrinas específicas para fazerem a transição no ritual do tambor.

Passei nove dias recolhido, um ritual muito forte, aquelas experiências que te falei que parece que a gente sai, flutua. Eu não sei se aquilo é verdadeiro ou só impressão. Eu sei que ela colheu muitas ervas, muitas folhas, preparou uma cama para eu deitar. Aí eu fiquei nove dias ali recolhido, eu não sabia quando era dia ou quando era noite. Escuro aquele ambiente, velas acesas, aquelas velas deixavam isso aqui meu (as narinas) tudo preto. Só que eu incorporava de manhã, à noite, de madrugada, e nem percebia o tempo. Era uma força incrível! Eu incorporava mesmo, ela batia o maracá lá pra trás, no terreiro, e eu incorporava na camarinha, era longe não dava para ouvir. Parecia coisa combinada, mas não tinha nada de combinado. Aí eu fiquei lá nove dias, no quinto ou no sexto, não tenho bem certeza, ela entrou de manhã, não deixou me darem nada, nem chá, tive que ficar em jejum. Quem cuidava de mim era a outra Dica, aquela que me levou até lá. Aí ela, a mãe Dica, falou: “não dá café para o Marquinho”. Eu fiquei chateado, dá fome pra caramba, nesse dia tinha trabalhado a noite toda, acordei já bem tarde, com fome e ela não deixou me darem nada. Aí eu fiquei lá esperando para ver o que ia acontecer. Ela entrou com uma bandejinha feita de prata com um cigarro, parece um charuto, bem escurinho. Aí ela deu pra outra Dica. Estavam as duas no quartinho comigo, e a dona Dica já estava com uma bacia na mão, eu não sabia para que era aquilo. Aí ela mandou eu me ajoelhar, eu me ajoelhei, fiquei, naturalmente, mais baixo que ela. Ela ficou na minha frente com o maracá, a pena e o maracá, e batia na minha cara assim (Pai Marcos Ribeiro, sacerdote Ilê Asé Ibi Olu Fonnim, Macapá/Ap)..

b) O afastamento do espírito do médium, através do uso de um instrumento sagrado, o charuto “coroachamá”, para percorrer as encantarias. Esse afastamento é importante para que o futuro curador possa conhecer as dimensões dos espíritos e encantados, e trazer de lá as forças que o ajudarão a lidar com essas energias, no mundo terreno, no exercício das práticas da Cura. Desta forma, “o mundo espiritual ou sobrenatural até então desconhecido vai simbolicamente se descortinando como uma possível representação do mundo terreno ou natural”.¹⁴³

Esse procedimento de afastamento do espírito do curador, na Pena e Maracá, parece só acontecer mesmo durante a preparação. Após esse momento a relação que se estabelece, frequentemente, é uma via de mão única, o papel do pajé consiste em trazer as entidades espirituais para o plano terreno, aonde elas vêm para executar alguma tarefa da religião, e não em ir até elas.

Aí ela (mãe Dica) incorporou com o guia e o caboclo mandou eu acender o tal do coroachama. Ela acendeu com uma vela e disse: ‘tem que fumar e engolir a fumaça’. Ah, minha querida, a primeira baforada que eu dei assou toda a minha boca, eu fiquei engasgado e aí foi que eu fui entender para que servia a bacia, era para vomitar. Olha, e não tinha nada no estômago, era só aquela baba, minha garganta já tava irritada, e o caboclo batia o maracá na minha cara, e eu já perdendo as forças, transpirando. Eu

¹⁴³ PINTO, B. C. de Moraes. **Parteiras, “Experientes” e Poções: o dom que se apura pelo encanto da floresta.** Op. Cit, 207.

acho que no terceiro trago que eu dei naquele cigarro eu vi estrelas de todas as cores. E ele, olha, tem que fumar. Para ser curador tem que fumar. Aí eu fumei, fumei, fumei, escorria saliva pelos cantos da minha boca, eu já não agüentava mais, e ele fuma, fuma. Eu sei que passou da metade, quando faltava assim uns três dedos para terminar eu desmaiei. Só que eu tava dentro da camarinha, isso devia ser umas nove horas da manhã, quando eu acordei tinham me levado para o terreiro, carregado, desmaiado. Me botaram em uma esteira com as mãos postas e a dita ponta do cigarro na minha mão. Me cobriram com um lençol e os guias dela ficaram dançando ao meu redor o dia todo. Não teve almoço, não teve merenda, não teve nada. Dançaram o dia todo, baixou caboclo de tudo que foi coisa e eu morto lá. E quando foi assim para banda da tarde, umas cinco horas, isso tudo me contaram depois, lógico, ela tinha um netinho que hoje é homem feito. Era o único inocente da casa, que não chamava nem palavrão ainda, mandaram ele me chamar pelo meu nome de batismo, Marco, Marco, para eu acordar. Olha, eu não desejo pro meu pior inimigo, foi horrível! Eu acordei desidratado porque fiquei o dia todo debaixo do lençol, transpirei que a esteira ficou encharcada, embaixo da esteira tava aquela poça de suor. Eu tava fraco, fraco, que não dava conta de levantar. Acordei super atordoado, eu via tudo muito embaçado, depois foi ficando mais nítido, e comecei a lembrar de tudo o que tinha acontecido na hora do cigarro e ela tava pura, mãe Dica tava acordada, tava nela já, e perguntou: e aí Marquinho, tudo bem? Que bem que nada, a senhora quer me matar? Ela disse, olha tudo o que tu viu, isso aí é correr a encantaria, o que ficou ali embaixo do lençol foi o teu corpo, o teu espírito estava nas encantarias dos guias, dos caboclos, e tudo mais. Então eu vi muita coisa, assim um sonho atrás do outro, vários cenários, várias paisagens, conversei com pessoas que falavam a minha língua e com outras que não falavam, comia, parecia um mundo paralelo a esse, o dia todo nesse transe. Aí ela falou que eu não devia contar nada do que eu tinha visto, que era segredo, mas que a partir dali eu tava preparado para ser curador (Pai Marcos Ribeiro, Odé Ibi Olu Fonnim).

Nestas condições, após concluir a graduação Marcos foi trabalhar no Exército, servindo na área da saúde no Estado do Amazonas, até ser transferido para Macapá, no início da década de 1990. Em Macapá ele entrou em contato com o Candomblé e praticamente abandonou a Cura. Atualmente realiza poucos trabalhos nessa Linha e possui apenas uma filha de santo preparada na Pajelança.

Segundo este sacerdote, a dificuldade de compatibilizar o Candomblé e a Cura se deve à rejeição que os encantados fazem aos exus e a aversão aos sacrifícios que o Candomblé exige. As entidades da Cura se recusam terminantemente a ocupar o espaço onde foi utilizado o sangue dos animais sacrificados. Seria necessária a construção de um espaço próprio para os rituais da Cura, o que parece não ser prioridade para os religiosos que preferem investir na construção dos templos das religiões que mais se destacam atualmente.

Os relatos da vida de pai Salvino e de pai Marcos Ribeiro se assemelham entre si e às histórias de vida de outros sacerdotes em alguns aspectos, a começar pelo princípio da vida religiosa, os dois iniciaram pela Cura ou Pajelança, como outros, e pelos problemas enfrentados junto às famílias em relação à mediunidade. Problemas esses que tornaram, segundo eles, ainda mais difícil a descoberta do dom mediúnico, e as implicações disso para a vida pessoal e religiosa de cada um.

O curandeiro, isto é, o sacerdote da Cura, segundo Schweickardt “é aquele que opera no nível empírico, conhecendo as plantas e as doenças, ‘mas o faz baseado em conhecimentos e observações experimentais sobre as qualidades dos elementos naturais’ embora isso não exclua o contato com o sobrenatural”.¹⁴⁴

Meu avô era um homem branco e casou-se com uma índia, mas quem tinha o dom da cura, da espiritualidade, da mediunidade era ele. E ele era um grande mestre, um grande pajé, dentro da missão dele. E o meu avô por parte de pai era um homem negro, casado com uma índia, novamente. Esse meu avô detinha o dom da cura também, era chamado mestre Antônio. E também tinha esse dom de manusear as ervas, benzeções, rezas e feitiços. E meu pai, que está vivo, é também herdeiro desse dom. (Pai José Odesimi, sacerdote do Ilê Asé Odé Akueran – Macapá/Ap).

Pelo relato acima se pode perceber que o conhecimento de curandeiros não vem tanto da própria experiência, mas, sobretudo, que se apresenta como algo ‘recebido’, um dom. Uma capacidade que permite que o conhecimento proveniente da esfera extra-física se apresente a ele sem o concurso de esforço próprio, como o relatado por pai Salvino de que teriam sido as entidades, os mestres da Cura, quem lhe teriam ensinado os remédios para muitos males do corpo e dos relacionamentos interpessoais.

Neste sentido, há casos que se não são a regra, não constituem grandes exceções, de um curandeiro não conseguir reter ou deter em si o conhecimento que transmite durante as incorporações, porque, de fato, quem realiza os trabalhos são as entidades. Nestes casos poderia se pensar nos médiuns meramente como instrumentos, mas na verdade o que se verá, é que a relação entre entidade espiritual e médium é muito maior e mais complexa que isso.

Assim, essa seria a primeira forma de transmissão e aquisição do conhecimento religioso, a informação completa, pronta e acabada, ou quando não, uma espécie de iluminação ou intuição que ficaria na mente do médium após a incorporação. Não se trata, portanto, de uma estratégia de aprendizagem, visto que não é intencional, não é voluntária.

¹⁴⁴ SCHWEICKARDT, Op. Cit., 156.

Eu nasci em 63, e aos sete anos de idade começou a se manifestar. (...) Minha mãe, meu pai, sabiam de tudo, só que ninguém abria a minha cabeça pra me falar nada, porque o que eu tenho vem de família, meu avô era curandeiro, nos tempos antigos (Pai Armando, sacerdote do Abassa Asse de Mutalajunsa, Macapá – Ap).

Outro elemento muito interessante que aparece na história de vida do pai Salvino, surge nos depoimentos do pai Odesimin e do pai Armando, se repete no depoimento do pai Marcos Ribeiro “*meu avô Expedito que era um grande curador em Icoaracy sempre falava que eu seria o herdeiro dos guias dele, da mediunidade dele*”, é o entendimento da mediunidade como um dom recebido como herança.

A pajé Zeneida Lima afirma o seguinte, na obra “**O mundo místico dos caruanas da ilha do Marajó**”:

As notícias sobre meus avós maternos vieram de retalhos de lembranças de mamãe. Contava ela que minha avó Leonora era de origem espanhola, uniu-se a um pajé caboclo, descendente da tribo Sacaca da Ilha do Marajó. Dessa união nasceu mamãe. (...) Vovó Rosa sabia que mamãe trazia no ventre alguém com as energias da natureza, pertencente ao Mundo das Águas, herdada de meu avô materno (LIMA, 2002: 28 e 38).

Acredita-se, que as entidades espirituais dos curadores podem ser transmitidas por herança dentro das famílias ou em outros casos, por simpatia. A grande maioria dos meus informantes diz que seus avós e pais também tinham o dom, o poder de curar e de se conectar via incorporação diretamente com os planos não-físicos dos espíritos e dos encantados.

O que diferencia esses planos na perspectiva dos curadores é que um é habitado por seres que já possuíram corpo físico, já viveram e perderam seus corpos com a morte. Enquanto que os mestres da cura, seriam indivíduos especiais que também tiveram corpos físicos, mas que não morreram, foram encantados, saíram deste plano com eles, tornando-se elementais ligados à natureza, aos fenômenos e espaços do ambiente natural.

A minha Cura, que a gente chama Pena e Maracá é sentado no banco, chamando os mestres, aquelas pessoas que já foram vivas e hoje vem em cima da gente. Que já foram curadores, que conhecem todo tipo de erva. Que já foram, digamos assim, conhecedores de várias bruxarias. Eles não são bruxos, mas conhecem. É como eu, eu não sou bruxo, mas conheço os feitiços que as pessoas fazem. Não faço que não me interessa, até porque não sou da parte satânica, mas procuro defender as pessoas. Então, pra você tirar um feitiço, você tem que saber como é feito. A gente tem que

saber fazer o remédio adequado, ou então, chamar a entidade pra ela orientar a gente melhor (Pai Salvino, sacerdote do Ilê Axé Odara da Oxum Apara, Macapá/Ap).

Acredita-se que as entidades espirituais, de maneira geral, e sobretudo os caboclos e mestres curadores, são detentoras de grande conhecimento, o que permite resolver da maneira mais eficiente os problemas das pessoas que os procuram porque conseguem enxergar mais longe e melhor que os seus aparelhos, como frequentemente se autodenominam os médiuns. Os afro-religiosos, em Macapá, costumam dizer que as entidades espirituais, da mesma forma que os búzios, são os “olhos” dos sacerdotes.

Por outro lado, mesmo considerando que o dom da cura, a mediunidade, é uma herança de família, é no meio familiar que os médiuns enfrentam os maiores problemas, a maior resistência como bem mostra o relato:

Naquela época, meus pais, meu pai, principalmente, sendo um pajé ele não aceitava que eu seguisse. (...) acho que era porque ele via que não era muito fácil de carregar uma cruz muito pesada. Lembro que, quando o meu pai descobria que eu estava em um terreiro, no do Armando, no da dona Domingas, ele cansou de me botar de lá pra correr. Chegava lá, eu tava no meio da sessão. Aí ele chegava e diziam: olhe, seu pai está aí. Fuja! Corra que ele vai quebrar o terreiro que ele não quer você aqui (Pai José Odesimin, babalorixá do Ilê Asé Odé Akueran – Macapá/Ap).

Se na família as dificuldades de aceitação da mediunidade são grandes, na escola a situação não é diferente. Esta instituição, que nos tempos atuais chega a ser praticamente a mais significativa porque repassa, reforça e forma os valores das sociedades modernas, não se encontra preparada para trabalhar uma questão tão especial quanto a mediunidade.

Da mesma forma como acontece com outros problemas da realidade de vida dos alunos, que a escola raramente toma conhecimento, como as dificuldades emocionais e afetivas, a mediunidade, a incorporação em particular, que faz parte das aptidões de muitos educandos, também é ignorada.

Poucos professores e técnicos que trabalham diretamente com as crianças e adolescentes, época que costumam acontecer as primeiras manifestações mediúnicas, têm conhecimento sobre o fenômeno. A maioria que se depara com casos de incorporação em sala de aula, costuma lidar com a questão de forma pouco hábil e frequentemente

preconceituosa, considerando como manifestação de entidades maléficas, quando não do próprio diabo.

Evidente que a forma como a questão é tratada tanto na família quanto na escola, representa maior ou menor problema para a criança ou adolescente que está enfrentando uma situação de total desconhecimento e incertezas. Ter o apoio e a compreensão da família torna o processo menos traumático.

Mas se apoio e compreensão não são encontrados em casa, e se a escola não oferece o atendimento especial que a questão exige, a criança ou adolescente, frequentemente se depara com obstáculos enormes ao seu desenvolvimento escolar. Os relatos orais dão conta de uma extrema dificuldade de concentração, causada pelos sintomas da mediunidade mal resolvida, que prejudica a aprendizagem e na maioria das vezes leva ao abandono dos estudos.

Algumas crianças que encontrei nos terreiros passaram por esses problemas, segundo depoimento dos pais. Uma em especial me chamou muito a atenção, porque quando a encontrei frequentando uma casa de Mina, ela estava a poucos meses nesse ambiente, mas segundo sua mãe, já apresentava uma visível melhora.

Contou-me a senhora, que os problemas da filha haviam começado acerca de seis meses, com desmaios, aparecimento de hematomas pelo corpo sem causa aparente, quedas súbitas, e por fim, surgiram as incorporações que foram se tornando cada vez mais frequentes e violentas.

Quando surgiram os primeiros sintomas os pais trataram de procurar os recursos da medicina, mas não encontraram respostas. Todos os exames médicos realizados não indicaram anormalidade, na criança, e os problemas continuavam se agravando.

Católicos fervorosos, entretanto, os pais decidiram recorrer aos pastores de uma igreja evangélica em busca de solução. A medida resultou apenas em uma melhora passageira. Desesperados, vendo que a filha estava pior a cada dia, decidiram aceitar a sugestão de vizinhos, e procuraram uma mãe-de-santo, bastante conhecida na cidade.

O tratamento teve início com alguns trabalhos que incluíram banhos de ervas, e a criança, uma menina linda, de dez anos de idade, passou a fazer parte da roda de desenvolvimento do terreiro.

Na noite em que a vi pela primeira vez, me causou profunda impressão a violência da incorporação. Parecia que uma força imensa, descomunal, se apossava dela, sacudindo, torcendo, derrubando. Dava a impressão que um corpinho tão frágil não seria capaz de suportar um esforço de tal natureza.

Fiquei imaginando, na ocasião, o que seria daquela criança se não tivesse o apoio, o carinho e a compreensão dos pais? O que seria dela se durante uma aula, por exemplo, acontecesse uma incorporação daquele tipo? Como os professores lidariam com a situação diante da classe, para que aquilo não fosse motivo de maior constrangimento para a criança, quando recobrasse a consciência?

Não é do meu conhecimento que entre as discussões que envolvem o ensino religioso nas salas de aula, e a inclusão das religiões afro-brasileiras no currículo escolar, esta questão esteja contemplada. Também não tenho conhecimento que alguma pesquisa tenha sido realizada, no Estado do Amapá, que apresente dados referentes a essas religiões nas escolas, que vá além da questão numérica, isto é, que ultrapasse a questão do quantitativo dos que se declaram como afro-religiosos.

Em Belém, por outro lado, um estudo realizado por Campelo, em 2004, envolvendo três escolas da rede pública, com o objetivo de averiguar qual o conhecimento que professores, gestores e alunos, possuíam sobre cultura e religiosidade afro-brasileiras, e sobre a história da África, detectou que ainda é bastante acentuado o desconhecimento sobre essas temáticas no âmbito da educação formal.¹⁴⁵

A referida pesquisadora comenta que não houve referência ao tambor de mina e nem a pajelança entre as religiões afro-brasileiras citadas pelos pesquisados, e sugere que isso poderia significar uma interpretação dessas religiões em relação a Umbanda e ao Candomblé como sendo a mesma coisa. É possível. Penso, contudo, que isto se deve, pelo menos em parte, ao fato da Umbanda e Candomblé serem mais conhecidas nacionalmente. Quando se fala em religiões de matriz africana são essas as denominações que mais facilmente são lembradas. Enquanto outras modalidades religiosas mais regionais acabam não recebendo a mesma atenção, ou melhor, as suas especificidades não recebem a atenção que deveriam.

Se um professor se depara em sala de aula com algum aluno que se identifica como adepto da umbanda ou candomblecista, e reivindica para a sua religião o mesmo tratamento dispensado às religiões cristãs, por exemplo, não é tão difícil para ele (o professor) encontrar uma enorme quantidade de informações disponíveis em meios

¹⁴⁵ CAMPELO, Marilu Márcia. *Cultura, religiosidade afro-brasileira e educação formal no Pará – os valores culturais afro-brasileiros chegam às salas de aula?* In: BRAGA, Maria Lúcia de Santana; SOUZA, Edileuza Penha de; PINTO, Ana Flávia Magalhães (organizadoras). **Dimensões da inclusão no Ensino Médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006.

impressos e eletrônicos (livros, revistas, jornais, Internet, etc) sobre essas religiões com as quais poderá subsidiar o conhecimento a ser repassado em aula.

Mas, quando se trata da Mina ou da Pajelança, religiões mais antigas não só no Pará e Amapá, mas em toda a Região Norte, a situação fica mais complicada porque o conhecimento sistematizado sobre elas é menor e menos difundido. Daí uma das dificuldades para a escola, ou melhor, para os professores lidarem com a questão da mediunidade quando da incorporação de caboclos e encantados.

Tratar desta questão na escola, portanto, além de atentar para a valorização da cultura religiosa própria da região, permitiria a compreensão das particularidades de cada uma, e entre essas, principalmente as especificidades que as diferenciam e podem ser exemplificadas entre outras coisas, pelas formas e características das possessões por espíritos (caboclos), encantados e deuses (orixás, inkices e voduns). Pois, os grandes problemas da rejeição, intolerância e desconhecimento que afetaram a infância e adolescência dos atuais pais e mães-de-santo, prejudicando entre outras coisas a vida escolar, continuam acontecendo com muitas crianças e jovens médiuns de hoje, e não parece que alguém esteja atento para isso.

Portanto, há uma enorme variedade de questões e aspectos referentes às religiões afro-brasileiras, no Estado do Amapá, que precisam de tratamento mais aprofundado. Questões, por exemplo, que envolvem os mecanismos de transmissão e aquisição do conhecimento religioso; as formas de expressão pública do conhecimento, assim como os procedimentos de legitimação e reconhecimento de novos membros. E, ainda, a grande fragmentação e dificuldade de aglutinação que se verifica no interior da comunidade candomblecista de Macapá, serão objetos de análise do próximo capítulo.

Capítulo III

Festas religiosas: hibridações culturais e conflitos.

1. No Amapá festejam-se os santos e as divindades de todos os credos.

As festas religiosas populares sejam elas ao som de caixas, de tambores ou atabaques, constituem a principal forma de homenagear as entidades religiosas do panteão afro-religioso e do catolicismo, no Amapá. Em todo o Estado são inúmeras as festas de santo que ocorrem, ao longo do ano, nas muitas localidades espalhadas tanto na zona urbana quanto nas áreas rurais.

Algumas festas já conseguem ter uma expressividade maior, entre estas as citadas festas de São Tiago (que mobiliza centenas de pessoas em sua realização, e atrai milhares de turistas, todos os anos) e a de São Joaquim, além das que compõem o chamado Ciclo do Marabaixo, e várias outras. Estas festas integram o calendário cultural do Estado do Amapá e recebem apoio financeiro do Poder Público estadual e municipal.

A festa de São Tiago realizada anualmente, no mês de julho, na Vila de Mazagão Velho, tem seu ponto máximo nos dias 24 e 25, com representação teatral da batalha entre mouros e cristãos. Trata-se de uma tradição que a memória oral diz ter cerca de 230 anos, trazida do Marrocos ao Brasil por africanos cristãos que literalmente 'transplantaram' uma cidade africana para fugir dos mouros. Na encenação, os cristãos usam roupas brancas, enquanto os mouros vestem uniformes vermelhos. A primeira encenação teria acontecido em 1777, sete anos depois da fundação da vila de Mazagão pelas famílias de colonos negros. As ladainhas, as salvas de tiros, as alvoradas festivas e o Vominê (dança) nas residências da vila são traços marcantes da Festa de São Tiago e durante oito dias antecedem o ponto máximo da festa: a encenação teatral da batalha entre mouros e cristãos. No primeiro dia de representação é feito o ritual da 'Entrega dos Presentes'. De acordo com a tradição os mouros, sob a justificativa de trégua, ofereceram de presente aos cristãos comida envenenada. Na representação da entrega, na tarde de 24 de julho, os figurantes levam pratos com iguarias às casas das famílias tradicionais, onde durante a semana foram realizadas as alvoradas. A lenda de São Tiago conta que os cristãos desconfiados da atitude dos inimigos, deram parte da comida aos animais, que amanheceram mortos. Para comemorar a vitória que achavam ter obtido com o suposto extermínio de soldados cristãos, os mulçumanos ofereceram um baile de máscaras, no qual os cristãos remanescentes poderiam passar para o outro lado sem medo de serem reconhecidos. Consta que os cristãos foram à festa, porém, para fazer com que os mouros

provassem de seu próprio veneno: levaram o que sobrou da comida empeçonhada sem que seus oponentes percebessem. A vã comemoração é representada na noite de 24 de julho, marcando o fim do primeiro dia de encenação. É quando populares mascarados e fantasiados se reúnem na sede erigida em honra a São Tiago, nas proximidades das margens do rio Mutuacá, que banha Mazagão Velho. Com muita música e bebida, os 'Máscaras', como são chamados os participantes da festa, dançam e se divertem até o fim da noite. Mulher não pode dançar o baile, ficando limitada a assistir do lado de fora. No dia 25, dia final das encenações, mouros e cristãos se confrontam em batalha na principal rua do povoado. Consta que o falecido rei Caldeira foi substituído pelo filho Caldeirinha, apesar de ainda ser criança e que este depois de crescer e começar de fato a comandar os mouros, ordenou que seus soldados roubassem crianças cristãs. Depois do êxito do plano, as crianças foram vendidas e com o dinheiro os mouros compraram armas e munição, para aumentar seu poder bélico. Para representar esse episódio, as crianças que assistem ao espetáculo são apanhadas pelos mascarados, como brincadeira para não assustá-las, e os pais ou responsáveis podem 'resgatá-las' das mãos dos atores fantasiados com um pedaço de papel, simbolizando a compra que consta na lenda. Depois do dia 25 de julho, quando encerra a Festa de São Tiago feita pelos adultos, é hora das crianças aprenderem a tradição que um dia será responsabilidade delas perpetuarem. Nos dias 27 e 28 de julho elas também encenam a Entrega dos Presentes e a Batalha entre Mouros e Cristãos, 'montadas' em cavalinhos de miriti, madeira comum na região, enfeitados com papel de seda. A tradição é levada a sério também pelas crianças, e vem se perpetuando desta maneira.¹⁴⁶

A Comunidade de Mazagão Velho tem um calendário de festas religiosas que ultrapassa a casa das dezenas, no entanto, a de São Tiago é a que recebe mais atenção, tanto da própria comunidade quanto da população em geral do Estado, inclusive da mídia. A devoção ao santo guerreiro é a principal motivação religiosa dos moradores da vila de Mazagão Velho e das cercanias. Ser a figura de São Tiago durante a festa deste santo é a mais importante forma de pagamento de promessa, não só pelos gastos financeiros feitos pelos interessados, quanto pela honra que a posição oferece. Daí que, geralmente, leva anos entre o recebimento da graça e o cumprimento da promessa do devoto.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Resumo de matéria publicada, pelo jornalista Gabriel Penha, no Jornal O LIBERAL, edição do dia 24 de julho de 2007.

¹⁴⁷ Existe um livro, na igreja local, onde são inscritos os pretendentes ao papel, não só o de São Tiago, mas também o de São Jorge e o do menino Caldeirinha.



Fig. 15 – Festa de São Tiago, em Mazagão Velho – mouros (fotografia de Rômulo Barroso e Gabriel Penha).



Fig. 16 – Festa de São Tiago, em Mazagão Velho – cristãos (fotografia Rômulo Barroso e Gabriel Penha).

Certamente que as festas religiosas são vividas pelas comunidades com diferentes sentidos, e evidentemente a devoção aos santos é um deles, considerando, principalmente, que muitas festas católicas iniciaram como pagamento de promessas. Assim, a devoção aos santos se mantém, mormente entre os mais velhos, e é frequentemente vivenciada em família e/ou pelas comunidades. No caso de comunidades rurais, as festas são momentos de sociabilidade e também a oportunidade de congregar as famílias dispersas. Visto que, ainda é bastante freqüente, e infelizmente ainda necessário, o costume de alguns membros, principalmente os jovens, deixarem a casa paterna para viver na cidade de Macapá, geralmente para continuar os estudos ou para trabalhar, retornando apenas em ocasiões especiais.

Durante os momentos de festa as residências nas vilas se enchem com parentes, visitas, e até hóspedes desconhecidos, visto que, na maioria das localidades não há hospedarias, e frequentemente a população no local se multiplica nessas ocasiões. Além disso, surgem também, temporariamente, outras oportunidades de geração de renda para os moradores com a venda de alimentos e bebidas.

Por outro lado, observa-se que novas alterações vêm se processando no universo das festas religiosas populares, no Amapá. Fato este que se deve, entre outros fatores, à inclusão do calendário cultural no orçamento estadual, e a garantia de recursos para a realização das chamadas “festas tradicionais”. De forma que, a realização destas festas, nos últimos anos, tornou-se, de maneira bastante acentuada, um mecanismo de obtenção de renda. Um meio de injeção de recursos financeiros nas comunidades obtidos através de repasses feitos pelos Governos Estadual e Municipal. Várias entidades associativas tanto na zona urbana quanto na área rural foram criadas recentemente em torno desta possibilidade.

Festas que antes eram realizadas por famílias, tornaram-se, atualmente, de responsabilidade de associações, em alguns casos da própria família, em outros casos da comunidade.

Segundo informações do presidente da Federação dos Cultos Afro-Brasileiros no Amapá, algumas festas das religiões de matriz africana, aquelas mais importantes de determinados terreiros, tanto de Umbanda, Mina ou de Candomblé, também foram incluídas no calendário cultural do Estado, numa tentativa dos afro-religiosos de assegurarem para as suas religiões, por parte do Poder Público, o mesmo tratamento dado às festas católicas e evangélicas.¹⁴⁸

¹⁴⁸ O governo estadual também patrocina ou contribui com a realização de eventos festivos promovidos por igrejas evangélicas do Estado.

Desta forma, o que se pode constatar é que na atual conjuntura, a diversidade de funções e sentidos que a festa adquire, no Amapá, se entrelaçam, a fé religiosa se mistura com a sociabilidade, com o mercado, com a história, e com a necessidade de sobrevivência das culturas populares.

2. As festas como vitrines das misturas.

Entre os afro-religiosos as festas também se apresentam e são vivenciadas com diferentes sentidos. Um destes sentidos apontados pelos depoentes seria o fortalecimento da solidariedade da comunidade de cada terreiro na realização do evento. No entanto, muitas vezes essa solidariedade é mais uma determinação, uma imposição do sacerdote ou da sacerdotisa que ordena o quê e quanto cada um deve dar, que propriamente um desejo voluntário de contribuir financeiramente com as despesas da festa.

Essa questão parece tão óbvia que às vezes as próprias entidades espirituais fazem longos discursos, durante as festas, advertindo e exortando maior participação e contribuição dos membros da comunidade, incluindo a clientela e os simpatizantes. Nessas ocasiões costuma-se reforçar a idéia de que quem mais ajudar, e quanto mais ajuda oferecer, mais benefícios receberá como retorno das entidades.

Da mesma forma acontece com as tarefas do terreiro, que se multiplicam nos momentos de preparação e realização das festas, e das quais, raramente, um filho ou filha de santo conseguem se eximir. Portanto, considerando que a realização das festas religiosas exige sacrifícios e o dispêndio de maiores esforços de toda a comunidade, mas que mesmo assim são várias as que compõem o calendário de cada casa (como veremos um pouco adiante), é de se pensar que existem outros sentidos, provavelmente, mais significativos para os afro-religiosos que a bastante propalada solidariedade interna dos terreiros.

Para tentar entender esses outros significados que as festas adquirem e compreender o jeito de ser dos afro-religiosos, objetivando se dedicar ao estudo dessas religiões, é preciso ter disponibilidade para passar horas e horas assistindo suas festas, umas

são muito bonitas, outras nem tanto. Algumas, na maioria das vezes, bastante animadas entram pela madrugada com as entidades (caboclos) dançando, bebendo e conversando com os convidados.

Assim, há sempre a possibilidade de, alguém interessado, assistir ou participar de toques de tambor tanto da Mina quanto de Candomblé em vários pontos da cidade de Macapá.

Cada terreiro tem seu próprio calendário de festas e corresponde às comemorações de aniversários das entidades (dia em que a entidade baixou pela primeira vez naquele médium), de saídas de santo e confirmações, pagamentos de obrigação e em alguns terreiros, festejam-se santos católicos. Neste trabalho discuti-se as festas como espaços de hibridações culturais e religiosas, festas como instrumentos de reconhecimento e legitimação dos membros da comunidade, e a festa de Iemanjá como evento extra-terreiro, pelas implicações que envolvem a sua realização.

As festas constituem o momento mais importante, a culminância de todo um processo de organização e preparação cujo objetivo é propiciar a presença das entidades espirituais e dos deuses entre os humanos. São ocasiões em que o grupo se homogeneiza em torno dos preparativos, onde a cada elemento compete a execução de tarefas previamente estabelecidas, e do bom desempenho de cada indivíduo depende o resultado do trabalho do conjunto.

A festa é uma das mais expressivas instituições dessa religião e sua visão de mundo, pois é nela que se realiza, de modo paroxístico, toda a diversidade de papéis, dos graus de poder e conhecimento a eles relacionados, as individualidades como identidades de orixás e de 'nação', o gosto, as funções e alternativas que o grupo é capaz de reunir. (AMARAL, 2002:30)

Rita Amaral discute as festas de candomblé a partir de seus aspectos lúdicos e de sociabilidade, enquanto parte do estilo de vida dos afro-religiosos. Para ela a vida dos terreiros gira em torno das festas. Ela assegura que o encerramento de fato de uma festa só acontece quando iniciam os preparativos da festa seguinte, pois a que passou continua por muito tempo como o assunto principal das conversas.

As festas são o palco aonde os participantes vão para exibir seus melhores trajes, suas jóias, ostentar enfim, a riqueza e o luxo que obtiveram dos e para os orixás. O maior orgulho de um candomblecista é receber elogios ao desempenho no salão do seu orixá na indumentária, na dança, no porte garboso, etc. *“A vida dos orixás é o principal tema*

(e a vinda dos orixás é o principal motivo) da festa. Os deuses incorporam seus eleitos e dançam majestosamente: usam roupas brilhantes, ricas, coroas e cetros, espadas e espelhos; são os personagens principais do drama religioso¹⁴⁹.

Por outro lado, desde a assistência, passando pelo comportamento de “rodantes” (os que entram em transe) e “não rodantes”, os desvios da etiqueta deste ou daquele membro, as “paqueras”, tudo é motivo para os “fuxicos do pós-festa”. Muitas vezes acontecimentos da festa também produzem ressentimentos e levam a conflitos como quando alguém graduado, não recebe as honrarias devidas, ter sua chegada saudada pelos atabaques, ou quando acabam pedindo benção (beijando a mão do outro) quando deviam dar (receber o beijo na mão primeiro).

Da mesma forma, a festa propicia oportunidade para a observação de elementos constituintes dos fundamentos e preceitos da religião realizados em tempo anterior, restrito aos membros graduados da casa, mas que se projetam para além do momento de realização e que são do conhecimento dos graduados dos demais terreiros. São nessas situações que surgem muitas críticas, alguns religiosos às vezes aceitam os convites para as festas exatamente para ter a oportunidade de “xoxar”¹⁵⁰ o candomblé dos outros, pelo menos foi essa a explicação dada diante da constatação de que, é comum, atualmente, só se encontrarem nas festas os membros da casa e alguns poucos convidados.

È de se pensar, portanto, que um dos fatores primordiais das discordâncias e conflitos entre os religiosos é o conhecimento que é repassado dentro de cada casa, a forma como cada sacerdote ou sacerdotisa operacionaliza a religião dentro da sua comunidade, e que, como já vimos, decorre da história de vida e trajetória religiosa de cada um, dos inúmeros contatos que tiveram, e mantém, em torno e oriundo das várias tradições religiosas que praticam.

3. O conhecimento religioso: as estratégias de aquisição e transmissão nos terreiros de Macapá.

Assim, dentro do universo afro-religioso de Macapá é o conhecimento religioso a base de sustentação dos sacerdotes e conseqüentemente dos terreiros. Daí que tornar-se um curador, e mais difícil ainda um pai-de-santo ou mãe-de-santo, por conta própria, sem o

¹⁴⁹ AMARAL, AMARAL, Rita. **Xirê! O modo de crer e viver no candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2002: 48.

¹⁵⁰ Significa falar mal, caçoar, zombar dos outros.

acompanhamento de outro mais experiente se não é totalmente impossível, é extremamente raro, uma vez que todas as modalidades afro-ameríndia-religiosas existentes na região exigem uma iniciação. E mesmo os procedimentos de iniciação na Cura, por exemplo, descritos como mais simples que os de outras religiões, e vimos alguns neste trabalho, exigem que alguém de mais conhecimento prepare os médiuns para receber os guias com mais controle e também organize, distribua as funções entre as diferentes entidades de cada médium. É necessário, por exemplo, que o sacerdote responsável pela iniciação e preparação determine qual entidade será o guia chefe, encarregado pela abertura dos trabalhos das sessões, quais serão as que trabalharão, quais trabalhos serão de competência de cada uma, qual será a responsável pelo encerramento das atividades da sessão.

Daí a importância dos pais e mães-de-santo que, por serem mais velhos de santo, ou seja, terem mais vivência na religião, supõe-se que possuem mais experiência e mais conhecimento para repassar para sua comunidade.

Centenas de rezas cantadas em línguas africanas e em português, receitas de ebós e de banhos para os mais diversos fins, procedimentos ritualísticos, regras de comportamento, e uma enorme variedade de outros elementos constituem o cabedal de conhecimentos que um pai ou mãe-de-santo precisa possuir.

É o conhecimento religioso, um dos principais fatores que determinam o sucesso e legitimam, ou não, um sacerdote perante os outros no universo deste estudo, e ao mesmo tempo, a causa principal dos desentendimentos e desavenças entre eles. Assim sendo é tão relevante para os afro-religiosos que os mesmos se utilizam de inúmeras estratégias no processo de ensino-aprendizagem.

Nós aprendemos no dia-a-dia. Se você tiver interesse em aprender vai ficar tudo na sua cabeça. O nosso método é nós se interessar só no que nós queremos, e nós queremos só a religião. Então nós trabalhamos só em cima dela. O nosso interesse é em saber aquilo, em aprender a rezar, aprender a cantar, aprender a dançar, aprender fazer as oferendas todas, os cumprimentos, sentar, levantar, deitar, tudo. Então isso aí a gente aprende. (Pai Salvino, tata de inkice OmiZanguê, sacerdote do Ilê Axé Odara da Oxum Apara).

Aprender e ensinar é uma arte que se trabalha diariamente e que exige muita atenção e concentração. É necessária dedicação total à busca do conhecimento da religião de forma que fazer parte de um terreiro é muito mais do que freqüentar um templo religioso, uma ou duas vezes por semana, como acontece em outras denominações religiosas.

Entre os candomblecistas, no meio das muitas obrigações dos adeptos, está o domínio de inúmeros elementos particulares dos cultos. E isto depende, como já mencionamos, de tempo, disponibilidade e grande confiança nos ensinamentos do sacerdote ou sacerdotisa.

Eu dirijo a minha casa pela casa dele (do pai-de-santo) porque certo ou errado, ele faz as coisas dele e tem dado certo. Então, eu vou por ele. Como ele me ensina. Ele não senta assim: olha fulano, tal coisa é assim, assim, assim, não. Você vai aprender na prática. Você tem que ser esperto. Ele tá lhe ensinando, olha, vai ali, prepara um banho, leva isso, isso e isso. Então, eu já tenho que pegar aquilo ali que ele me ensinou e gravar na minha mente. Aquilo já foi um ensino. Seja rápido, como for, mas já foi um ensino. (Mãe Deusa, filha de santo do pai Salvino e sacerdotisa do Terreiro Zé Pelintra, Macapá – Ap).

Assim, os conhecimentos religiosos adquiridos e repassados dentro dos terreiros em Macapá, são essencialmente práticos, a maioria baseada em processos mecânicos de memorização pela repetição, que dispensam o uso de explicações. Não se costuma perguntar o porquê das coisas, simplesmente faz-se, acreditando que é a melhor forma de agir.

Um filho ou filha de santo geralmente não pergunta ao seu pai ou mãe-de-santo a razão para esse ou aquele procedimento, até porque muitos não saberiam explicar. Visto que, também aprenderam dessa maneira e, provavelmente, tomariam tal atitude como impertinência. O fato é que, espera-se que a autoridade de sacerdote ou sacerdotisa legitime o conhecimento repassado dentro dos terreiros, sem maiores questionamentos.

Por outro lado, como já foi mencionado, diversas são as estratégias e mecanismos empregados no processo de ensinar e aprender entre os que vivem as religiões afro-brasileiras no âmbito desta pesquisa, e entre os afro-religiosos de maneira geral, como informa o sociólogo Reginaldo Prandi:

Comenta-se que os antigos pais e mães-de-santo, ao morrerem, costumavam deixar a algum filho predileto muitos cadernos e documentos contendo segredos da religião, como fórmulas rituais, letras de cantigas, rezas, mitos de odu, oriquis, receitas e recomendações – isso apesar de os pais e mães-de-santo daqueles velhos tempos serem quase todos analfabetos (PRANDI, 2005:9).

Um dos meus informantes possui um velho caderno, com as páginas amareladas e soltas, contendo informações sobre o culto e que lhe foi repassado pelo

sacerdote que o iniciou, há mais de vinte anos. É cópia desse material que ele, por sua vez, repassa aos seus filhos de santo quando do momento de entrega de decá.

Portanto, a escrita, seja nessa forma de “velhos segredos” guardados, na literatura popular ou na acadêmica, é fonte de conhecimento religioso para os candomblecistas de Macapá, como se pode constatar também pelos títulos e autores constantes das bibliotecas de alguns sacerdotes. Religiosos com obras publicadas como Maria Bibiana do Espírito Santo “a Mãe Senhora”¹⁵¹ e Euclides Menezes,¹⁵² além de pesquisadores como Pierre Verger, Roger Bastide e Reginaldo Prandi (principalmente a obra “Mitologia dos Orixás”), são bastante conhecidos, embora se perceba atualmente certo desconforto quando se menciona a possibilidade de alguns estarem se apegando a essa literatura na construção de um conhecimento prático.

Aparentemente, os candomblecistas na capital do Amapá consideram já terem atingido um amadurecimento maior, mais segurança, e não necessitam mais, pelo menos em público, se apoiar na autoridade dos pesquisadores. Situação diferente de alguns anos passados, quando, durante uma exposição de indumentárias de orixás, um dos monitores, um sacerdote de Candomblé, usava uma das obras de Pierre Verger, para responder as perguntas e esclarecer as dúvidas dos visitantes.

Por outro lado, a um pai-de-santo em particular, a escrita como instrumento de transmissão e aquisição de conhecimento é secundária, diria mesmo, irrelevante, uma vez que a pouca escolaridade que possui não o habilita a leituras de grandes textos. Entretanto, se a infância vivida na zona rural, e segundo ele, precisando trabalhar para ajudar no sustento da família não lhe permitiu estudar, depois de adulto e morando em grandes cidades poderia, se assim o desejasse, ter suprido essa lacuna. Isso não aconteceu, e creio que a explicação se deve ao entendimento que possui da religião como algo prático e funcional. Assim, no terreiro deste sacerdote, a escrita é empregada basicamente para a redação de documentos (correspondências e projetos) e feita, a pedido dele, por algum membro da casa, amigo ou mesmo algum cliente mais assíduo.

Em um momento em que a comunidade do referido sacerdote estava reunida para um ensaio, um dos presentes sugeriu, que produzissem um material escrito com as letras das músicas e que seria adquirido pelos interessados, no intuito de facilitar a aprendizagem. A sugestão foi prontamente rejeitada pelo sacerdote, que entendeu que

¹⁵¹ SANTOS, José Félix dos e NOBREGA, Cida. (Organizadores). **Maria Bibiana do Espírito Santo Mãe Senhora: saudade e memória**. Salvador: Corrupio, 2000.

¹⁵² FERREIRA, Euclides Menezes (Talabyan). **Candomblé a Lei Complexa**. São Luís – Maranhão, 1990.

deveriam continuar da maneira como vêm fazendo, isto é, um canta as rezas e os demais repetem até a memorização.

O pai-de-santo em questão ficou sem sacerdote durante bastante tempo, visto que os que o iniciaram nas várias modalidades religiosas que pratica, já faleceram. Creio que em razão disso o conhecimento adquirido por ele, em relação, sobretudo, ao Candomblé, partiu de inúmeras fontes. Uma das formas, e a meu ver, bastante astuciosa, empregada por este sacerdote para ampliar o próprio conhecimento, foram os encontros, os seminários e entrevistas realizadas com outros afro-religiosos, principalmente graduados e pessoas mais velhas nos cultos. Nessas ocasiões, a maioria provocada por ele, surgiam perguntas e indagações que iam de encontro às dúvidas que o mesmo possuía e não tinha com quem esclarecer.

No Candomblé, é imprescindível para qualquer religioso estar vinculado a uma casa e a um sacerdote ou sacerdotisa, mesmo para os próprios babalorixás, ialorixás, tatetos e mametos, que necessitam de outros para o pagamento das obrigações ritualísticas. E até mesmo para justificar certas práticas como pertencentes a determinadas nações ou linhagens, com vinculação a certas casas tradicionais, geralmente de Salvador, como já mencionamos em capítulo anterior.



Fig. 17 – Sacerdote, pai Paulo de Lemba, ensinando o preparo de comida de santo (fotografia Decléoma Lobato - 2007).

Contudo, são muito frequentes as afirmações tanto na literatura quanto no meio dos terreiros que o conhecimento religioso é transmitido através da oralidade. De fato, essa via de transmissão tem peso muito grande no repasse de conhecimentos, todavia, atualmente, e na realidade estudada, ela incorpora o uso de mídias modernas como as gravações em áudio e vídeo. Alguns pais e mães-de-santo gravam as rezas e cantigas em fitas cassete ou em CDs e repassam aos seus filhos para que aprendam quando não estiverem juntos. E mesmo, é possível adquirir CDs de áudio produzidos comercialmente, geralmente por religiosos, com as músicas e rezas das diversas religiões afro-brasileiras que também são usados para a aprendizagem nos terreiros.

Algumas casas realizam periodicamente, geralmente uma vez por semana, reuniões internas para tratar dos assuntos da comunidade, e principalmente para ensinar e aprender juntos. Nos terreiros Angola essas reuniões são chamadas ‘jeberuços’¹⁵³ ou mesmo ‘ensaios’ de Candomblé, e geralmente começam com uma preleção do sacerdote ou sacerdotisa, para depois começarem a roda de músicas e danças, ou em outras ocasiões,

¹⁵³ Equivalente ao termo xirê do ritual Ketu.

interrompe-se o ensaio para que ele ou ela faça as orientações, reclamações, ou avisos que se fizerem necessários. O objetivo final desses encontros é, principalmente, tornar a comunidade do terreiro preparada para uma boa “apresentação” de candomblé durante as festas, mostrando para os presentes que ali tem conhecimento, que naquele terreiro todos sabem o que fazer e quando fazer (cantar, dançar, sentar, levantar, pedir benção, etc.)

As gravações em vídeos produzidas durante os eventos festivos e com entrevistas com graduados das várias religiões afro-brasileiras, são usadas pelas comunidades frequentemente para repassar, rever, resignificar ensinamentos, conceitos e práticas. Discute-se, geralmente, o que a comunidade considera certo ou errado, no evento registrado, o que foi feito e o que foi dito de relevante.

4. O calendário de festas dos terreiros em Macapá.

Mês	Entidade homenageada	Local
Janeiro	Dia 03 – Festa do Zé Pelintra 10 – Festa da Cabocla Jarina Dia 20 – Festa de Caboclo Dia 20 – Festa de Oxossi Dia 22 – Feijoada de Ogum Último sábado - Ogum	Terreiro de Mina Nagô “São Lázaro” Ilê Axé Akolu Ida / Seara Nossa Senhora do Livramento Abassa Gunzo Nzinga Lubondo – Goméia Neta Ilê Oju D’Oxóssi Ilê Axé Ojo NeOgum Funderê Ia Ejaredê
Fevereiro	Dia 02 – Festa de Iemanjá Dia 03 – Festa para Maria Légua em dia fixo) Caboclo de nação (interno) Dia 16 – Festa do Caboclo Arari	Abassa Gunzo Nzinga Lubondo – Goméia Neta Terreiro de Mina Nagô “São Lázaro” Ilê Asé Ode Akueram Ilê Axé Akolu Ida / Seara Nossa Senhora do Livramento
Março	Festa dos caboclos e festa da dona Joana Gunça (externos)	Ilê Asé Ode Akueram

	25 – Festa do Sr. Aleixo Légua	Ilê Axé Ojo NeOgum
Abril	Dia 23 – Festa de São Jorge Dia 23 – Festa de Ogum	Terreiro de Mina Nagô “São Lázaro” Abassa Gunzo Nzinga Lubondo – Goméia Neta
Maio	Dia 08 – Dia Estadual dos Cultos Afro-Brasileiros 2º sábado - Festa da Oxum Dia 13 – Preto Velhos Dia 14 - Cabocla Mariana Dia 16 – Cabocla Juliana 22 - Ricardino de Oliveira	Ilê Oju D’Oxóssi Ilê Ase Ibi Olú Fonnim Ilê Axé Odara da Oxum Apará Ilê Axé Akolu Ida / Seara Nossa Senhora do Livramento Funderê Ia Ejaredê Ilê Axé Ojo NeOgum
Junho	01 – Festa do Rei das Guerras (caboclo de nação). Dia 12 – Festa de Santo Antônio Dia 24 – Cabocla Mª Mineira 24 – (início) Festa de São João - (sem dia fixo) - Omos n’egbé (externo), fogueira n’Ayra (interno) e fogueira n’Aganju (interno) 26 – Festa de Xangô	Ilê Axé Ojo NeOgum Abassa de Asse Mutalajunsa Ilê Axé Odara da Oxum Apará Ilê Axé Odara da Oxum Apará Ilê Asé Ode Akueram Abassa Gunzo Nzinga Lubondo – Goméia Neta
Julho	Dia 05 – Cabocla Mariana 08 – (término) Festa de São João 2º sábado - Caboclo de Nação Último sábado - Festa de Iemanjá	Terreiro de Mina Nagô “São Lázaro” Ilê Axé Odara da Oxum Apará Ilê Ase Ibi Olú Fonnim Funderê Ia Ejaredê
Agosto	Dia 1º – Rainha Cigana 02 – Festa de Nossa Senhora do Livramento Dia 10 – Festa dos orixás da Casa de Omolu. Dia 24 – Festa de Exu	Ilê Axé Odara da Oxum Apará Ilê Axé Akolu Ida / Seara Nossa Senhora do Livramento Abassa Gunzo Nzinga Lubondo – Goméia Neta Terreiro de Mina Nagô “São Lázaro”
	Dia 27 – Cariru de Vungi Dia 29 - Marinheiro Pedro	Abassa Gunzo Nzinga Lubondo – Goméia Neta Terreiro de Mina Nagô “São Lázaro”

Setembro	- (sem dia fixo) - Início das águas de Oxalá (interno) e festa de Oxalá (interno) - Festa dos Erês	Ilê Asé Ode Akueram Ilê Oju D'Oxóssi
Outubro	2º sábado - Festa de Odé - (sem dia fixo) Festa de Sango, Ajabala ou Oka (externo); Festa de N'Odé (externo), início dos 14 dias de Omolu (interno) Dia 08 - Caboclo Rondador	Ilê Ase Ibi Olú Fonnim Ilê Asé Ode Akueram Ilê Axé Akolu Ida / Seara Nossa Senhora do Livramento
Novembro	Dia 02 – Oferendas aos Eguns Dia 07 – Festa do Exu Tranca-Rua Dia 11 - Caboclo Flecheiro - Festa das Iabás; Festa do Zé Pelintra.	Abassa Gunzo Nzinga Lubondo – Goméia Neta Ilê Axé Odara da Oxum Apará Terreiro de Mina Nagô “São Lázaro” Ilê Oju D'Oxóssi
Dezembro	Dia 1º – Festa da Oxum Dia 04 – Festa de Iansã Dia 13 – Festa das Iabás Dia 07 – Pajelança 30 – Festa do Marinheiro Pedro Dia 31 – Festa de Iemanjá	Ilê Axé Odara da Oxum Apará Abassa Gunzo Nzinga Lubondo – Goméia Neta Ilê Ase Ibi Olú Fonnim Abassa de Asse Mutalajunsa Ilê Oju D'Oxóssi

Além das festas fixas, as que compõem o calendário de cada unidade religiosa, os terreiros, sobretudo os maiores, também costumam realizar outras festas, geralmente em homenagem as entidades espirituais dos filhos, os pagamentos de obrigações e as festas de iniciação de novos membros.

O calendário e festas apresentado neste trabalho é referente aos terreiros de Candomblé envolvidos na pesquisa. Os demais terreiros realizam outras festividades que não foram elencadas aqui.

5. São João, caboclos, orixás e inkices: uma folia de hibridações culturais e religiosas.

Festas em homenagem a São João são realizadas em todo o Brasil e a chamada ‘quadra junina’ constitui um dos períodos mais animados da cultura popular de nosso país. Em Macapá, capital do Estado do Amapá, não é diferente. Entretanto, atualmente as festas de São João não acontecem mais com a mesma importância “dos tempos de outrora”, que a memória oral retrata como de grande beleza. O referido evento, anteriormente, acontecia por toda a cidade de Macapá e contava com as mais diversas manifestações culturais que incluíam as quadrilhas, os cordões de pássaros e de outros bichos, e os bois-bumbás.¹⁵⁴ Hoje apenas as quadrilhas sobrevivem, mas com características bastante diferenciadas das descritas por saudosos memorialistas.

No Ilê Axé Odara da Oxum Apará, terreiro misto de Candomblé, Umbanda e Mina, como já vimos, a festa em louvor ao Glorioso São João é realizada anualmente, desde 1986. Anteriormente a comunidade do referido terreiro, festejava, no mês de março, São José de Ribamar, santo da devoção de um filho de santo de pai Salvino, Luiz da Mota, Okeazoni. .

Atualmente as festividades de São João, no terreiro de pai Salvino, iniciam no dia 24 de junho e se estendem por cerca de catorze a dezesseis dias. A abertura da programação acontece no amanhecer do dia vinte e quatro, por volta de cinco horas, com um banho de cheiro, alvorada com queima de fogos e o embarabô¹⁵⁵ (para o descarrego da casa e a preparação do ambiente para a festa), em seguida ocorre o levantamento do mastro. Às doze horas do mesmo dia, acontece o rufar dos tambores, e a tarde, missa católica campal em frente à concha acústica do Araxá¹⁵⁶ (queira ver fig.18). Em seguida os religiosos saem em procissão pelas ruas do bairro até o terreiro, onde é rezada uma ladainha (em latim). A programação do dia termina com um toque de Tambor de Mina em homenagem a Cabocla Maria Mineira, na ‘croá’¹⁵⁷ do pai Salvino.

¹⁵⁴ Durante alguns anos os bois-bumbás estiveram praticamente extintos em Macapá. Atualmente esta manifestação cultural está reaparecendo na cidade, trazida por imigrantes maranhenses.

¹⁵⁵ Embarabô é um ritual do Tambor de Mina destinado a afastar Exu evitando que ele cause algum transtorno durante a realização da festa.

¹⁵⁶ Esta parte da programação nunca foi realizada porque nenhum padre aceitou o convite. É feita apenas uma pequena oração conduzida pelo pai-de-santo.

¹⁵⁷ Coroa, cabeça.



Fig. 18 – Comunidade do Ilê Axé Odara da Oxum Apará, procissão de São João, na Praça do Araxá, Macapá/Ap (fotografia Decleoma Lobato – 2007).

Nos dias seguintes a programação da festa de São João se diversifica em concursos de quadrilhas juninas, shows musicais de diversos estilos, bailes, apresentações de grupos folclóricos (Batuque, Marabaixo, tambor de crioula) de várias comunidades afro-remanescentes, além de ladainhas (todas as noites), toques de Tambor de Mina e de Candomblé.

Algo que chama a atenção na festa de São João é que não há nenhuma tentativa de sincretizar o santo homenageado com alguma entidade do panteão afro-religioso, muito ao contrário, o sacerdote faz questão de ressaltar que a ligação deste é exclusivamente com o catolicismo. No entanto, o que se verifica é que ao longo dos anos foi se buscando inserir na programação da referida festa novos elementos como foi o caso do Candomblé. Aproveitando o ensejo, ao que parece, para popularizar, com os toques para os orixás, esta nova religião na cidade. Desta forma, primeiramente a comunidade liderada por pai Salvino homenageou Tempo. Em seguida, passou a homenagear Ogum, o segundo orixá

do sacerdote, com uma noite de toque de tambor dentro da programação da maior festa do terreiro.

Assim, analisando a documentação disponível (folders, cartazes, projetos e gravações em vídeo) da programação das festas de São João, de vários anos, é possível perceber que as alterações que foram ocorrendo foi mais no sentido de agregar novos elementos, como o Candomblé para o orixá Ogum, que por sinal nos últimos dois anos, em razão do pai Salvino ter passado a dar obrigação com um sacerdote oriundo de terreiro Angola, o tambor dessa noite passou a ser feito para o inkice Roxi Mocumbi.

Parece não ocorrer o abandono de nenhuma prática religiosa, pois permanecem inalteradas as duas noites destinadas ao Tambor de Mina, assim como a parte relacionada com o santo católico, as ladainhas, o levantamento do mastro e a procissão. No entanto, o espaço do terreiro reservado para a realização dos ritos do catolicismo popular foi extinto. Uma pequena capela que havia, ao lado do salão do barracão, e que continha um altar com as imagens católicas e os vultos da Umbanda, além de vários bancos de madeira dispostos em filas, onde se realizavam as ladainhas, foi reduzida primeiramente para dar espaço a uma sala de consultas, depois diminuiu mais um pouco por causa da construção de um novo quarto. Finalmente ficou mesmo apenas uma pequena sala que usualmente serve para as consultas e às vezes também como roncó. As ladainhas desde então passaram a ser rezadas junto a um altar improvisado em frente aos atabaques.



Fig. 19 - Ladainha rezada na capelinha do Ilê Axé Odara da Oxum Apará (fotografia Decleoma Lobato – 2001).



Fig. 20 - Ladainha puxada por pai Salvino e seu filho Alex, ogã Ode Tafari, e respondida pelos demais filhos e filhas de santo, em frente aos atabaques (cobertos) do Ilê Axé Odara da Oxum Apará (fotografia Decleoma Lobato – 2007).

Esta situação de redução do catolicismo que se apresenta como uma tentativa de anti-sincretismo em alguns terreiros é, provavelmente, influenciada pela presença de pessoas que possuem um contato maior com a literatura científica sobre a religião e que consideram a permanência da mistura religiosa como sinal de atraso. Pensam, neste caso, de forma equivocada, ainda na possibilidade de uma separação definitiva das diversas práticas o que, supõem, levaria a um retorno às raízes africanas do Candomblé. Posição que não é compartilhada pela maioria dos afro-religiosos de Macapá, que costumam afirmar que ‘quando chegaram já encontraram isso assim’, ou seja, a infância vivida dentro do catolicismo, seguida pela vivência na Cura, Umbanda e Mina, religiões onde a proximidade com a religião católica é bem aceita, deixou laços que eles não pretendem romper.

Eu comecei assim, antes, muito antes de conhecer o Candomblé. Eu nasci conhecendo a Igreja Católica, fazendo, festejando, e continuo. Continuo fazendo as novenas, as ladainhas, e não vou deixar de fazer. Não é porque eu seja da religião de matriz africana que eu vou virar a costa para outra religião da qual eu vim. Não vou discriminar ela. (...). Foi esse o começo que eu tive. Tive um princípio dentro da religião católica e eu não vou separar. Assim como eu tive um princípio dentro da Umbanda. Eu continuo. Por quê? Porque não é preciso parar. Não faz mal eu continuar na Umbanda, pelo contrário, me ajuda, me dá reforço, me dá proteção, me dá energia positiva. E eu vou virar a costa? Por quê? (Pai Salvino da Oxum, sacerdote do Ilê Axé Odara da Oxum Apará).

Então, para esses afro-religiosos a tradição mesmo é a mistura afro-ameríndio-cristão que eles encontraram e vivenciaram ao longo de suas vidas, onde os elementos das diferentes práticas religiosas em contato permanente, não se excluem, ao contrário, frequentemente se complementam.

Eduardo Galvão, referindo-se especificamente a realidade das comunidades rurais da Amazônia, diz que “*o culto dos santos e a prática da pajelança não se opõem como forças contraditórias. São parte do mesmo fenômeno, a religião do caboclo, porém, diferem na sua função específica*”.¹⁵⁸ Penso que a mesma reflexão pode se estender ao universo das religiões afro-brasileiras, no Amapá, onde, como se viu, de cada modalidade religiosa, os adeptos procuram extrair e utilizar as práticas mais favoráveis as suas necessidades.

Assim, além da introdução de novos elementos religiosos na programação da festa de São João, no Ilê Axé Odara da Oxum Apará, também o lado cultural do evento se diversificou. Além de shows musicais e bailes dançantes, foram incluídas as apresentações

¹⁵⁸ GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Ita, Baixo Amazonas**. 2ª ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília, INL, 1976:137.

folclóricas e para-folclóricas de danças tradicionais do Amapá como o Marabaixo e o Batuque, aparentemente por duas razões: primeiro, no intuito de aproximar essas manifestações afro-religiosas das religiões praticadas no terreiro. E segundo: como meio de ampliação da referida programação, o que, se de um lado, justificaria o montante de recursos orçados para a realização da festa, de outro lado, amplia a possibilidade de obtenção de renda através da comercialização de bebidas e alimentos durante a festa. .

Enfim, as festas dos terreiros de Macapá são as ocasiões privilegiadas para a expressão de todas as misturas que se processam dentro desse universo religioso. O hibridismo das festas está presente em praticamente todos os elementos, a começar pela orquestra, no sentido de que é dada oportunidade a músicos de diversas casas, as vezes com variantes de toques e de cantigas específicos das casas de origem. Quando não se tem muita familiaridade e conhecimento dos ritmos é difícil distinguir as diferenças. Mas, quando se escuta a conversa de ogãs alabês percebe-se que as diferenças são em muitas situações a causa de constrangimentos, pois cada um entende que a maneira correta de tocar e cantar é a que lhe foi ensinada por seu pai ou mãe-de-santo.

Todavia, os músicos são os membros do Candomblé e do Tambor de Mina que têm maior liberdade de ação, pois podem aceitar os convites de outros terreiros para tocar nas festas e com isso acabam circulando mais e intercambiando o conhecimento. Em Macapá, é também entre os ogãs que se encontram os adeptos do Candomblé com mais interesse em ampliar o conhecimento sobre as religiões, são os que buscam (poucos os pais ou mães-de-santo que também o fazem) os meios para adquirir o conhecimento sistematizado sobre a religião nas academias. Os ogãs que tive a oportunidade de conversar mostraram sempre muito orgulho do cargo e das funções que desempenham e não encaram a religião como meio de vida.

O ogã é um faz tudo. Ele faz o quê? Ele varre barraco. Ele lava. Isso não é desmerecimento a ninguém. Ninguém precisa se sentir rebaixado por estar lavando prato, você faz parte daquela roça, e tem mais que fazer. Em relação a alguns comentários que já teceram, que eu já ouvi, que ogã só serve para cavar poço, só serve para isso e para aquilo, não é bem assim. Está vindo hoje aqui um acadêmico de História para provar que as pessoas do culto não precisam apenas do culto para a sobrevivência em si. Elas precisam de um aparato, de um amparo religioso, todo mundo necessita disso. Mas a gente tem como sobreviver. Eu trabalho, sou estagiário da Secretaria de Fazenda, estou cursando o 2º semestre de História da Faculdade FAMA. Estou provando para muita gente fora do culto que dá para sobreviver, dá para desmistificar a noção da vivência que há dentro do Candomblé, da Mina, ou de qualquer seguimento dentro da religião e vida paralela. Cada um vive sua vida, aqui dentro do barracão é

uma outra história, você segue uma hierarquia, fora dela você é um ser humano como qualquer outro.¹⁵⁹

Vale lembrar que as tarefas de competência e as atribuições dos cargos de ogã e ekeke, diferentemente das do pai ou mãe-de-santo, não são aquelas que asseguram retorno em termos materiais, visto que não permitem a formação de clientela. Nem mesmo os alabês que são gratificados quando tocam nas festas de outros terreiros, são capazes de conseguir daí a própria manutenção, já que o número de festas não é tão grande e a nem remuneração alta o suficiente. Muitos dependem mesmo em grande parte do auxílio de seus sacerdotes.

Contudo, é dentro do grupo de ogãs que se verificam, também, as discussões mais prolixas em relação ao funcionamento interno da religião, bem como, da relação dela com a sociedade em geral, sobretudo sobre a visão preconceituosa que ainda persiste entre a maior parte da população.

(...) o preconceito no Brasil é muito camuflado. As pessoas estão te dando tapinha nas costas quando tu assumes o que és, mas amanhã, ou por trás, estão te metendo a faca. A gente enfrenta muito isso. A nossa maior dificuldade é o preconceito camuflado. A gente chega para pedir uma coisa ou convidar para um seminário, ministrar uma palestra, o que acontece? As pessoas ligam logo a gente ao diabo. Acham que o Candomblé é uma seita, que religião é só o catolicismo e o protestantismo.¹⁶⁰

Em “A Cadeira de Ogã,” Júlio Braga analisa a partir da documentação disponível, os diversas funções desempenhadas pelos ogãs ao longo da trajetória do Candomblé¹⁶¹. Diferentes papéis podem ser constatados em notícias publicadas em jornais, a começar pela importante participação na resistência do Candomblé à repressão policial quando os sacerdotes e sacerdotisas responsáveis pelos terreiros procuravam assegurar a continuidade pelo apoio de pessoas influentes. Políticos, intelectuais, artistas eram os preferidos para ocupar o cargo de ogã porque podiam intermediar os conflitos dos religiosos com a sociedade em geral e interceder em favor dos terreiros nas questões que envolviam a polícia. Aparentemente esses ilustres membros das casas exerciam funções mais de relações públicas, funções externas e políticas.

¹⁵⁹ Fragmento de gravação feita durante um encontro de ogãs realizado pela FECAB no Ilê Axé Odara da oxum Apara em 2002.

¹⁶⁰ Depoimento de ogã colhido no encontro de 2002.

¹⁶¹ BRAGA, Júlio. **A Cadeira de Ogã e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

Todavia, certamente, que ao lado desses, existiam ogãs com responsabilidades e funções de auxílio direto aos sacerdotes e sacerdotisas nos serviços religiosos. A escolha destes era feita por critérios diferentes, que o autor diz serem: a disponibilidade para colaborar e participar de maneira regular dos serviços religiosos; possuir alguma noção do universo religioso, incluindo o andamento dos rituais e da vida da comunidade. Esses critérios juntamente com a maior capacidade de intervenção política, evidenciam a necessidade de garantir as condições favoráveis ao bom funcionamento de cada casa.

A existência dentro das comunidades dos terreiros de pessoas de diferentes estratos sociais, com habilidades e competências diversas, garantem a continuidade da própria comunidade.

Ao longo do tempo as funções desempenhadas pelos ogãs foram sendo alteradas em função das circunstâncias, e aqui nos interessa indagar: o que é necessário hoje para se tornar ogã ou ekede no Candomblé de Macapá? Verificamos, então, que são as mesmas condições, pois, com exceção da necessidade de proteger o terreiro de perseguição policial, ainda contar entre os membros da casa com pessoas influentes continua de grande utilidade e geralmente os sacerdotes e sacerdotisas sabem como tirar proveito do conhecimento e das relações sociais e políticas de seus filhos e filhas de santo. Além, evidentemente, da contribuição maior que podem dar para as despesas dos rituais e festas religiosas.

Entretanto, em termos numéricos como maioria em Macapá os cargos de ogãs e ekedes são ocupados por elementos oriundos de segmentos sociais de baixo poder aquisitivo. Uma grande parte desse contingente de pessoas “não rodantes” que buscam auxílio nos terreiros seja como cliente, e principalmente para tornar-se membro, é constituída por jovens que enfrentam problemas de ajuste social, uso de drogas, preconceito sexual ou desagregação familiar.

Quanto ao conhecimento da religião e do funcionamento da comunidade o candidato ao cargo de ogã vai adquirindo com a convivência, até porque alguns são escolhidos com pouco tempo de frequência aos terreiros.

6. As festas como mecanismos de inserção de novos membros na comunidade.

Os sacerdotes e sacerdotisas afirmam que a escolha de novos membros para a comunidade é sempre feita pelos orixás. Mas certamente que a simpatia dos chefes dos terreiros pelo futuro membro conta muito, inclusive para o tempo que leva até a escolha. Se o futuro ogã ou ekede aparece, à primeira vista, com as condições necessárias ao desempenho das funções e aos interesses da comunidade, ele ou ela é convidado de imediato, a integrar a família de santo, numa cerimônia pública chamada “suspensão.” Em outros casos o convite demora mais para acontecer e a pessoa frequenta a casa durante muito tempo até que se percebam nela as potencialidades que o cargo exige.

A partir da suspensão o candidato ou candidata aos cargos de ogã ou de ekede tornam-se “suspensos”. Já adquirem alguns privilégios e responsabilidades, passam a ser considerados membros da casa, mas só serão integrados definitivamente à comunidade a partir do processo iniciático que, neste caso, é chamado de “confirmação”.

Tomando como referência a obra “Os Nuer ...” de Evans-Pritchard,¹⁶² e considerando que grande parte das fontes que utilizo neste trabalho são gravações em VHS, feitas por iniciativa de um sacerdote, e observando que a preocupação com o registro fotográfico, e vídeo das festas é constante entre os afro-religiosos de Macapá, considerarei hipoteticamente, que as festas seriam o momento mais importante para a comunidade por tratar-se do momento de incorporação efetiva de novos membros.¹⁶³

Considerando que a incorporação efetiva se dá somente através da iniciação, as festas representam o momento de apresentação do novo membro, e com isso assegura-se o reconhecimento da comunidade como um todo. Com esta leitura da questão podemos traçar alguns paralelos entre os procedimentos de incorporação de novos membros à comunidade candomblecista com o ritual descrito por Evans-Pritchard como procedimento de adoção de um novo membro à comunidade Nuer:

Meninos dinka (estrangeiros) capturados quase invariavelmente são incorporados à linhagem de seus captores nuer através do rito de adoção

¹⁶² EVANS-PRITCHARD, E.E. **Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

¹⁶³ Esses registros vêm sendo produzidos sistematicamente desde 2001 pelos membros de um terreiro, o Ilê da Oxum Apará, mas já encontrei um vídeo feito a pelo menos doze anos, de uma festa de Tambor de Mina, o que parece confirmar a preocupação do sacerdote com a documentação da história do terreiro.

(...) É incorporado à família e à família conjunta através de sua aceitação como membro destes grupos pelos outros membros e pelos de fora. (...) Disseram-me que o captor raramente dará ele próprio ao menino *buth*, filiação agnática a sua linhagem, e que o rito é normalmente realizado por um parente a pedido de seus filhos e com o consentimento de sua linhagem mínima. Um representante da linhagem convida o *Dinka*, agora crescido e iniciado, a participar do sacrifício de um boi ou carneiro em seu *kraal*. O chefe da família conjunta fornece o animal para o sacrifício e o representante da linhagem crava a terra diante da entrada do estábulo e para cima e para baixo no *kraal* invocando o nome-de-lança do clã e chamando os espíritos e fantasmas ancestrais da linhagem para que adotem o *Dinka* como membro da linhagem e submetido a sua proteção. A seguir ele lanceta o animal e o *Dinka* é untado com o conteúdo, não digerido, do estômago do animal, enquanto se pede aos fantasmas e espíritos que o aceitem. Ele é especialmente untado na sola dos pés, pois isto o liga a seu novo lar. Se o abandonar, morrerá. O animal é então cortado, e um filho da casa, ou o representante da linhagem, e seu novo irmão dividem a pele e o escroto, que o *Dinka* corta. O *Dinka* também pode ficar com o pescoço. Em todas as ocasiões futuras em que se sacrificarem animais pelos membros da linhagem, o *Dinka* receberá sua parte da carne, pois agora é membro dela (EVANS-PRITCHARD, 2005:230).

O reconhecimento de um novo elemento na comunidade *Nuer* só acontece mediante a passagem pelo ritual, momento em que o indivíduo incorpora a memória do grupo familiar e é incorporado por ela tornando-se um novo braço no sistema de linhagens. Da mesma forma, no *Candomblé* é a passagem pela iniciação, processo ocorrido no interior do *roncó* e acessível somente a outros iniciados é que acontece, na religião, a inserção do iniciando à memória coletiva traduzida como conhecimento religioso, ritualístico (rezas, danças, procedimentos mágicos, etc.), doutrinário (mitologia, relação com os *orixás*), normas de conduta interna e externa.

Ressalte-se que adoto o modelo de Pritchard por considerá-lo “bom para pensar” e não, evidentemente, por supor que o *Candomblé* seja herança direta dos *Nuers* ou de qualquer outro povo africano exclusivo, do passado ou do presente.

Todo ritual de iniciação do *Candomblé* culmina com a festa de saída, o momento público de apresentação do novo membro a comunidade. Tanto a saída de santo, ou seja, as festas de apresentação pública de *iaôs*, quanto as de confirmação de *ogãs* e *ekedes*, representam o momento em que é dado a conhecer a toda a comunidade religiosa, não só a do terreiro, que um novo membro está se integrando aquela família.

Tive a oportunidade de assistir a várias festas de saída de santo, de pagamento de obrigações, e de confirmações de *ogãs* e *ekedes*, mas para este trabalho interessa em especial discutir a incorporação efetiva dos auxiliares nas casas de *Candomblé*, pelo papel que desempenham na questão das misturas que se processam dentro dos terreiros, como já

vimos, e pela importância que as funções dos referidos cargos possuem no funcionamento da religião.

As “suspensões”, ou seja, a escolha de ogãs e ekedes que presenciei ocorreram com pequeníssimas variações da seguinte forma: o orixá do sacerdote ou sacerdotisa se aproxima da pessoa escolhida e lhe oferece o braço. Em seguida os dois caminham pelo salão e o candidato é levado até uma cadeira. Depois de sentado, a cadeira é carregada, com o futuro ogã ou ekede, por outros membros da casa e levada até a porta de saída, onde é balançada três vezes. Depois é conduzida para frente dos atabaques onde também acontecem os três balanços, e por fim é acomodada próximo aos instrumentos musicais. As pessoas da comunidade vão, então, cumprimentar o novo membro.

Tive a oportunidade de presenciar, no decorrer deste estudo, uma exceção na forma como costumam acontecer as suspensões. Assisti a suspensão de um bebê de apenas um ano de idade (queira ver fig. 21). O orixá se dirigiu a uma mãe, na assistência, retirou a criança dos seus braços e a ergueu ao alto, em seguida a devolveu ao colo materno e continuou a dançar. Foi tão rápido, e inesperado, que poucas pessoas presentes perceberam o que havia ocorrido.



Fig. 21 – Suspensão de um bebê (fotografia Decleoma Lobato – 2007).



Fig. 22 – Saída de ogã conduzido pelo inkice Cafungê (fotografia Decleoma Lobato - 2007).

Na confirmação o ogã ou a ekede, recolhido ao roncó durante certo período, variável entre dezesseis a vinte e um dias, é submetido a um processo que envolve o sacrifício de animais, banhos de ervas e invocações. Ao término do tempo determinado para o recolhimento acontece a saída em festa pública com o luxo e a pompa que o poder aquisitivo do iniciado ou da iniciada permite.

Presenciei parte da preparação de uma ekede em um terreiro Jeje, como já mencionei anteriormente, e tive a oportunidade de assistir a uma cena curiosa que mostra bem a importância dos músicos para o Candomblé, sem os quais a realização das festas é impossível.

Na noite prevista para a saída da ekede cheguei ao terreiro correndo, praguejando contra a morosidade do transporte coletivo em Macapá, supunha estar atrasada, pois já passava do horário marcado para o início. Fiquei surpresa ao encontrar no portão, em frente à residência da proprietária, ela e sua mãe-de-santo, uma sacerdotisa de Belém, juntamente com outros membros da religião, aguardando a chegada dos alabês para poderem iniciar o Candomblé.

A sacerdotisa paraense estava muito nervosa e acusava um filho de santo da outra e também a esta de não terem providenciado os tocadores com mais antecedência, uma vez que a casa não os tinha.

Juntei-me ao grupo e ficamos aguardando cerca de vinte minutos, até que chegou um tocador. Outros foram chegando com a festa em andamento e se juntando à orquestra. Logo, sem a participação dos ogãs e ekedes o Candomblé não funciona a contento, e especificamente sem os alabês as festas não acontecem, pois sem o som dos instrumentos musicais sagrados as divindades não se apresentam para a comunhão física com os humanos. E nem podem manifestar, através da dança, a beleza e magnificência da mistura de história e mitos dos deuses e dos homens que os criaram e cultuam.

Quanto às ekedes, além de serem em número bem reduzido, a maioria dos terreiros tem uma ou duas, não são requisitadas e às vezes também não são bem aceitas em outros terreiros. Como suas funções estão totalmente ligadas à organização e arrumação dos espaços, utensílios e artefatos de uso das entidades espirituais, uma ekede que não seja da casa pode dar uma contribuição bem pequena. Geralmente se resume a enxugar o suor ou ajudar a arrumar alguma entidade no salão, ou ainda, acompanha-la nas danças. No Candomblé onde isso é mais freqüente (aliás, o cargo de ekede é exclusivo do Candomblé, mas as outras religiões afro-brasileiras possuem também as auxiliares) dançar com as entidades é um privilégio concedido apenas aos graduados e aos cargos.¹⁶⁴

De qualquer forma, se percebe que o grupo dos ogãs vem crescendo bastante dentro da comunidade candomblecista de Macapá, e entre eles o dos alabês. Há um número muito maior de alabês que axoguns e ekedes.

Enfim, as festas de saída tanto de ogãs, ekedes, quanto de iaôs, constituem o momento mais significativo da vida da comunidade e muito mais ainda dos próprios indivíduos, que empenham grande esforço, inclusive no registro desses momentos festivos.

Dentre as festas de saída de ogã e ekede, que assisti uma me chamou a atenção em especial, a festa realizada no terreiro que se identifica como praticante do Jeje Savalu por uma serie de fatores entre os quais a mais que acentuada presença da mistura jeje/ketu empregada no ritual, inclusive com preponderância dessa última nação em todo o processo, pelo menos na parte que me permitiram presenciar, conforme mencionei anteriormente.

¹⁶⁴ Da mesma forma, o convite para acompanhar e tirar o nome de um iaô durante a saída, em outro terreiro, é uma grande honra que o dono ou a dona do terreiro em festa concede apenas a outros dignitários da religião, como prova de grande respeito.

A festa propriamente dita, começou com o toque de rezas do Ketu, depois de certo atraso, e de um pouco de nervosismo, em virtude da demora na chegada dos alabês contratados, fato que também já foi mencionado. Segundo a sacerdotisa, essa situação de se tocar Ketu em festa Jeje, se justificava por não haver entre os presentes quem soubesse tocar e cantar no Jeje. Assim a mesma somente passaria a cantar as músicas desta nação no momento de “virar” a dona do terreiro, sua filha de santo.

A cantoria começou e logo os orixás (não os voduns, como seria de se esperar, considerando que se tratava de uma casa Jeje) começaram a se manifestar nos iaôs presentes. Iemanjá, a divindade homenageada demorou um pouco. Mas assim que chegou, foi conduzida para os aposentos onde ocorrera o recolhimento da ekede. Alguns minutos depois, a divindade das águas oceânicas, toda paramentada, saiu na companhia da iniciada, apresentando-a a comunidade. As duas deram uma volta, de braços dados, no pequeno salão, sob os aplausos da assistência. O momento de dar o nome foi memorável! Iemanjá girou no salão lentamente, agachou, deu um salto para o alto e gritou o nome pelo qual a nova integrante da casa passaria a ser conhecida. A seguir, depois de acomodar a ekede em uma cadeira próxima aos atabaques, a deusa começou a dar o rum, isto é, a dançar. E dançou lindamente, com um gingado suave e gestos lentos, que pareciam querer imitar o balanço das ondas do mar. Foi, sem dúvida, um momento de grande beleza que tive a oportunidade de presenciar ao longo deste estudo.

O xirê, nesta festa, foi muito curto, terminou por volta de vinte e três horas e durante todo o ritual foram privilegiadas as músicas mais conhecidas, afim de que a assistência pudesse contribuir com a cantoria, e conseqüentemente, com a animação da noite.

A senhora que estava passando pelo processo de confirmação se aproximara do Candomblé, segundo ela, para poder ficar mais próxima e auxiliar um filho natural, portador de mediunidade, e que necessitou fazer o santo nessa religião. Durante o período em que esteve acompanhando o filho no terreiro acabou sendo escolhida e suspensa.

Casos como esse não são raros, ao contrário, a integração e permanência do maior número de membros de uma mesma família sangüínea, em uma família de santo, é interessante para pais e mães-de-santo, em Macapá. Muitos babalorixás e ialorixás mostram grande empenho na tarefa de atrair e manter o maior número de parentes de sangue dentro de sua comunidade religiosa em virtude da estabilidade maior que, frequentemente, essa situação favorece.

Daí que, quando alguém entra para a religião e é acompanhado por familiares às festas, há grande probabilidade de que outros da mesma família sejam escolhidos, e venham também a fazer o santo ou tornarem-se auxiliares daquela casa religiosa.



Fig. 23 – Saída de ekede acompanhada pelo Orixá Iemanjá (fotografia de Decloma Lobato - 2007).

Durante toda a festa, a sacerdotisa que estava conduzindo a cerimônia foi muito simpática comigo, inclusive indicando momentos para serem fotografados e ao final ela declarou que não havia saído como planejara, mas esperava que sua filha, a dona do terreiro, levasse em frente a comunidade que estava se constituindo. Da mesma forma esperava que a ekede, que acabava de ser confirmada, também procurasse, com o maior zelo desempenhar as suas funções de auxiliar a mãe-de-santo e atender as divindades quando manifestadas entre os humanos, através das incorporações.

7. Deuses, caboclos e encantados em terra.

As festas são os momentos em que ocorrem as manifestações públicas das entidades espirituais, através das incorporações nos médiuns, chamados entre outros pelos termos, “cavalos”, “médiãs”, “papaizinhos” e “mamãezinhas”.¹⁶⁵ Entretanto, vale recordar que não é somente nas festas que as incorporações acontecem, pois como já vimos isso ocorre nas mais diversas circunstâncias e situações da vida dos médiuns. Na festa apenas as incorporações acontecem sob as vistas de pessoas, sacerdotes e sacerdotisas, com condições de manter um certo controle sobre as formas como as entidades se manifestam.

É importante deixar claro que não tenho nenhuma condição de julgar a autenticidade ou não das incorporações e aceito a questão tal como Lewis quando diz que: *“Se alguém é, em seu próprio meio cultural, considerado em termos gerais como possuído por um espírito, então essa pessoa está possuída”*.¹⁶⁶

O antropólogo estabelece distinção entre a possessão e o transe, definindo o segundo: “estado de dissociação, caracterizado pela falta de movimento voluntário, e, frequentemente, por automatismo de ato e pensamento, representados pelos estados hipnótico e mediúnicó”.¹⁶⁷

Esse estado de dissociação mental do transe pode ser interpretado de diversas maneiras pelas diferentes culturas, e nem sempre associadas ao misticismo, como por exemplo, o emprego do transe em tratamentos psiquiátricos.

Para este trabalho, evidentemente, interessa a interpretação mística do transe, que entende o fenômeno como possessão, ou seja, a tomada do corpo e da mente de uma pessoa por uma entidade espiritual.

Dentro do universo pesquisado neste estudo a noção de possessão é substituída pela idéia da incorporação e se aplica tanto dentro das práticas religiosas da Umbanda, Mina e Cura, quanto do Candomblé, embora nesta última se entenda que os orixás não incorporam, apenas emitem uma forte radiação de energia que atinge e domina os médiuns.

¹⁶⁵ As entidades da Cura se referem aos médiuns com essas expressões, segundo os meus depoentes, em virtude do carinho e respeito que têm pelos poucos que ainda se dedicam a eles.

¹⁶⁶ LEWIS, Ioan M. **Êxtase Religioso: um Estudo Antropológico da Possessão por Espírito e Xamanismo**. São Paulo: Perspectiva, 1977:52.

¹⁶⁷ Idem, 41.

Lewis diz também que embora frequentemente se associe a posse por espíritos com a ausência temporária da alma do médium, também essa interpretação não é compartilhada por todas as culturas.

Pode-se perceber isso claramente no depoimento abaixo que mostra entre os afro-religiosos de Macapá há diferentes entendimentos da questão.

Acontece o seguinte: muitas pessoas dizem que quando nós incorporamos nós saímos do nosso corpo. Eu, particularmente, não. Porque quando a gente desmaia, o espírito da gente não sai, vai embora, ele continua. E a nossa incorporação é também como se fosse um desmaio. Simplesmente nós esquecemos um pedaço da nossa mente e do nosso controle de agir, de escutar ou de ver, mas isso não significa que nós saímos do corpo. Deus nos livre! Se isso acontecesse, nós não voltava mais, ou então, o espírito que incorporasse na gente tomava conta e não saia mais. Não, a gente sente. A gente sente sim, mas faz a gente não sentir as pernas, por isso fica tombando. Bom, eu me julgo por ver as outras pessoas ficarem tombando. (Pai Salvino da Oxum, tata de inkice do Ilê Axé Odara da Oxum Apara, Macapá – Ap).

O texto mostra, portanto que a incorporação é um processo que permite tanto a permanência do espírito do médium, mesmo que em estado de adormecimento temporário, quanto a introdução e controle dos sentidos e da mente por uma entidade espiritual. Controle que varia em grau de médium para médium, podendo ir da inconsciência até a estados onde o possuído sabe o que faz mas não consegue se controlar.

Ao longo da pesquisa tive a oportunidade de presenciar diferentes formas aparentes de incorporação e desincorporação, (quando a entidade abandona o corpo físico) algumas bastantes violentas, quando a entidade agia de forma agressiva com o médium as vezes até derrubando-o ao chão, outras mais controladas, notadas apenas por alguns espasmos. Uma em especial me chamou bastante a atenção, uma manifestação de orixá em uma senhora porque parecia que algo se apossava dela progressivamente, deixando-a arfante, pálida e transpirando muito. E o fato simplesmente de ser um orixá e não um caboclo, cujas incorporações costumam ser mais agitadas, não explica, uma vez que em determinados médiuns a forma externa da manifestação de uns e de outros não apresenta diferença.

Outra coisa, pra mim que já tenho mais de 40 anos de incorporação, se eu tiver numa casa que não seja a minha, dona Maria Mineira, seu Marinheiro, seu Giga, que são as três entidades que vêm em cima de mim, eu conversando como estou contigo. Eles vêm em cima de mim e vão tomando o meu sentido, o meu jeito de falar, de olhar. Eu vou esquecendo e eles vão tomando conta, até eles me apagar totalmente. Eu

posso ter uma incorporação sem tremer o corpo? Posso. Qualquer um que incorpore pode. Assim como eles podem jogar o corpo da gente, balançar que é para poder tomar. Existe outro tipo de incorporação que chamamos de 'incorporação de assalto'. Esse é como se fosse um tapa que dessem no pé do ouvido e a gente apagasse. O caboclo me pegou de assalto. Ele baixou e pegou a gente, por isso se diz de assalto (Pai Salvino, sacerdote do Ilê Axé Odara da Oxum Apará').

Logo, a incorporação possibilita que a entidade espiritual assuma o controle do corpo do médium por certo período, que pode durar alguns minutos apenas ou várias horas. Durante o tempo em que está na matéria a entidade espiritual utiliza, como já mencionamos, o instrumental corpóreo e mental do médium para a realização de suas tarefas (curar, benzer, ministrar passes, dar conselhos, etc.) e vontades (beber, dançar, cantar). E o quê o guia, caboclo ou encantado faz neste estado, também é influenciado por questões ligadas à personalidade e ao nível de desenvolvimento do médium. Portanto, durante o processo de tomada do corpo de uma pessoa por uma entidade espiritual também ocorre o fenômeno da mistura e da hibridação. Pois naquele momento não é mais apenas uma pessoa e nem somente um outro espírito no corpo. Os dois espíritos estão ligados e, provavelmente, ficam marcados pelo contato mais do que se pensa. Ao término do tempo da possessão, a entidade abandona a matéria, no entanto, da mesma maneira como durante a incorporação ela recebeu influência da personalidade do médium, (e se desenvolve juntamente com este, como já vimos em capítulo anterior) após esse tempo, o médium também parece adquirir certas características, supostamente, do guia, caboclo, exus e pombas-giras que incorpora. Um caso muito peculiar e acentuado dessa mistura acontece com uma moça, bastante conhecida no meio afro-religioso macapaense, que "recebê" uma pomba-gira do tipo cigana e que, segundo me informaram pessoas que a conhecem a mais tempo, desde que assumiu essa entidade espiritual, vem sofrendo uma transformação radical em seu aspecto exterior, sobretudo nos gestos, gostos e modos de se vestir (uso de roupas preferencialmente nas cores vermelha e preta, muitas jóias e bijuterias vistosas) que se assemelham aos de sua entidade guia.

Essas características híbridas de guias e "cavalos" são identificáveis mais facilmente quando se convive com os membros das religiões, conhecendo-se mais demoradamente o médium e as suas entidades, seja como o religioso que convive e interage com os demais adeptos, seja mesmo como o simples mas atento observador que frequenta o meio com assiduidade, e procura prestar bastante atenção em tudo, principalmente nos momentos públicos, nas festas, ocasião em que tanto as entidades espirituais quanto os

religiosos expressão com mais liberdade a personalidade de uns e de outros. Muitas vezes, se percebe, também, que há pouca diferença, quase não se nota distinção, entre a personalidade do médium e a da entidade espiritual

8. Festa de Iemanjá: caboclos, encantados e deuses africanos saúdam a Senhora das Águas Oceânicas no Rio-Mar.

A organização da Festa de Iemanjá, presentemente integrante da programação de comemoração ao aniversário da cidade de Macapá, começa por volta de meados do mês de janeiro, quando a Coordenadoria de Cultura convida os sacerdotes, pai Salvino e mãe Dulce¹⁶⁸, para uma reunião e onde cada um apresenta a sua lista dos materiais necessários para a realização das oferendas. Nesses sete anos que a Prefeitura vem patrocinando o evento as listas são basicamente as mesmas, velas de força, essências, incensos, defumação, banhos de descarga, cestas de vime, gêneros alimentícios, bebidas, perfumes, bijuterias, lenços, um barco de madeira, materiais para a ornamentação e transporte para os religiosos.

Veremos de início como a programação aconteceu nos anos anteriores e por fim a festa do ano de 2007. No dia e no local escolhido por eles, em frente à cidade, na Beira-Rio ou na Praça do Jandiá, era colocado pelos umbandistas um pequeno altar construído exclusivamente com essa finalidade, onde arrumavam imagens de santos católicos e uma de Iemanjá de uns sessenta centímetros de altura. A festa iniciava com a participação da Umbanda e da Mina¹⁶⁹ e a chamada dos caboclos e entidades dessas religiões. Depois de algum tempo, quando vários pais e mães-de-santo já haviam feito a sua saudação aos caboclos e orixás, a mãe Dulce sentava próximo a um balde de plástico grande contendo banho de cheiro¹⁷⁰ e passava a molhar a cabeça dos religiosos e da assistência (queira ver fig. 24). As pessoas formavam uma grande fila para esse momento. Alguns chegavam a pedir para levar um pouco do líquido preparado e perfumado com várias ervas

¹⁶⁸ Após o falecimento da sacerdotisa, uma de suas filhas assumiu a direção do terreiro e a responsabilidade pelos preparativos da Festa de Iemanjá.

¹⁶⁹ Essa ordem de apresentação iniciada pela Umbanda e Mina se dava em respeito à idade avançada da maioria das sacerdotisas umbandistas e mineiras.

¹⁷⁰ Preparado a base de folhas e flores de ervas da região, maceradas e em infusão, acrescidas de essências e perfumes.

da região. A seguir o grupo ia depositar nas águas do rio Amazonas as cestas com os presentes, flores, bijuterias e perfumes para Iemanjá. Concluída essa etapa a mãe-de-santo convidava os filhos e os membros de outros terreiros para fechar o Toque de Tambor em sua residência onde ao final era servido um jantar a todos. Em 2006 os umbandistas e mineiros liderados pela mãe Dulce capricharam na sua participação e levaram inclusive uma moça caracterizada como Iemanjá.

Encerrada a apresentação de Umbanda e Mina inicia a participação do Candomblé com a presença de vários terreiros sob a coordenação do pai Salvino. Um pequeno xirê é feito e depois o barco com as oferendas é levado até a água. Quando a maré está cheia as águas chegam até um nível bem alto da murada de contenção que acompanha toda a orla de Macapá, sem problema para o ofertório. Mas, quando a maré está baixa para se chegar até o rio é necessário caminhar aproximadamente 100 metros sobre pedras, cascalho e lama, por isso somente poucos candomblecistas acompanham as oferendas. Essa dificuldade de acesso já provocou o depósito dos presentes em frente a uma saída de esgoto.

Naquele momento, em que o lugar que eu ocupava era o de funcionária pública, servidora municipal, e uma das responsáveis pela realização do evento, esse gesto me pareceu muitíssimo desrespeitoso tanto com Iemanjá, quanto com a população, que afinal, era quem estava pagando a festa. O olhar que buscava o espetáculo bonito, grandioso, não conseguiu entender que o episódio poderia ter, ou não, muitos outros significados.¹⁷¹

¹⁷¹ De fato, o que ocorre é que a festa de Iemanjá ainda está se consolidando em Macapá, e não haviam encontrado um local realmente adequado para esse tipo de evento. Neste ano de 2008, a programação foi realizada na praia da Fazendinha, um balneário pertencente a um distrito do Município de Macapá. Nesse espaço apesar das fortes chuvas que desabaram no horário da festa, a entrega das oferendas foi feita com mais facilidade, e os religiosos presentes, na maioria, puderam depositar pessoalmente, nas águas barrentas do rio Amazonas, o seu carinho e os agrados para a “Senhora do Mar”.



Fig. 24 – Mãe Dulce Moreira, durante a realização da festa de Iemanjá (fotografia Decleoma Lobato – 2001).



Fig. 25 – Sacerdotisa, filha da mãe Dulce, dando continuidade ao ritual do banho de cheiro iniciado por sua mãe durante a festa de Iemanjá (fotografia Decleoma Lobato - 2008).

A participação da Prefeitura na realização da Festa de Iemanjá se dá através do repasse de recursos, entre R\$ 2.000,00 (dois mil reais) a R\$ 2.500,00 (dois mil e quinhentos reais) para os presidentes das Federações, destinado à aquisição dos materiais constantes da lista apresentada, da viabilização de transporte para os religiosos e da estrutura de som, iluminação (não inclui a área da praia e que é necessária para que os religiosos possam descer e acompanhar o depósito das oferendas) e de segurança do local.

O fato dos recursos serem repassados apenas ao pai Salvino e à mãe Dulce é um dos motivos, associados a outros conflitos internos, que vem ocasionando, a cada ano, a redução no número de religiosos que participam da Festa de Iemanjá, embora a Coordenadoria de Cultura providencie convite pessoal e disponibilize o transporte para aqueles que não estão mais ligados a nenhuma Federação.

Em 2007, em virtude do recente falecimento da senhora Dulce Moreira, não aconteceu a participação dos umbandistas e mineiros, fato que deixou um vazio na programação.¹⁷² Em relação ao Candomblé somente três terreiros de Macapá e um de Santana participaram da festa, que foi a mais fraca em comparação com os anos anteriores.

Estando disponível para realizar pesquisa para o presente estudo pude acompanhar os preparativos no terreiro do pai Salvino. A preparação neste terreiro começa alguns dias antes com a encomenda do barco. Na véspera são comprados os ingredientes das comidas dos orixás ficando para o dia somente os mais perecíveis, o peixe e o camarão, que devem estar frescos e com excelente aspecto.

Cheguei ao terreiro por volta de 10h30min do dia 02 de fevereiro, o pai-de-santo havia saído para as compras. Dirigi-me a cozinha para conversar com as mulheres, as encontrei vestidas com as “roupas de ração” (vestimentas brancas simples, mas obrigatórias, utilizadas durante a realização das tarefas dos terreiros). Das quatro mulheres que ali se encontravam, três se ocupavam dos afazeres da cozinha, enquanto uma estava lavando, engomando e cuidando das roupas que estavam sob o sol. Aliás, as tarefas de engomar e pôr as anáguas para secar tornam-se ainda mais trabalhosas neste período de muitas chuvas na região amazônica. Depois de engomadas e secas, as roupas tem que ser passadas, serviço também bastante difícil e feito geralmente por uma ebomi ou por uma ekede (veja fig.26). Além desse grupo de mulheres estavam mais três ogãs suspensos que inclusive moram no terreiro, e outros membros da família do sacerdote. Contando comigo, éramos dezenove

¹⁷² Em 2008, os religiosos da Umbanda e da Mina voltaram a participar da festa de Iemanjá sob a responsabilidade de mãe Socorro de Oxum, sacerdotisa filha de Dona Dulce e herdeira do Terreiro Santa Bárbara.

pessoas trabalhando na casa. Depois do almoço, onde todos os presentes puderam se servir à vontade, começaram a enfeitar o barco que havia sido pintado ainda na parte da manhã. Devo mencionar que alimentar todos os que trabalham nos preparativos das festas é um costume do terreiro. Enquanto os visitantes sempre encontram sobre uma mesa grande no salão de festas, no mínimo uma garrafa com café e uma tigela de plástico com água quente e xícaras escaldadas com as quais poderá se servir, conforme afirmou uma mãe-de-santo “*em casa de candomblé quem chega come*”.

Desta forma, enquanto um grupo trabalhava nos enfeites do barco outro trabalhava na preparação dos pratos que seriam oferecidos aos orixás: pescada assada e arroz com camarão para Iemanjá; molocum para Oxum; acaçá para Oxalá e pipoca para Obaluaiê, o orixá que segundo pai Salvino, estava regendo o ano de 2007. Percebi que não havia uma pessoa específica para fazer as comidas que acabaram sendo feitas por ebomis, ekedes e até ogãs foram para a cozinha.



Fig. 26 – Dona Lene, ebomi do terreiro do pai Salvino, cuidando das roupas de candomblé (fotografia Decleoma Lobato – 2007).



Fig. 27 - Dona Maria preparando um prato de orixá (fotografia de Decleoma Lobato - 2007)

A tarefa de enfeitar o barco (que em 2007 tinha aproximadamente três metros de comprimento) ainda não estava terminada quando começaram a chegar os clientes do pai Salvino trazendo suas oferendas para colocar no barco junto com bilhetinhos de pedidos. Aproveitei para levar a Iemanjá, os meus desejos e escondi por entre as folhas, flores e bijuterias, um pedacinho de papel com as minhas súplicas.

Apesar de estar se recuperando de uma cirurgia feita recentemente, o sacerdote esteve à frente de todos os preparativos, orientando, ordenando, supervisionando. Qualquer falha ou negligência era repreendida no exato momento, às vezes até de forma muito ríspida. Não tenho certeza se a presença de uma pesquisadora e a consciência de estar sendo observado altera de alguma forma o comportamento do grupo, incluindo o sacerdote. Pelo que pude observar, creio que, neste caso, não. Aparentemente a familiaridade adquirida ao longo desses seis anos que venho freqüentando a casa, conversando com as pessoas, deixa-os muito à vontade comigo. A confiança e a amizade construída com o pai-de-santo certamente que contribui para a minha aceitação no meio deles.

O transporte do barco para o local da festa foi feito na carroceria de um carro, modelo Strada, enquanto os religiosos seguiram em um ônibus. A chegada é um momento muito bonito com os religiosos em fila atrás do pessoal que carrega o barco, por ordem da hierarquia, começando pelas ebomis, com seus belos trajes de richelieu¹⁷³ e muitas rendas, levando na cabeça as quartinhas com os arranjos de flores e os alguidares com as comidas para os orixás.

Iemanjá é a Senhora das Águas Oceânicas da cultura iorubana, nos dias de hoje de grande parte dos brasileiros. É o mais conhecido e festejado dos orixás, inkices e voduns. A mãe de muitos orixás incluindo Oxum, também chamada Senhora das Águas Doces. De todos os deuses africanos Iemanjá é a mais maternal e protetora, aquela que não abandona os filhos. É também a padroeira das viagens e dos amores.

A folclorista Mara Jardim indica que a referência mais antiga sobre a Festa de Iemanjá é a descrição de uma nas proximidades do Forte de São Bartolomeu, na Bahia, sem indicar, infelizmente, a fonte e o período do registro. “Enchia-se uma grande talha de barro com as oferendas e esta talha era deixada num ponto profundo do mar. Era costume acomodar a talha de oferendas em um pequeno saveiro de papelão, ornado de velas e outros utensílios de náutica, que era conduzido dentro de um barco maior”. Descreve também como está sendo feito “atualmentê”, e esse termo que a autora utiliza é problemático para mim

¹⁷³ Tecido trabalhado em bordado vazado.

porque o texto dela também não veio com data de publicação, então não dá para saber se se refere a um período recente ou nem tanto, de qualquer forma, diz que:

as oferendas são levadas por pessoas que entram na água até mais ou menos a altura dos ombros e o barco com as oferendas deve ser suficientemente pesado para submergir, porque se voltar à tona é sinal de que os presentes foram rejeitados por Iemanjá.

Para as homenagens em alto mar os devotos seguem em embarcações que os levam a pontos onde as águas são mais profundas e calmas. No local escolhido as embarcações se reúnem, proa com proa, e no círculo que se forma são depositadas as dádivas para Iemanjá. Todo o trajeto é acompanhado de cânticos, ao som de atabaques e palmas e é freqüente a possessão de algumas pessoas pelas 'yiabás', os orixás das águas, principalmente ao se fazer a oferenda (JARDIM, Mara, s/d).

Iemanjá tem como emblema o abebé (leque branco) e a cor azul claro. No dia 02 de fevereiro presta-se homenagem a uma "qualidade" de Iemanjá, Ogunté, aquela que acompanha Ogum, o deus guerreiro, o desbravador. Essa Iemanjá traz também como insígnia uma espada e a sua cor é o verde água.

Alguns religiosos, em Macapá, criticam a realização da festa de Iemanjá na beira de um rio de águas doces. Consideram que as homenagens deveriam ser prestadas a Oxum, a "senhorá" dessas águas. No entanto, outros religiosos têm outra opinião (inclusive eu partilho dela) de que nenhuma outra entidade da mitologia afro-brasileira, é de mais fácil associação com o rio Amazonas do que Ogunté. O Amazonas é semelhante a Ogum, bravo, valente, construtor, mas iracundo, violento, destruidor quando desrespeitado. Enquanto as pessoas não compreendem que os rios têm tanto direito a tratamento decente quanto tudo o que há no Planeta, só uma guerreira determinada, firme, mas doce, meiga e amiga, poderia seguir com ele e adoçar-lhe o temperamento nos momentos de explosão. Ogum é o Senhor dos Caminhos. O rio Amazonas é o caminho. Ainda é o maior meio de acesso ao Amapá, é por ele que chegam diariamente a maior parte das mercadorias que abastecem o comércio local e alimentam a população. É por ele também que aportam diariamente dezenas de imigrantes, desfavorecidos da sorte das mais diferentes localidades do país, em busca de oportunidades de melhorar as condições de vida.

Pinto considera, a partir de estudo realizado com imigrantes em Macapá, que a busca de emprego é a principal motivação para a imigração desenfreada que atingiu o Amapá nas últimas décadas. Este pesquisador se apóia em Eunice Durhan quando esta diz que *'nenhuma migração pode ser compreendida exclusivamente como um deslocamento geográfico. As migrações representam também uma movimentação no universo social e é*

deste ponto de vista que elas nos interessam de modo particular,¹⁷⁴ para analisar os sentimentos e conflitos vivenciados pelos depoentes no universo de sua pesquisa.

Entre os afro-religiosos, envolvidos neste estudo, entretanto, não é a busca por um emprego formal que tem motivado a imigração, visto que a maioria dedica-se exclusivamente à religião, tendo como profissão a função de sacerdote, mas sim a possibilidade de inserção em um mercado religioso visivelmente em expansão.



Fig. 28 - Iemanjá dançando na orla do rio Amazonas (fotografia Decleoma Lobato - 2008).

¹⁷⁴ DURHAN, 1984:136. Apud, PINTO, Op. Cit, 61.

8.1. Considerações acerca da festa de Iemanjá.

Para além da questão etnográfica da festa de Iemanjá, o relato detalhado do evento é utilizado neste trabalho como ponto inicial para a reflexão sobre algumas questões que envolvem a realização do referido evento, entre as quais, a tentativa por parte do Poder Público de apropriação de elementos da cultura religiosa de determinados grupos ou segmentos sociais, e os entraves que se interpõem a essas pretensões.

Carece indagar como estão se processando as relações entre o Poder Público, no caso específico, representado pela Coordenadoria de Cultura do Município de Macapá e os afro-religiosos, em relação a realização da festa de Iemanjá e a sua inclusão na programação do aniversário de Macapá. Quais os sentidos e significados o referido evento adquire para os dois lados envolvidos, Poder Público e religiosos? E quais as razões para a visível diminuição na participação dos afro-religiosos?

Diante disso creio ver, com certa clareza, algumas possibilidades de interpretação, entre elas, a tentativa de inclusão de segmentos culturais diferenciados, neste caso os afro-religiosos, como uma das interfaces do processo de construção de uma identidade local. E ao mesmo tempo é possível perceber quais os embates que daí advém dentro do próprio seio da gestão pública cultural e que, embora raramente se apresentem abertamente (se manifestam frequentemente mascarados de respeitoso distanciamento) são resultantes do preconceito, da xenofobia e do etnocentrismo, fortemente presentes na sociedade macapaense, que, frequentemente, culpa a imigração pelos atuais problemas sociais (violência, desemprego, pobreza e destruição do meio ambiente) vivenciados em Macapá.¹⁷⁵

A partir da análise da festa de Iemanjá encontramos algumas questões que merecem uma discussão maior. Primeiro, a festa está acontecendo por intervenção do Poder Público Municipal, numa tentativa de “inventar” uma tradição que não existia no local, uma vez que as oferendas e agrados maiores eram feitos na Passagem do Ano e apenas por uns poucos afro-religiosos, enquanto que no dia 02 de fevereiro, somente alguns umbandistas participavam acompanhando mãe Dulce. Essa situação se dá pela percepção que elementos ligados à atual gestão municipal têm da cultura e necessidade de valorizar todos os segmentos. Concepção que não é compartilhada por toda a administração, pois dentro da

¹⁷⁵ PINTO, Manoel de Jesus de Souza. **Os estabelecidos e os recém-chegados: migração, conflitos e sonhos na cidade de Macapá.** (dissertação de Mestrado) Belém: NAEA/UFPA, 2003.

própria Coordenadoria de Cultura as opiniões se dividem em relação à Festa. Existem os que acreditam no potencial da idéia, sobretudo no que diz respeito à construção de uma cultura preservacionista ambiental, relacionando a cultura religiosa, no caso Iemanjá, com a preservação do Meio Ambiente, em especial o rio Amazonas (queira ver ilustrações 7 e 8).

Vale ressaltar, todavia, que a iniciativa de relacionar a realização da festa de Iemanjá com a Educação Ambiental, só foi experimentada no ano de 2006. Nos anos seguintes a participação da Coordenadoria de Cultura, e da Prefeitura de Macapá, tem se limitado apenas a fazer o repasse dos recursos e a fornecer a infra-estrutura mínima para o evento. Inclusive a presença de representantes do órgão na festa está se restringindo apenas a alguns poucos servidores designados para isso.

Do outro lado, estão os que entendem que pagar cachês de R\$ 500,00 (quinhentos reais) a R\$ 600,00 (seiscentos reais) a grupos de Marabaixo por apresentações de 15 a 20 minutos é perfeitamente justificável (e eu não estou dizendo que não é. Apenas chamo a atenção para a diferença de tratamento) e esperam que os afro-religiosos realizem a festa de Iemanjá como colaboração, um grande “show”, a baixo custo, que acrescente um brilho maior ao aniversário de Macapá.

Aparentemente, nesta questão pesa bastante a noção de tradição local que reveste o Marabaixo, e que as religiões afro-brasileiras, consideradas ainda por muitos serventários da cultura como seitas, e importadas (inclusive algumas bem recentes como o Candomblé), não possuem.

De resto que, qualquer que seja a motivação – valorização cultural, atração turística, educação ambiental – o que está ocorrendo é a apropriação, por parte da Prefeitura Municipal de Macapá, de um ritual religioso específico das religiões afro-brasileiras. Esta situação ocorre devido ao que Meneses chamou de “usos e funções culturais da cultura” que a sociedade faz a partir da segmentação, segregação e fragmentação da cultura, circunscrita em produtos, produtores, órgãos e equipamentos, sob a égide do mercado e da indústria cultural¹⁷⁶.

A Festa de Iemanjá torna-se, nesta concepção, apenas uma representação cultural, uma espetacularização destinada a agradar à assistência, dissociada da vivência religiosa dos indivíduos, sobretudo no que diz respeito aos procedimentos ritualísticos que envolvem as oferendas aos deuses.

¹⁷⁶ MENESES, Ulpiano Bezerra de. “Os usos culturais da cultura”: contribuição para uma abordagem crítica das práticas e políticas culturais. In: YAZIGI, Eduardo et all (org.). **Turismo: espaço, paisagem e cultura**. São Paulo: Hucitec, 1996.



Ilustração 7 - Frente do folder produzido para a Festa de Iemanjá – 2006.

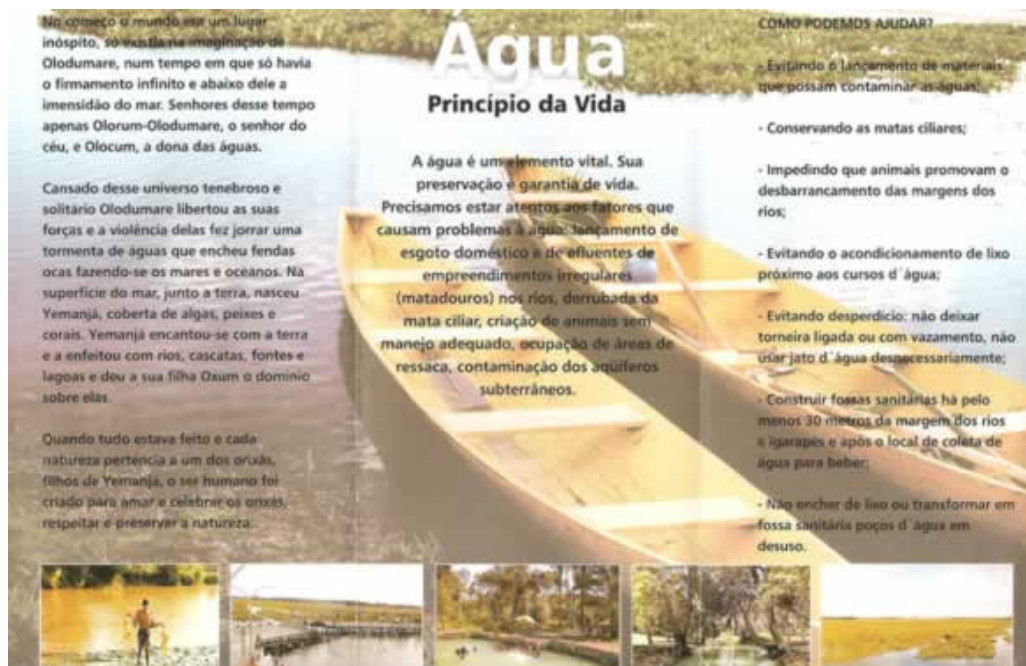


Ilustração 8 - Parte interna do folder de Iemanjá.

Contudo, nota-se a fragmentação do segmento afro-religioso. Se agruparmos todos os terreiros, tendas e searas de Macapá, provavelmente não ultrapassarão um número aproximado de 50 unidades. Entretanto para um número bastante reduzido existem duas entidades com a pretensão de aglutinar em torno de si as casas¹⁷⁷. O que aparentemente, não passa realmente de pretensão, pois se tomarmos como exemplo a Federação dos Cultos Afro-Brasileiros do Amapá (FECAB), entidade fundada em 16 de fevereiro de 2001, podemos observar que no primeiro ano de existência contava com cerca de 20 fichas de cadastros de sócios. Ressalto que desde então não consegui mais ter acesso a registros de novos membros. Porém, o Presidente desta Federação assegura que são atualmente em torno de quarenta os terreiros filiados, embora tenha observado que dos dez terreiros que visitei somente quatro ainda estão ligados à Federação dos Cultos Afro-Brasileiros do Amapá.

O mesmo parece acontecer com a Federação Espírita e Umbandista, a julgar pelo depoimento a seguir:

a nossa Federação, na Umbanda, pra falar sinceramente, o povo não é muito unido. Porque pelos anos que nós temos essa Federação já era pra ter uma sede própria mas não tem. Eu, muitos anos, iniciei uma casa de alvenaria querendo que me ajudassem porque também eu sou a presidenta mas não sou a dona de tudo. Depende das pessoas que são umbandistas porque pagam uma taxa anualmente pra Federação. Aí de repente pararam de pagar. Eu estou há muitos anos querendo sair disso. (mãe Dulce Moreira, presidente da FEUA).

No entanto, conforme já ressaltai anteriormente, nas duas entidades constava a filiação de afro-religiosos independente de uma ou outra prática religiosa. Mineiros, umbandistas e candomblecistas podem filiar-se a qualquer uma das duas ou em alguns casos até nas duas Federações. Hoje há vários terreiros, como os seis que referi que não estão ligados a nenhuma.

Percebe-se atualmente as várias fragmentações existentes dentro da comunidade candomblecista do Estado do Amapá: candomblecistas da cidade de Macapá x candomblecistas do Município de Santana que se sentem esquecidos e sem apoio quando da realização de suas festas. Queixas também frequente de vários terreiros macapaenses; candomblecistas Ketu x Angola x Jeje; e mais profundamente, dois grupos formados a partir do rompimento do Presidente da FECAB com um sacerdote membro do Conselho Ritual e outro afiliado.

¹⁷⁷ No ano de 2007 foi criada mais uma associação com o objetivo de agregar umbandistas e mineiros.

A incapacidade de mobilização e reunião da comunidade candomblecista, conforme ficou claro com o caso da Festa de Iemanjá, onde a Prefeitura Municipal de Macapá disponibilizou dois ônibus e um micro somente para o transporte dos religiosos de Macapá e Santana que deveriam acompanhar pai Salvino na realização da festa. Estes transportes foram disponibilizados, como todos os anos, para apanhar e deixar após o término da programação todos os convidados em suas residências. Mesmo assim a participação é pequena e em 2007, foi mínima.

Um dos fatores da pouca participação foi o ‘rachá’ na Federação, fato que está inviabilizando atualmente qualquer tentativa de aglutinação da comunidade, pois não se consegue juntar no mesmo evento os dois lados.¹⁷⁸ O grupo que faz oposição ao Presidente realiza o Reveillon na Fazendinha, com o apoio do Governo do Estado e de alguns políticos locais. Examinando as imagens fotográficas dos dois últimos anos, percebe-se que o grupo enfrenta a mesma dificuldade com a ausência dos terreiros fiéis ao Presidente.

No outro extremo percebe-se que há desejo de maior participação dos outros terreiros nas decisões que envolvem o segmento afro-religioso. Uma mãe-de-santo que não participou da Festa de Iemanjá afirmou que alguns religiosos estão cansados de fazer ‘close’ para os outros e não receber nenhum retorno. Queixam-se de serem chamados apenas para participar de eventos de exibição, não sendo, portanto, convidados às programações direcionadas às discussões dos problemas que afetam a maior parte da população, incluindo os afro-descendentes e mesmo os afro-religiosos. Uma outra mãe-de-santo mesmo tendo confirmado sua participação na festa comentou a alegria que experimentou por ter participado de um Encontro de Afro-Religiosos realizado em Belém onde entre outras coisas foram discutidas questões relativas à saúde e à geração de renda para a população dos Ilês.

Eu achei lindo quando fui em Belém e participei de um congresso, aqui não fazem isso, é só aquele debatazinho... lá o congresso durou um dia todo. Todo mundo tinha o direito de perguntar as coisas. Apreendi muita coisa interessante. Vim de lá mais inteligente com a minha lei. Já ensinei aqui pra muita gente... agora aqui não. Muitas vezes a gente não tem direito a nada. Nós umbandista, candomblecista, estamos esquecidos. A gente não tem direito à saúde... Ainda é aquela discriminação. Nós somos

¹⁷⁸ Neste momento que estou finalizando este trabalho, percebo que os dois lados parecem acenar com a possibilidade de reaproximação, por conta dos preparativos para as comemorações do dia 08 de maio, Dia Estadual dos Cultos Afro-Brasileiros. Evento que será patrocinado pelo Governo do Estado do Amapá e onde cada entidade associativa poderá receber parte dos recursos financeiros, repassados, através dos projetos que apresentarem.

lembrados aí na festa de Iemanjá, no final do ano, na festa da U.N.A.¹⁷⁹. Só somos lembrados nessas épocas, só pra bater tambor. O resto somos esquecidos. (Mãe Kátia, sacerdotisa do Terreiro de Mina Nagô São Lázaro – AP).

Parece óbvio, portanto, que há uma falta de sintonia entre os órgãos gestores das políticas culturais em Macapá e o segmento afro-religioso, assim como, está claro que dentro do próprio segmento “não se fala a mesma língua”, isto é, os interesses particulares parecem se sobrepor aos interesses do coletivo.

9. Os conflitos internos: primeiro estranhamento.

Os conflitos, as divergências e dissensões dentro Candomblé são extremamente freqüentes. Esse foi um dos aspectos que mais me chamou a atenção no contato com os seus membros. Pessoas que encontrei participando de festas em alguns terreiros, logo em seguida se tornaram rivais, às vezes até mesmo inimigos. Isso parecia muito estranho para mim, considerando que os afro-religiosos ainda são objeto de muita discriminação e intolerância. A perseguição imposta às atuais religiões afro-brasileiras desde o período da escravidão negra, não terminou como se pode imaginar em virtude da legislação brasileira haver mudado.

A liberdade religiosa não eliminou a perseguição, só mudou a direção de onde ela vem. Hoje parte de outros segmentos religiosos, mais diretamente, detentores de um aparato midiático e de marketing institucional, no intuito de consolidar-se no mercado religioso, constroem suas identidades em oposição às tradições religiosas de matriz africana. ‘É sabido que muitas igrejas neopentecostais têm crescido à custa das religiões afro-brasileiras, sendo que uma de suas mais bem-sucedidas versões, a Igreja Universal do Reino de Deus, o ataque sem trégua ao candomblé e à umbanda e a seus deuses e entidades é constitutivo de sua própria identidade (Mariano, 1999)¹⁸⁰

¹⁷⁹ União dos Negros do Amapá, entidade fundada em 1986 e que realiza anualmente, desde 1995, o Encontro dos Tambores, programação que envolve a participação das comunidades afro-remanescentes e de grupos e associações religiosas e culturais do segmento afro-descendente do Estado.

¹⁸⁰ Citado por PRANDI, Reginaldo. *O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso*. In: **SciELO Brasil – Estudos Avançados**. <http://www.scielo.br/php?script=sci>. 20/11/2006: 07.

Em Macapá a situação não é muito diferente, embora os embates diretos entre afro-religiosos e evangélicos sejam casos isolados. Alguns pais e mães-de-santo tiveram que responder perante a Justiça por acusações de perturbação do sossego feitas por vizinhos adeptos de outras religiões. Em um desses casos, pelo menos, houve certa repercussão na sociedade local, pois os afro-religiosos conseguiram atrair a atenção da mídia. No entanto, a participação do próprio segmento no ato público de repúdio organizado pelas entidades representativas foi mínima. Assistindo a filmagem do evento feita por um sacerdote, comentei a ausência da maioria dos terreiros, o que foi sustentado por um dos presentes, dizendo que nem no churrasco que foi oferecido para comemorar a vitória do sacerdote acusado havia ocorrido um comparecimento maciço dos afro-religiosos.

Assim, essa falta de união, de solidariedade me intrigou desde o início do meu contato com o meio. Estranhamento maior sobretudo porque participando, de certa forma, da vida de alguns membros do Candomblé pude perceber o quanto a discriminação é ainda muito forte, e o quanto os religiosos, em sua maioria, são conscientes dela.

Essa discriminação, que não deixa de ser perseguição por parte de outras religiões, na sociedade de maneira geral, se mantém como um tratamento diferenciado. Um misto de distanciamento, aversão e temor pelas práticas afro-religiosas que, provavelmente, explica os ainda baixos números de afro-religiosos que se declaram como tal diante das pesquisas oficiais, o que acaba por gerar estatísticas gritantemente distorcidas da realidade, como os oitenta e dois declarantes do Censo de 2000 que se disseram umbandistas e candomblecistas no Amapá, quando se sabe que o número real é no mínimo o triplo disso somente no município de Macapá.

Em algumas localidades brasileiras, incluindo até mesmo aquelas consideradas como centros por excelência dessas religiões, como Salvador, na Bahia, o enfrentamento dos afro-religiosos com os evangélicos neopentecostais é muito grande como mostra o depoimento colhido de uma sacerdotisa daquela cidade.

Eu pessoalmente não, mas conheço uma pessoa que teve muitos problemas com a religião dos crentes. A gente não fala da religião deles, mas eles gostam de esculhambar a nossa religião. Eu acho que Nosso Senhor mandou vários caminhos, né?! Então ele está vendo. E se nós ta vendo que aquele caminho não é bom, mas a gente quer ir é problema nosso. Agora tem aquela perseguição que é lei disso, lei daquilo, lei daquilo outro, que vem implicar com a gente. A gente do Candomblé não sai procurando (novos adeptos) pra trazer, e eles vêm a nossa porta e tem essa perseguição de ficar de porta em porta querendo obrigar que nós vá pra igreja, entendeu?¹⁸¹

¹⁸¹ Entrevista realizada, no dia 08 de agosto de 2005, em um terreiro de Candomblé em Salvador – Ba.

O bispo Macedo, autoridade maior da Igreja Universal do Reino de Deus, inicia o livro “Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?” referindo-se às religiões afro-brasileiras como “cultos fetichistas” resultantes da “mistura curiosa e diabólica de mitologia africana, indígena brasileira, espiritismo e cristianismo”, para em seguida afirmar que o trabalho que apresenta visa esclarecer a “verdade” por trás de tais cultos, e não dar informações sobre eles.

Os fragmentos a seguir extraídos da referida obra mostram claramente o tipo de verdade que se propaga nas igrejas evangélicas neopentecostais e através dos meios midiáticos controlados por elas.

No Brasil, em seitas como vodu, macumba, quimbanda, candomblé ou umbanda, os demônios são adorados, agradados ou servidos como verdadeiros deuses. (...) Na realidade orixás, caboclos e guias, sejam lá quem forem, tenham lá o nome mais bonito, não são deuses. (...) são espíritos malignos sem corpo, ansiando por achar um meio para se expressarem neste mundo, não podendo fazê-lo antes de possuírem um corpo. (...) nunca fazem bem em favor de seu ‘cavalo’. Exigem obediência irrestrita e ameaçam de punição aquele que não estiver ‘na linha’. (...) Na nossa igreja, temos centenas de ex-pais-de-santo e ex-mães-de-santo, que foram enganados pelos espíritos malignos durante anos a fio. Depois de assistirem a uma de nossas reuniões, motivados pelos programas de rádio ou televisão, ou levados por alguém que já freqüentava nossos cultos, se transformaram em novas criaturas. (...) Impressionaram-se ao ouvir os próprios orixás e caboclos confessarem diante da multidão que não passavam de demônios, cuja missão é enganar, arrasar e destruir os seus cavalos. (...) A maioria desses irmãos e irmãs trabalha na igreja como obreiros. São trabalhadores incansáveis na obra de Jesus. Querem que todas as pessoas conheçam a verdade acerca dessa falsidade chamada espiritismo, com os seus diversos rótulos (MACEDO, 2004: 13, 14,16,17 e 18).

De modo geral, em todo o Brasil, as religiões de matriz africana ainda enfrentam muitos preconceitos por parte de outras denominações religiosas que sempre encontram brechas na legislação que possibilitem o impedimento das práticas religiosas afro-brasileiras, como mostra a fala do pesquisador e candomblecista Arthur Leandro proferida em seminário realizado em um dos terreiros de Macapá.¹⁸²

A luta pelo direito a nossa religião vem de muito tempo. Mas o que eu gostaria de falar agora é como as nossas conquistas estão sendo usadas contra nós. A forma como evangélicos, os pentecostais especialmente que

¹⁸² Artur Leandro é doutorando em História pela Universidade Federal do Pará e professor do Centro de Artes daquela instituição. Na religião ele ocupa o cargo de Tata Kivonda do Mansú Nangetu de Belém do Pará.

são os mais radicais em nos atacar, vão encontrando pequenas brechas legais para impedir nossa religiosidade. Então, por exemplo, em São Paulo a Vigilância Sanitária está prendendo os afro-religiosos com víveres na rua, por conta de que a forma que eles encontraram para combater a religião é o abate ilegal de animais. E aí mandaram a Vigilância Sanitária para cima dos terreiros a fim de que não podendo comprar animais vivos não se possa cultivar nossa religião. O mesmo tem acontecido em Belém, no caso com a legislação ambiental, não se pode colocar uma oferenda na rua, vulgarmente conhecida como despacho, que aparece alguém para telefonar para os órgãos do Meio Ambiente, Polícia Ambiental, dizendo que estamos depositando lixo na rua (LEANDRO, 2007).

Enfim, o fato é que, diante da forte oposição e perseguição externa que as religiões afro-brasileiras ainda sofrem não parece coerente, a princípio, haver tantos conflitos internos. A constatação das inúmeras brigas e rivalidades entre os terreiros ou mesmo entre membros de uma mesma casa causa uma profunda estranheza em quem é de fora.

Esse estranhamento me levou a escrever um pequeno texto onde eu tentava encontrar ainda no período escravagista e no processo subsequente as explicações para tanta discórdia. Na época, acreditava ser meu dever mostrar aos afro-religiosos que as divergências, conflitos e discórdias foram os principais instrumentos utilizados para a submissão dos negros africanos, e que resultou em quatro séculos de cativo da Idade Moderna, processo em que o Brasil acaba por ser inserido.

Procurava com essa iniciativa trazer a reflexão da necessidade de superação das divergências para o fortalecimento que as religiões afro-brasileiras necessitam diante dos novos embates que se apresentam. Mostrei meus escritos ao grupo com o qual trabalhei mais diretamente até agora, e a reação foi de um lado, o descaso, não deram grande importância, era como se eu estivesse falando da “pulga do cachorro do bandido”, como dizem por aí. Por outro lado, poucos, fizeram algumas críticas ao texto e o pai-de-santo, apesar de não ter dito, deu a entender que não havia gostado de ver o assunto sendo discutido. Na ocasião não entendi. Somente a partir de algumas leituras como o trabalho de Anaíza Vergolino¹⁸³ que comecei a perceber que os “fuxicos”, as “fofocas”, que resultam muitas vezes em mais fragmentação têm uma função importante dentro da lógica das relações que se estabelecem entre os afro-religiosos, sobretudo, os sacerdotes.

¹⁸³ SILVA, Anaíza Vergolino. **O Tambor das Flores: uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros no Pará (1965-1975)**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Unicamp, 1976.

Ivonne Maggie, analisando os conflitos existentes dentro da comunidade religiosa, a partir do conceito de “demandá” procura explicar a luta pelo poder travada entre os religiosos.

A demanda era uma guerra de orixá, mas tal guerra estabelecia-se a partir dos homens. Um médium que tenha uma desavença com outro médium mobiliza seus orixás através de trabalhos, a fim de que estes causassem algum mal a seu oponente. O médium atacado mobilizava então seus orixás para defendê-lo. (...) cada qual tentando desmanchar, anular os trabalhos feitos pelos orixás opositores. Um desses orixás vencia, e o vencedor era o orixá mais forte, aquele que conseguira proteger melhor seu cavalo. (MAGGIE, 2001:45)

Entre os fatores detectados por Ivonne Maggie como fundamentais nos conflitos que envolveram os membros do terreiro estudado, estava a condição de estudante universitário de um dos contendores, o presidente, enquanto o outro, o pai-de-santo, era analfabeto. Entravam no jogo, portanto, questões e valores da sociedade em geral como o prestígio e status social advindos do “ter estudô”. No caso do Amapá a pouca escolaridade de alguns sacerdotes é, sem dúvida, motivo de crítica de outros candomblecistas, sobretudo daqueles que possuem nível educacional superior.

Por outro lado, a discordância maior é quanto à ritualística adotada em alguns terreiros, o “modus operandi” de alguns sacerdotes e sacerdotisas que é considerado por outros como marmotagem. Há ainda muita divergência quanto às competências dos cargos dentro da hierarquia da religião. Por exemplo, alguns consideram que ogãs (geralmente os próprios) podem raspar iaôs, jogar búzios. Outros consideram isso inadmissível e justificam dizendo que “ninguém pode dar aquilo que não recebeu”.

As tentativas de eliminação das discrepâncias feitas através de encontros e debates entre os afro-religiosos promovidos pela Federação dos Cultos Afro-Brasileiros, no intuito de construir uma unidade de práticas, só serviram para aumentar as discordâncias e o afastamento entre eles. Os conflitos continuam, como podemos ver na análise da festa de Iemanjá, outros motivos estão sempre surgindo para ampliar as diferenças de opinião e de posição.

Ao ler os estudos de Maggie e Vergolino me dei conta que os conflitos que tanto me chamaram a atenção, de fato, aparentemente causaram semelhante efeito em outros pesquisadores. Vergolino faz referência ao trabalho dos Leacocks, que ainda no ano de 1972, teceram comentários e observações a respeito da grande competição (por renda e

prestígio) entre os terreiros em Belém, mesmo admitindo a existência de outras relações como as de camaradagem e solidariedade entre os afro-religiosos.

Esses autores concordam com René Ribeiro e Roger Bastide quanto a colocação de que

a competição e a rivalidade, sobre serem forças desintegradoras e fontes de atrito entre os membros do culto, são também elementos de integração por incentivarem sua maior participação, determinarem a opção por conduta mais regular com o objetivo de acesso a posições na escala hierárquica, e a busca de influência e prestígio no grupo (...). Por outro lado, competição e rivalidade que existem entre os vários grupos de culto, como entre os indivíduos, mantém alerta sacerdotes e fiéis sobre as possíveis infrações às normas sancionadas e aceitas tradicionalmente e prontos a censurar a casa menos ortodoxa ou o membro mais irregular (VERGOLINO, 1976:04).

Entretanto, Vergolino salienta que, embora a percepção do problema feita pelos autores mencionados seja correta, elas não mostram as situações onde o leitor pudesse compreender o funcionamento do mecanismo, ou seja, verificar em que bases se articulam esses conflitos.

Considero pertinente a crítica, mas penso que as festas podem ser, como já vimos, vitrines que mostram a perspicácia da consideração acima, pois elas são os momentos que dão maior oportunidade de observação tanto dos membros do terreiro em relação aos convidados quanto destes em relação aos primeiros. Da mesma forma como é em torno da realização das festas, e outros eventos públicos, que se formam os arranjos e rearranjos dos diversos grupos envolvidos. Isto permite concluir que dentro do universo afro-religioso de Macapá, nada é definitivo, nem as brigas e rivalidades e nem as uniões e amizades, sejam entre os grupos, sejam entre as lideranças.

Assim, creio que podemos concordar com Borges quando diz que

a realização ou não de festas nos terreiros está associada ao sucesso ou fracasso de cada pai-de-santo; quanto mais organizada e mais curiosidade despertar nos espectadores, mais o chefe de terreiro assegurará sua grandeza e majestade no trato de sua casa de culto, e, conseqüentemente, mais admiração e respeito seus acólitos terão por ele.¹⁸⁴

¹⁸⁴ BORGES, Carlos Alberto. **Vale dos Orixás: conflito ritual entre terreiros**. Cuiabá: Unicen, 2000: 09.

Enfim, o campo da cultura está intimamente imbricado no do poder, onde o conflito não só é ingrediente normal quanto força geradora e motriz. Pretender eliminar do horizonte da cultura o conflito, a desarmonia, a segmentação, já é uma forma cultural de agir segundo interesses hegemônicos¹⁸⁵.

¹⁸⁵ MENESES, Op.cit. 92.

Considerações Finais.

O Candomblé praticado no Amapá, particularmente na capital do Estado, Macapá, é recente na região. Sua chegada data da década de 1980, momento em que já se encontravam instaladas há mais tempo, a Umbanda, o Tambor de Mina, e principalmente, a Cura. A instalação do Candomblé, da mesma forma como das outras religiões afro-brasileiras mencionadas, está ligada ao fenômeno do grande crescimento populacional decorrente da imigração acelerada, que atingiu o Amapá, a partir dos anos 50 do século passado.

A presença, interação e mistura dessas várias tradições afro-religiosas oriundas de outros estados brasileiros e introduzidas no Amapá, por imigrantes, possibilitou que, atualmente, nos terreiros identificados como de Candomblé, se cultivem também as outras práticas religiosas, embora, frequentemente, o Candomblé receba maior destaque.

A adesão e a grande expressividade adquirida pelo Candomblé, no universo deste estudo, se devem ao entendimento que uma parcela dos afro-religiosos faz de sua suposta superioridade em comparação às demais religiões afro-ameríndias. Estes entendem o Candomblé como o ápice da carreira religiosa, capaz de assegurar melhor status (religioso e econômico) e conhecimentos mais profundos aos seus adeptos.

Todavia, a relação que os candomblecistas macapaenses fazem do Candomblé com as outras religiões afro-brasileiras, assim como, com o catolicismo popular, é mais de acréscimo, que de descarte de práticas. De fato, o que acontece com mais frequência é a soma e não a eliminação.

Por outro lado, o segmento constituído de umbandistas, mineiros, curadores e candomblecistas é bastante reduzido no Amapá, se comparado, principalmente, ao segmento cristão (católicos e protestantes) e à totalidade da população do Estado. No entanto, mesmo pequeno, é extremamente fragmentado e cheio de conflitos internos.

A base de sustentação, legitimação e reconhecimento, ou não, das lideranças religiosas dentro da comunidade candomblecista de Macapá é o conhecimento religioso que é repassado dentro de cada casa. Conhecimento que cada sacerdote ou sacerdotisa adquiriu ao longo da vida, e da trajetória pelas várias tradições sagradas que entrou em contato e

prática. Daí, em parte, as muitas diferenças que se verificam entre as casas e que frequentemente dão origem a divergências entre as mesmas.

Assim, os conflitos acontecem por muitos fatores que vão desde as discordâncias no que diz respeito aos ensinamentos repassados em cada terreiro, as disputas por espaço e clientela, até as formas de distribuição e aplicação dos recursos financeiros repassados pelo Poder Público.

Todavia, as divisões, brigas, rivalidades e rompimentos entre os grupos, os sacerdotes e sacerdotisas, ou mesmo entre as religiões, em Macapá, não são definitivas, pois oscilam em virtude do atendimento, ou não, dos interesses e necessidades de cada um dos envolvidos.

Quanto ao Candomblé, especificamente, de fato, se constata que há uma grande fragmentação e extrema dificuldade de aglutinação desse segmento, em torno de objetivos comuns, entretanto, a despeito disso, a religião dos orixás, inkices e voduns está se consolidando no Amapá, e se não se pode falar em adesão em massa, também não se pode afirmar que o crescimento desta prática religiosa seja ínfimo.

Glossário

Açaízeira ou açaizeiro—denominação dada a árvore produtora de açaí, um pequeno fruto do qual se extrai um vinho amplamente consumido pela população dos estados do Pará e Amapá.

Encantados—entidades espirituais cultuadas dentro da modalidade religiosa conhecida como Cura ou Pajelança. São entendidos como espíritos de pessoas que não morreram, mas que foram transportados com seus corpos físicos para outros planos da existência, as encantarias, ligados aos lugares, fenômenos e espécies da fauna da Amazônia.

Maracá— instrumento confeccionado com uma pequena cabaça, contendo contas e sementes, utilizado pelos pajés para atrair as entidades espirituais (encantados), nos rituais da Pajelança ou Cura.

Mina— designação frequentemente empregada no Pará e Amapá para a modalidade religiosa conhecida como Tambor de Mina.

Mineiro—denominação dada aos praticantes do Tambor de Mina.

Tacacá— bebida, semelhante a mingau, preparada com a goma de tapioca e servida com tucupi, jambú e camarão.

Tapioca—fécula extraída da mandioca.

Tauari — pequeno charuto produzido com a mistura de várias ervas e outros ingredientes, enrolados em papel de ceda e cobertos com a casca do tauarizeiro, empregado nas sessões de Cura.

Tucupi— suco extraído da mandioca que, depois de cozido, é usado no preparo de vários pratos da culinária nortista.

Paneiro — utensílio confeccionado e utilizado pelos moradores das áreas rurais da Amazônia para armazenar e transportar alimentos e outros produtos extraídos da floresta.

Pena— instrumento utilizado pelos pajés nos trabalhos da Cura e confeccionado, com penas da cauda de arara, pelos sacerdotes durante a iniciação e com o auxílio dos mestres (encantados) curadores.

Fontes da Pesquisa

1. Fontes orais:

1.1. Sacerdotes de terreiros de Candomblé de Macapá

Entrevistado: Armando do Rosário de Oliveira, Taocy, 45 anos, macapaense.

Abassa de Asse Mutalajunsa

Nação: Angola

Orixá/ inkice: Oxossi Mutalalambô

Localização: bairro Congós

Data de fundação: 05/03/1988 (com Umbanda e Mina)

Religiões praticadas: Candomblé, Umbanda e Mina

Entrevistado: Antônio Cláudio Santos, carioca, 48 anos.

Ilê Oju D'Oxóssi

Nação: Ketu

Orixá patrono: Oxossi

Localização: bairro Universidade

Data de fundação: 20/01/1992

Religiões praticadas: Candomblé e Umbanda

Entrevistado: Dardeg de Souza Aleixo Júnior, Kassumagê, carioca, 29 anos

Abassa Gunzo Nzinga Lubondo–Goméia Neta

Nação: Angola–rito Kassange

Localização: Vila do Coração

Data de fundação: 27/09/2003

Religião praticada: Candomblé

Entrevistado: Welson Chagas Oliveira, Tombalajô, 28 anos, macapaense.

Ilê Axé Ojo NeOgum

Nação: Ketu

Orixá patrono: Ogum

Localização: bairro Novo Horizonte

Religião praticada: Candomblé

Entrevistado: Manoel José Cordeiro Marques, Sereniidan, (Shirley), 42 anos, macapaense.

Ilê Axé Acolo Idan / Seara Nossa Senhora do Livramento

Nação: Jeje Savalu

Vodum patrono: Bessem

Localização: bairro Cidade Nova I

Religiões praticadas: Candomblé, Umbanda e Cura.

Entrevistado: Salvino de Jesus dos Santos, OmiZanguê, 56 anos, paraense.

Ilê Axé Odara da Oxum Apara

Nação: Angola e Ketu

Orixá patrono: Oxum

Localização: bairro Pedrinhas

Data de fundação: 24/06/1989

Religiões praticadas: Candomblé, umbanda, Mina e Catolicismo.

Entrevistada: Nina Cardoso Amaral de Souza, Ia Ejaredê, 36 anos, macapaense.

Funderê Ia Ejaredê

Nação: Jeje

Orixá patrono: Iemanjá Ogunté

Localização: bairro Congós

Data de fundação: 16/07/1996.

Religiões praticadas: Candomblé, Umbanda e Mina.

Entrevistado: Marcos José Ribeiro dos Santos, Ode Olufonin, 44 anos, paraense.

Ilê Asé Ibi Olú Fonnim

Nação: Ketu

Orixá patrono: Ode

Localização: bairro Congós

Data de fundação: 02/10/1992

Religiões praticadas: Candomblé, Mina e Linha de Cura (uma vez por ano).

Entrevistada: Kátia Cilene dos Santos, 36 anos, macapaense.

Terreiro de Mina Nagô“São Lázaro”

Nação: Angola

Patrono: Caboclo Flecheiro

Localização: bairro Novo Buritizal

Data de fundação: (há mais ou menos 13 anos)

Religiões praticadas: Candomblé e Umbanda.

Entrevistado: José Raimundo dos Reis de Jesus, Odesimi, 39 anos, macapaense.

Ilê Asé Odé Akueram

Nação: Ketu

Patrono: Oxossi

Localização: Rua Dom José Maritano, 520–Zerão

Religiões praticadas: Umbanda e Candomblé.

1.2. Demais entrevistados:

Reginaldo Santos da Silva, Massocuê, 28 anos, pai pequeno do Ilê Asé Ibi Olu Fonnim–Macapá/Ap.

Walmir da Luz Fernandes, 51 anos, sacerdote do Ilê Asé Aga Aro Nile–Belém/Pa.

Jamir Alexandre Ferreira Fernandes, 28 anos, babaebwé do Ilê Asé Aga Aro Nile –Belém/Pa.

Marcos Antônio Albuquerque da Cruz, Bessem Ni Odô, 42 anos, sacerdote do Ilê Asé Bessem Ni Odô–Belém/Pa, filho de santo do pai Walmir Fernandes.

Ubirajara Araújo Amorim, Agigueji, pai Bira de Salvador, 37 anos.

Paulo Rodrigues dos Santos, pai Paulo de Lemba, de Salvador, 50 anos.

Augusto César Barbosa Brito, presidente da Federação Espírita do Amapá–FEAP.

Juvenal Salgado Canto, 77 anos, empresário, pioneiro do espiritismo no Amapá e fundador do Centro Espírita 'Frei Evangelista'.

Lucimar Araújo Tavares, 77 anos, dançarina de Marabaixo..

1.3. Relação dos terreiros visitados não praticantes de Candomblé em Macapá.

Terreiro do Zé Pelintra

Rua Jaborandi, 36, bairro Ipê.

Sacerdotisa: Deusa Maria dos Santos, Ledemburê, 38 anos de idade.

Terreiro São José de Ribamar

Rua Paraná, 385, Santa Rita.

Sacerdotisa: Antônia Souza de Jesus, 78 anos.

Terreiro 'Santa Bárbara'

Sacerdotisas: Dulce Moreira (falecida) e M^a do Socorro da Costa Moreira Barreto (sucessora)

Terreiro 'Sereia do Mar'

Av. Nilo Almeida, 1516, Congos

Sacerdotisa: Benedita Brazão da Silva, 75 anos

Casa de Mina e Cura do 'Mestre Tupiaçú'

Rua Dionísio Augusto, 733, Buritizal.

Sacerdotisa: Lilia Pereira Marques, 56 anos.

Terreiro 'Repouso da Vovó Servaná'

Rua Eliezer Levy, Bairro do Trem.

Sacerdotisa: Elza Moraes Fernandes, 63 anos.

Luiza Picanço de Barros, dona Lulu, 86 anos, umbandista e dançarina de Marabaixo.

Trabalha na própria residência, Rua Eliezer Levy, bairro Centro.

1.4. Relação dos terreiros visitados na Bahia.

Terreiro do Inkiansaba Mansú Bandu Kuenkuê
End. Rua 24 de agosto, 178, Rua Velha, Pirajá, Salvador.
Entrevistada: Marilda Rodrigues, mãe Azoanangi.

Ilê Axé Gigi
Rua Alcina, 15 E–Rua Velha, Pirajá, Salvador.
Entrevistada: Paulina dos Santos, mãe Gietun.

Tumba Junsara
Vila Colombina, 30, Engenho Velho de Brotas, Salvador.
Entrevistada: Iraildes Maria da Cunha, mãe Meçuenje.

Mansu Dandalunda Oiá Kesimbe D'Unzambi
Rua Libra, s/n–Areia Branca, Salvador.
Entrevistada: Cláudia, mãe Cacau de Ogum.

Terreiro Santa Bárbara Oiá
Travessa São Miguel, Bairro Araqui, Lauro de Freitas.
Entrevistado: Tateto de inkice Waldemir.

Ilê Axé Iyá Nassô Oká ou Casa Branca do Engenho Velho
Av. Vasco da Gama, 463, Rio Vermelho.
Entrevistado: sr. Esquerdinha, ogã de Oxossi.

Ilê Axé Opó Afonjá
Rua Direta de São Gonçalo, 557, Bairro Cabula.
Entrevistada: Maria Stela de Azevedo.

Ilê Axé Oba Loió

Rua do Trilho Alto da Fortaleza, 07, Federação.

Entrevistado: Jaguará Araújo dos Santos, Alá Oxé.

Terreiro do ZoGodo Bnogum Male Rundó

Ladeira Manoel Bonfim, 31, Engenho Velho da Federação.

Entrevistada: Izaildes Melo, mãe Nandogi.

Terreiro do Gantois ou Ilê Iyá Omi Ase Iyamasé

Alto do Gantois Antigo, rua Mãe Meninha do Gantois, 23.

Entrevistada: mãe Cidalina de Iroko.

Ilê Ashe Baba Omi Guia

Av. Beira Mar, s/n, São João de Manguinhos, Itaparica.

Entrevistado: pai Lídio de Oxalá.

Terreiro Omo Ilê Aboula e Terreiro Ikuta Ojú

Locais de cultos aos Eguns

Itaparica–BA.

Entrevistado: pai Augusto, ojú dos terreiros.

Entrevistado e acompanhante durante a pesquisa em Salvador: Ubirajara Araújo Amorim, pai Bira Agigueji.

End. Rua Bento Gonçalves, Alto da Fortaleza, 07, Federação, Salvador.

2. Fontes impressas e imagens

Anuário Estatístico do Amapá, Serviço de Geografia e Estatística do Governo do Território Federal do Amapá. Anos de 1955, 1958, 1959, 1960, 1970, 1980, 1990.

Jornal do Dia. 21/04/1987.

Folders, cartazes, convites e projetos (festa de São João, festa de Iemanjá, Encontro dos Tambores, festa da Cabocla Jurema).

Jornal **“O Liberal”** do dia 24 de julho de 2007.

Fitas VHS

- Encontro dos Tambores 2002, 2003, 2004, 2005;
- Seminário Afro-Religioso 2005, 2006;
- Entrevistas com sacerdotes e sacerdotisas em Salvador, 2005 (03 fitas);
- Entrevista com o sacerdote paraense Antônio Ferreira ‘Kitalamy’, 2006.
- Festas de São João 2003, 2004, 2005, 2006;
- Festa da Oxum, 2001, 2004.

Bibliografia

ALMEIDA, Cândido José Mendes de. **Uma nova ordem audiovisual: comunicação e novas tecnologias**. São Paulo: SUMMUS, 1988.

AMARAL, Rita. **Xirê! O modo de crer e viver no candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2002.

ARIÉS, Philippe. **História Social da Criança e da Família**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan S. A., 1981.

BAUMAN, Sygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. **Identidade – entrevista a Benedetto Vecchi**. Rio de Janeiro: Jorge ZAHAR editor, 2005.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **As Religiões Africanas no Brasil: uma contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1985.

BRAGA, Júlio. **A Cadeira de Ogã e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

BRAGA, Maria Lúcia de Santana; SOUZA, Edileuza Penha de; PINTO, Ana Flávia Magalhães (organizadoras). **Dimensões da inclusão no Ensino Médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006.

BRASIL, Marília Carvalho. **Os fluxos migratórios na Região Norte nas décadas de 70 e 80: uma análise exploratória**. In [http:// www.fundaj.gov.br/docs/text/mabrazil.doc](http://www.fundaj.gov.br/docs/text/mabrazil.doc).

BORGES, Carlos Alberto. **Vale dos Orixás: conflito ritual entre terreiros**. Cuiabá: Unicen, 2000.

BOSE, Eclea. **Memória e Sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BUBANI, Pe. Ângelo. **Diocese de Macapá – Brasil**. Macapá: 1985.

BURGUIÉRE, André. *A Antropologia Histórica*. In: LE GOFF, Jacques. **A História Nova**. (direção). São Paulo: Martins Fontes, 1990.

BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Hibridismo cultural**. Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 2003.

CAMPELO, Marilú Márcia. **Os candomblés de Belém: o povo-de-santo reconta sua história**. (relatório apresentado à CAPES), Belém, 2001.

CANTO, Fernando. **A Água Benta e o Diabo**. Macapá: Fundação Estadual de Cultura do Amapá–FUNDECAP, 1998.

_____. **Equino Cio**. Belém: Paka-Tatu, 2004.

CARDOSO FILHO, João Simões. **Uma rosa à Iemanjá: uma análise antropológica da Associação dos Amigos de Iemanjá – Belém/Pará**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural da Universidade Federal do Pará, 1999.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 8ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A., 1991.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990.

CLIFFORD, James. **A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998.

CRUZ, Ernesto. **História do Pará**. Vol. 1. Belém: UFPA, 1963.

DA SILVA, Vagner Gonçalves e AMARAL, Rita de Cássia. **Símbolos da herança africana. Por que candomblé?** In SCHWARZ, Lilia Moritz e REIS, Letícia Vidor de Sousa. **Negras Imagens – ensaio sobre cultura e escravidão no Brasil**. São Paulo: Edusp, 1996.

DA SILVA, Vagner Gonçalves. **Candomblé e Umbanda: Caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Ática, 1994.

DEL PRIORE, Mary. **Festas e Utopias no Brasil Colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

DANTAS, Beatriz. **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

EVANS-PRITCHARD, E.E. **Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

FERREIRA, Euclides Menezes (Talabyan). **Candomblé a Lei Complexa**. São Luís – Maranhão, 1990.

FIGUEIREDO, Aldrim Moura de. **A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia. A constituição de um campo de estudo 1870-1950.** Dissertação de mestrado. UNICAMP: Campinas, 1996.

FREYRE, Gilberto. **Interpretação do Brasil.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1947.

_____. **Casa Grande e Senzala – Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1964.

_____. **Nordeste – Aspectos da Influência da Cana sobre a Vida e a Paisagem no Nordeste do Brasil.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória.** 2ª ed. Campinas, São Paulo: Editoria UNICAMP, 1992.

LEWIS, Ioan M. **Êxtase Religioso. Um estudo Antropológico da Possessão por Espírito e do Xamanismo.** São Paulo: Editora Perspectiva, 1977.

GARCIA CANCLINI, Nestor. **Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade.** 4ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: 2006.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Ita, Baixo Amazonas.** 2ª ed. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL, 1976.

GERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GOMES, Flávio dos Santos; QUEIROZ, Jonas Marçal e COELHO, Mauro Cezar (organizadores). **Relato de Fronteiras: Fontes para a História da Amazônia séculos XVIII e XIX.** Belém: Editora Universitária/UFPA, 1999.

GOMES, Flávio dos Santos. Nas Fronteiras da Liberdade: Mocambos, Fugitivos e Protestos Escravos na Amazônia Colonial. In: **Anais do Arquivo Público do Pará.** Belém: SECULT/Arquivo Público do Estado do Pará, 1996.

GOMES, Flávio dos Santos (organizador). **Nas Terras do Cabo Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira – séculos XVIII e XIX.** Belém: Editora Universitária/UFPA, 1999.

GONÇALVES, Alfredo José. **Migrações Internas: evoluções e desafios.** Estudos Avançados. 15 (42), 2001. In: www.scielo.br/scielo, em 18/02/2008.

GONÇALVES DA SILVA, Vagner. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira.** São Paulo: Editora Ática, 1994.

GOLGHER, André Braz. **Fundamentos da migração.** Belo Horizonte: UFMG/Cedemplar, 2004.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 7ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

-
- JARDIM, Mara Públio de Sousa Veiga. **Iemanjá**. São Paulo: Xérox, s/d.
- JOAQUIM, M^a Salete. **O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra**. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2001.
- LIMA, Zeneida. **O mundo místico dos caruanas da ilha do Marajó**. 6^a. Ed. Belém: CEJUP, 2002.
- LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura amazônica: uma poética do imaginário**. Belém: CEJUP, 1995.
- LUCENA, Célia Toledo. **Artes de lembrar e de inventar: (re) lembranças de migrantes**. São Paulo: Arte & Ciência, 1999.
- YAZIGI, Eduardo et all (org.). **Turismo: espaço, paisagem e cultura**. São Paulo: Hucitec, 1996.
- MACEDO, Edir. **Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?** Rio de Janeiro: Universal, 2004.
- MAGGIE, Ivonne. **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito**. 3^a ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed., 2001.
- MALUF, Marina. **Ruídos da Memória**. São Paulo: Sicilianos, 1995.
- MARIN, Rosa Acevedo. **A Escrita da História Paraense**. Belém: NAEA/UFPA, 1998.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia**. Belém: Cejup, 1995.
- MINTZ, Sidney Wilfred e PRICE, Richard. **O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica**. Rio de Janeiro: Pallas: Universidade Candido Mendes, 2003.
- MONTENEGRO, Antônio Torres. *História oral, caminhos e descaminhos*. In: **Revista Brasileira de História**. Vol. 13. nº 25/26 , set. ago. 1993.
- _____. **História oral e memória: a cultura popular revisitada**. São Paulo: Contexto, 1992.
- MONTORIL, Nilson. **Maracima, Marabaixo: de ladrão em ladrão a saga de uma nação**. Macapá: Confraria Tucujú, 2004.
- OLIVEIRA, M^a do Socorro dos Santos. *Religiosidade popular em comunidades estuarinas amazônicas: um estudo preliminar do Marabaixo do Amapá*. **Scripta Nova Revista**

Eletrônica de Geografia e Ciências Sociais da Universidad de Barcelona. N° 45 (49), 1º/08/1999.

PAPAVERO, Nelson et. Al. **O Novo Edem: a Fauna da Amazônia Brasileira nos Relatos dos Viajantes e Cronistas desde a Descoberta do Rio Amazonas por Pinzón (1500) até o Tratado de Santo Ildefonso (1777).** Belém: Museu Paraense Emílio Goeld, 2002.

PARES, Luis Nicolau. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia.** Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2006: 103.

PRANDI, Reginaldo. **Exu, de mansageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu.** (Texto em publicação na Revista USP), s/d.

_____. **Mitologia dos Orixás.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira.** São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso.* In: **SciELO Brasil – Estudos Avançados.** <http://www.scielo.br/php?script=sci>. 20/11/2006.

PENNAFORT, Hélio. **Entrevista ao Leitor.** Macapá: Departamento de Imprensa oficial do T.F.A, 1982.

PEREIRA, Nunes. **Sahiré e Marabaixo: tradições da Amazônia.** Recife: FUNDAJ, Editora Massagana, 1989.

PEREIRA, D. L. **Entre mãe-do-mato, cobra grande, boto e “mocós”: uma ventura no Bailique.** Macapá: Confraria Tucuju, 2005.

PINTO, Benedita Celeste de M. **Nas veredas da sobrevivência: memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos.** Belém: Paka-Tatu, 2004.

_____. **Parteiras, “Experientes” e Poções: o dom que se apura pelo encanto da floresta.** (Tese de doutorado em História). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2004.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Memória, oralidade, danças, cantorias e rituais em um povoado Amazônico.** Cameté: B. Celeste de M. Pinto Editora, 2007.

PINTO, Manoel de Jesus de Souza. **Os estabelecidos e os recém-chegados: migração, conflitos e sonhos na cidade de Macapá.** (dissertação de Mestrado). Belém: NAEA/UFPA, 2003.

PORTELLI, Alessandro. *História oral como gênero.* In: **Revista Projeto História n° 22. História e Oralidade.** São Paulo: EDUC, 2001.

-
- RAMOS, Artur. **O Negro Brasileiro. Etnografia Religiosa.** São Paulo: Nacional, 1951.
- _____. **O Negro na Civilização Brasileira.** Rio de Janeiro: Casa do Estudante, 1961.
- RODRIGUES, Nina. **O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.
- RODRIGUES, Besalviel de Oliveira. **Movimento Pentecostal no Amapá.** TCC apresentado ao Colegiado do Curso de História da UNIFAP, 1999.
- SALLES, Vicente. **O negro no Pará, sob o regime da escravidão.** Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas e Universidade Federal do Pará, 1971.
- SANTOS, Deoscoredes M. *Asóbá N'ilê Axé Opô Afonjá.* **IORUBÁ Tal qual se fala.** São Gonçalo do Retiro. Salvador, 1950.
- SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagôs e a Morte.** Petrópolis/RJ: Vozes, 1976.
- SANTOS, Fernando Rodrigues dos. **História do Amapá – da Autonomia Territorial ao Fim do Janarismo – 1943-1970.** Macapá: Editora Gráfica O DIA S.A, 1998.
- SANTOS, José Félix dos e NOBREGA, Cida. (Organizadores). **Maria Bibiana do Espírito Santo Mãe Senhora: saudade e memória.** Salvador: Corrupio, 2000.
- SARAIVA, Luis Junior Costa. *Usos da imagem: juntando fragmentos nas fronteiras entre História e Antropologia.* In: **Margens / Revista Interdisciplinar do Núcleo de Pesquisa–CUBT/UFPA**, v. 1, n.2 (set. 2004)–Abaetetuba, Pa: CUBT/UFPA: Belém: Paka-Tatu, 2004.
- SILVA, Anaíza Vergolino. **O Tambor das Flores: uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros no Pará (1965-1975).** Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Unicamp, 1976.
- SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista: história da coroação de Rei Congo.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 1002.
- SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial.** São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- SUESS, Paulo (org.). **A Conquista Espiritual da América Espanhola – 200 documentos – séc. XVI.** Petrópolis: Vozes, 1992.
- SCHWARZ, Lilia Moritz e REIS, Letícia Vidor de Sousa. **Negras Imagens – ensaio sobre cultura e escravidão no Brasil.** São Paulo: Edusp, 1996.
- SCHWEICKARDT, Julio César. **Magia e Religião na Modernidade: os rezadores de Manaus.** Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2002.

TURNER, Victor W. **O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Vozes, 1994.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: 2000.

_____. **Orixás deuses iorubas na África e no Novo Mundo**. 6ª ed. Salvador: Corrupio, 2002.

VERGOLINO-HENRY, Anaíza e FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. **A Presença Africana na Amazônia Colonial: uma notícia histórica**. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990.

VIEIRA, Cláudia do Socorro Farias. **O Centro de Cultura Negra**. TCC apresentado ao Colegiado do Curso de Artes da UNIFAP, 2000.