



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE CASTANHAL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS ANTRÓPICOS NA AMAZÔNIA

DANIEL XAVIER DA FONSECA

**BRINQUEDO ENCOSTADO: LOCKDOWN E ANTROPIZAÇÃO NO TERREIRO DE  
MINA NAGÔ DE IANSÃ E XANGÔ EM SÃO MIGUEL DO GUAMÁ-PA**

CASTANHAL- PA

2022

**DANIEL XAVIER DA FONSECA**

**BRINQUEDO ENCOSTADO: LOCKDOWN E ANTROPIZAÇÃO NO TERREIRO DE  
MINA NAGÔ DE IANSÃ E XANGÔ EM SÃO MIGUEL DO GUAMÁ-PA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia, do Campus Universitário de Castanhal-PPGEAA/UFGA, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Estudos Antrópicos na Amazônia. Linha de pesquisa: Linguagens, Tecnologias e Saberes Culturais.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Augusto Pinheiro Leal.

CASTANHAL-PA

2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD  
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará  
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a)  
autor(a)

---

F676b Fonseca, Daniel Xavier da.  
Brinquedo encostado : lockdown e antropização no  
Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô em São Miguel do  
Guamá-PA / Daniel Xavier da Fonseca. — 2019.  
122 f. : il. color.

Orientador(a): Prof. Dr. Luiz Augusto Pinheiro Leal  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, ,  
, Castanhal, 2019.

1. Religiões de Matriz Africana. 2. Mina Nagô. 3.  
Antropização. 4. Pandemia. 5. Pará. I. Título.

CDD 299.6098115

---

**DANIEL XAVIER DA FONSECA**

**BRINQUEDO ENCOSTADO: LOCKDOWN E ANTROPIZAÇÃO NO TERREIRO DE  
MINA NAGÔ DE IANSÃ E XANGÔ EM SÃO MIGUEL DO GUAMÁ-PA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia, do Campus Universitário de Castanhal-PPGEAA/UFPA, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Estudos Antrópicos na Amazônia. Linha de pesquisa: Linguagens, Tecnologias e Saberes Culturais.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Augusto Pinheiro Leal.

Aprovado em \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

Conceito: \_\_\_\_\_.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Luiz Augusto Pinheiro Leal – Orientador  
UFPA-PPGEAA.

---

Prof. Dr. José Guilherme dos Santos Fernandes – Examinador interno  
UFPA-PPGEAA.

---

Profa. Dr<sup>a</sup>. Taissa Tavernard de Luca – Examinadora externa  
UEPA-PPGCR

À Maria Filomena Xavier. Mulher forte, corajosa, batalhadora, mãe e pai. Inspiração e motivação que me trouxe até aqui. Sonho em um dia ser metade da pessoa que és. Te amo imensamente, minha mãe!

## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à Maria Margarida Sodré Pinheiro, mulher forte, rainha de uma nação, conhecedora de saberes e de segredos de tantas cosmologias e que compartilhou parte desses conhecimentos comigo. Coração grande e acolhedor da Vovó Catarina, justa como Xangô, guerreira como Iansã e vencedora como Ogum. Todas as laudas dessa dissertação são poucas para expressar o agradecimento e admiração que tenho pela senhora. Muito Obrigado!

Agradeço a José Carlos Gadelha Pinheiro, que com muita gentileza abriu virtualmente as portas da Federação Espírita Umbandista e Dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará (FEUCABEP), para a realização dessa pesquisa. Muito obrigado, Pai Gadelha.

Agradeço a Francisco Evandro Xavier da Fonseca, meu irmão mais velho, a quem tenho orgulho de chamar de pai, foi responsável, junto com minha mãe, por minha criação, por proporcionar meus estudos e, principalmente, pelo homem que me tornei. Muito obrigado. Te amo, pai!

Agradeço à minha zeladora de santo, Maria Natalina dos Santos Fonseca, por suas orientações espirituais, conselhos e por todo ensinamento sobre a Mina. Axé!

Agradeço à Vania Albuquerque do Nascimento pelo amor que tem por mim, pelo incentivo às minhas pesquisas e por compreender os meus momentos de ausência por conta da escrita dessa dissertação. Agradeço principalmente por ter trazido ao mundo a nossa pequena Maria Elisa Albuquerque da Fonseca, grande símbolo do nosso amor. Te amo!

Agradeço ao meu orientador, o professor Luiz Augusto Pinheiro Leal, que com a ginga de um capoeira norteou o percurso de pesquisa. Agradeço por sua leitura atenta e crítica que somada aos comentários instigantes, contribuíram significativamente para a qualidade da escrita dessa Dissertação. Agradeço pela amizade que construímos desde o período de minha graduação e que ela possa durar até o dia em que partirmos para o *òrùn*. Muito obrigado pela construção do pesquisador que sou!

Agradeço aos professores Taissa Tavernard de Luca e José Guilherme dos Santos Fernandes pela leitura crítica, atenta e cuidadosa dessa dissertação. As suas

contribuições são fundamentais para o aprofundamento das discussões levantadas nessa dissertação.

Agradeço a minha turma de mestrado que em meio à pandemia e às dificuldades das aulas virtuais, permaneceu unida, solidária e compreensiva. Fomos e somos fortes, como sempre dizemos, “NINGUÉM SOLTA A MÃO DE NINGUÉM”.

Agradeço aos professores do Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia, que com maestria conduziram o nosso processo de aprendizagem em um formato novo para todos nós e com excelência contribuíram para a nossa formação.

Agradeço à professora Maria Roseane Corrêa Pinto Lima, que está sempre presente em minha vida acadêmica e pessoal, motivando e dando coragem para que as etapas de minha formação sejam concluídas. És inspiração para esse preto continuar o percurso acadêmico até chegar ao doutorado.

Agradeço à toda a equipe do Grupo de Estudos Interculturais Pará-Maranhão (GEIPAM), pelo aprendizado que compartilhamos em nossas pesquisas etnográficas e em nossas reuniões de estudo.

Agradeço à equipe do Grupo de Pesquisa História em Campo (GHISCAM), por todo o aprendizado sobre o nosso povo nas mais diversas perspectivas e que nos instigam a falar do nosso povo preto na Amazônia.

Agradeço à grande parceira Salete Sousa, pelas transcrições das entrevistas feitas com a maestria de sempre. Muito obrigado por viabilizar essa dissertação.

Agradeço à CAPES pelo financiamento parcial desta pesquisa, que embora tenha vindo um pouco tarde, foi de grande valia para que esse trabalho pudesse ser concluído.

Para finalizar, agradeço a todos os filhos e filhas do Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, por todo o aprendizado de vida e de humanidade que tive durante minha estadia nesse espaço sagrado que me acolheu como um filho. Muito Obrigado!

## RESUMO

Este trabalho consiste em um estudo sobre o Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, liderado pela *Ìyálòrisá* Margarida Sodré, na cidade de São Miguel do Guamá-PA. Tem como principal objetivo analisar o período da Pandemia do Covid-19 bem como o retorno das atividades públicas do Terreiro. A partir dos diálogos e observações construímos um panorama sobre as práticas culturais desenvolvida no Terreiro. No campo religioso, nossas investigações permitiram-nos identificar a constituição do culto Mina Nagô em São Miguel do Guamá e por meio das oferendas entregues aos orixás e caboclos, discutimos as relações humano-natureza assim como as interferências antrópicas no meio ambiente.

**Palavras-chave:** Religiões de Matriz Africana; Mina Nagô; Antropização; Pandemia; Pará.



## RESUMEN

Este trabajo consiste en un estudio sobre el Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, dirigido por la Ìyálòrìsá Margarida Sodré, en la ciudad de São Miguel do Guamá-PA. Su principal objetivo es analizar el periodo de la Pandemia Covid-19 así como el retorno de las actividades públicas del Terreiro. A partir de los diálogos y observaciones construimos un panorama sobre las prácticas culturales desarrolladas en el Terreiro. En el ámbito religioso, nuestras investigaciones nos permitieron identificar la constitución del culto de la Mina Nagô en São Miguel do Guamá y, a través de las ofrendas dadas a los orixás y caboclos, discutimos las relaciones hombre-naturaleza así como las interferencias antrópicas en el medio ambiente.

**Palabras clave:** Religiones de Matriz Africana; Mina Nagô; Antropización; Pandemia; Pará.

## LISTA DE SIGLAS

GHISCAM	Grupo de Pesquisa História em Campo
GEIPAM	Grupo de Estudos Interculturais Pará-Maranhão.
PIBIC	Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica.
PRODOC	Projeto Preservação Documental e Organização do Acervo do Fórum de Bragança.
TIARG	Terras Indígenas do Alto Rio Guamá.
FEUCABEP	Federação Espírita Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará
PNPCT	Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais
ABA	Associação Brasileira de Antropologia

## LISTA DE FIGURAS

Imagem 1 – O território sagrado.....	29
Imagem 2 – Carroça ornamentada para o cortejo da Folia de Reis .....	41
Imagem 3 – Foliões durante o cortejo da Folia de Santos Reis .....	42
Imagem 4 – Oferendas para seu Zé Raimundo .....	58
Imagem 5 – Oferendas à natureza/orixá nas águas do rio Guamá .....	62
Imagem 6 – Iansã (Margarida Sodré) e Mãe Maria José .....	74
Imagem 7 – Oferendas diante dos igbás.....	91
Imagem 8 – Oferenda diante de seu Zé Raimundo.....	96
Imagem 9 – Seu Zé Raimundo (Margarida Sodré).....	98

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – As oferendas dos orixás e os ambientes de axé .....	55
Quadro 2 – A comunidade-terreiro em 2022 .....	113

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>14</b>
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>TERREIRO DE MINA NAGÔ DE IANSÃ E XANGÔ: TERRITÓRIO NEGRO DE CULTURA E ANTROPIZAÇÃO</b> .....	<b>27</b>
1.1. O TERREIRO: TERRITÓRIO NEGRO PARA ALÉM DO CAMPO FÍSICO .....	28
1.2. O TERREIRO COMO POLO DE TRADIÇÃO E CULTURA NEGRA .....	34
1.2.1. DO MESA-19 AO AMIGOS DO AXÉ: O TERREIRO CAI NA FOLIA .....	34
1.2.2. “TAN TAN BATEU NA PORTA, Ô MANJERONA QUEM ESTÁ AÍ?”: A FOLIA DOS AMIGOS DE SANTOS REIS .....	38
<b>CAPÍTULO II</b>	
<b>O TERREIRO DE MINA NAGÔ: ENTRE CULTO E ANTROPIZAÇÃO</b> .....	<b>46</b>
2.1. MINA NAGÔ, A ENCRUZILHADA DE CULTOS E ANTROPIZAÇÃO .....	46
2.2. “O ORIXÁ NÃO É MAIS DO QUE A NATUREZA”: ANTROPIZAÇÃO E CULTO À NATUREZA .....	52
<b>CAPÍTULO III</b>	
<b>ITAN: ENTRE HISTÓRIAS E MEMÓRIAS DE SANTO</b> .....	<b>66</b>
3.1. A CONSTRUÇÃO DE UM <i>ITAN</i> : A TRAJETÓRIA DA <i>İYÁLÒRÌSÁ</i> MARGARIDA SODRÉ.....	66
3.2. “SE FOR SÓ MINA NÃO TIRA ORIXÁ”: A BAIANINHA DA MISSANGA QUE DEU NAGÔ À MARGARIDA SODRÉ .....	70
<b>CAPÍTULO IV</b>	
<b>“ENCOSTAR O BRINQUEDO”:</b> O TERREIRO EM <i>LOCKDOWN</i> .....	<b>77</b>
4.1. BRINQUEDO ENCOSTADO PESQUISA SUSPensa? DILEMAS DE UM MESTRANDO EM TEMPOS DE PANDEMIA .....	79
4.2. O BRINQUEDO ENCOSTADO: O <i>LOCKDOWN</i> NO TERREIRO DE MINA NAGÔ DE IANSÃ E XANGÔ .....	84
4.3. UMA FESTA PARA O SEU ZÉ RAIMUNDO: O RETORNO DAS FESTAS PÚBLICAS DO TERREIRO DE MINA NAGÔ DE IANSÃ E XANGÔ .....	94
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>100</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>103</b>
<b>GLOSSÁRIO</b> .....	<b>110</b>
<b>APÊNDICE</b> .....	<b>112</b>
<b>CADERNO FOTOGRÁFICO</b> .....	<b>114</b>

## INTRODUÇÃO

Fala Vodun unzeum, aê zazam  
Zazam jobelô, senhor Omolu ele é o dono do asê  
Aê Zazam<sup>1</sup>

Esta dissertação inicia com o ponto cantado de abertura de gira, isto é, um canto religioso entoado pela Ìyálòrisá Margarida Sodré e seus filhos de santo no Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, em São Miguel do Guamá-PA; no início de uma cerimônia religiosa de Mina Nagô. No ponto, são saudados os Orixás e Voduns cultuados no templo afro-religioso em que esta pesquisa foi construída.

Trazer o Orixá Omolu como a divindade saudada nessa transcrição inicial é uma forma de ratificar o momento pandêmico pelo qual estamos passando, mas também de lembrar que Omolu sempre traz o asê da cura dos adoecimentos que assolam o ayè, isto é, a energia vital que revigora a saúde dos que estão no plano terreno.

Aberta esta gira, ou seja, esta sessão/trabalho, entendemos ser necessário voltar no tempo e descortinar a memória de experiências de estudos que iniciaram em 2010, quando cursei a 3ª série do Ensino Médio na Escola Estadual de Ensino Médio Frei Miguel de Bulhões, em São Miguel do Guamá, Pará. Uma das atividades finais da disciplina Sociologia foi referente à cultura Negra. Após a formação dos grupos, a professora Elisângela fez o sorteio dos temas e o grupo que eu compunha ficou responsável por trabalhar a religião. Dentro desse tema, fizemos a divisão das tarefas e me coube visitar um terreiro afro-religioso.

Logo tratei de ir ao terreiro mais próximo de casa, o Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô. Contudo, naquele tempo, eu ainda não tinha o trato e a experiência de campo que hoje possuo, a qual, diga-se de passagem, ainda está em construção. Contudo, ao rememorar os fatos que irei expor, utilizo da memória somada ao conhecimento sobre os cultos de matriz africana que venho construindo com leituras

---

<sup>1</sup> Ponto de abertura de gira cantado por Mãe Margarida Sodré no Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô em São Miguel do Guamá, no início da festa de aniversário de feitura de santo da Mãe pequena do terreiro Luciene Sodré, no ano de 2021.

e vivências de terreiro para fazer as identificações de práticas e objetos rituais de modo mais preciso.

Lembro-me de ter chegado ao terreiro e perguntar por Dona Margarida, a pessoa que me atendeu (que não recordo quem era), a chamou e a senhora veio saber quem a estava procurando.

A cumprimentei, me identifiquei e disse o motivo de eu ir ao terreiro. Após isso, expliquei como funcionaria a atividade escolar e pedi permissão para ver o terreiro, uma vez que eu pretendia fazer algumas fotos para ilustrar o trabalho final. Tive a permissão e Dona Margarida me levou até o terreiro enquanto me falava sobre o culto que praticava e sobre o sincretismo entre Orixás e Santos da Igreja Católica, que de acordo com ela, “o Santo é o Santo e o Orixá é o Orixá. O sincretismo foi um meio utilizado pelos antigos escravizados para cultuar o Orixá a partir da figura do Santo Católico que se assemelhava às características do Orixá”<sup>2</sup>.

Dito isso, a sacerdotisa disse-me que haveria uma “festa de saída”<sup>3</sup> de uma das filhas da casa que estava recolhida para se tornar uma mãe de santo. Essa seria uma oportunidade perfeita para que eu pudesse fotografar a parte pública do ritual, porém, não recordo as datas precisas em que ocorreram esses fatos.

Assim o fiz. Cheguei ao terreiro por volta de 18:30 horas, e já haviam vários dos membros da comunidade aguardando o início dos ritos religiosos. Aproveitei enquanto o terreiro estava sem a presença de pessoas e fotografei aquele espaço sagrado. Em seguida, deu-se início aos rituais, primeiramente com as orações de cunho católico do Pai Nosso e Salve Rainha. Após isso, houve uma sequência de cânticos de abertura e à Orixá Iansã. Nesse momento é importante destacar que os rituais religiosos públicos praticados no Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, sempre são precedidos dessas duas orações católicas, para em seguida ter sequência os cânticos aos Orixás.

Seguindo com a narrativa, não houve demora para que Dona Margarida entrasse no terreiro balançando o *adjá*, que é uma espécie de sineta de metal que Margarida Sodré utilizava para conduzir a filha de santo incorporada com Iansã, que dançou e recebeu reverências, as quais fiz o registro fotográfico. Todavia, devido as

---

<sup>2</sup> *Ìyálòrisá* Margarida Sodré, 2010.

<sup>3</sup> Ritual público em que é apresentado o novo sacerdote ou sacerdotisa da Mina Nagô.

fotografias terem sido arquivadas em um CD, elas foram perdidas devido a ação do tempo.

Após os registros feitos durante a visita ao terreiro e demais pesquisas da equipe que eu compunha, apresentamos os resultados por meio da produção de um trabalho escrito e apresentação de seminário que evidenciou, à comunidade escolar, os aspectos da cultura afro-brasileira como a música, dança, culinária e religião, por nós levantados. O trabalho foi bem recebido pela comunidade escolar, que teve a sua rotina modificada no dia de nossa apresentação, uma vez que a realizamos no hall da escola. Recordo que a coordenadora da escola, Áurea Peniche, me falou da possibilidade de um dia eu desenvolver a pesquisa sobre o terreiro na graduação.

Passados os anos, tive novo contato com o Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô durante a graduação em História, que cursei na UFPA-Campus de Bragança. Naquele momento, chamava a minha atenção a história dos cultos afro-brasileiros em São Miguel do Guamá por dois motivos. O primeiro, por se tratar de parte da história do povo negro de minha cidade natal, já o segundo, por se tratar também da minha história enquanto homem negro a afro-religioso, buscando conhecer as suas raízes. Para isso, tratei de esboçar um projeto de monografia e contatar alguns afro-religiosos. Pelo fato de ter um contato pretérito fui conversar com a *Ìyálòrisá* Margarida Sodré para sondar a possibilidade de desenvolver tal pesquisa.

Em nossa conversa, Margarida Sodré me falou, de modo breve, que o seu Santo foi feito pela *Ìyálòrisá* Maria José<sup>4</sup> e me deu a indicação de que havia, próximo a sua residência, um terreiro que era liderado por Mãe Joana Fonseca<sup>5</sup> e que na cidade há um terreiro que descende dessa zeladora<sup>6</sup>, trata-se do terreiro de Mãe Lindalva. Sabendo dessa informação, fiz contato com o professor Antônio Marcos Ribeiro que é neto de Mãe Joana e dela recebeu fundamentação no culto Mina. Em sua monografia na área de Letras Língua Portuguesa, o professor Antônio Marcos fez

---

<sup>4</sup> Adentramos de forma mais aprofundada na história de Mãe Mara José e de sua importância no percurso sacerdotal de Margarida Sodré no tópico 3.2 “Se for só Mina não tira Orixá”: a Baianinha da Missanga que deu Nagô à Margarida Sodré.

<sup>5</sup> Mãe Joana era sacerdotisa do Terreiro de Mina Caboclo da Pena Real, que ficava situado na Avenida Magalhães Barata, centro comercial de São Miguel do Guamá. Seu terreiro já não existe, porém, Mãe Natalina (filha carnal) e Mãe Lindalva (filha espiritual) descendem desse terreiro.

<sup>6</sup> O mesmo que mãe de santo.



um estudo sobre léxico a partir do dialeto dos caboclos nos terreiros de Margarida Sodré, Pai Edson e Mãe Lindalva, em São Miguel do Guamá.

O professor Antônio Marcos me levou ao terreiro de Mãe Lindalva, fez a minha apresentação a ela e começamos uma conversa em que a Lindalva me contou sobre sua passagem no terreiro de Mãe Joana, do afeto e saudosismo religioso que tem de sua iniciadora no culto Mina, e de sua passagem pelo terreiro de Mãe Maria José, onde foi borizada<sup>7</sup>.

A partir disso, levantei questões sobre o histórico Mãe Maria José, Mãe Joana e sobre o legado deixado por elas para o povo de santo guamaense, bem como a memória construída em torno dessas sacerdotisas e de seus terreiros, que mesmo não existindo mais, deixaram ramificações em São Miguel do Guamá. Entretanto, tive que guardar esse projeto e engavetar os questionamentos para um outro momento de minha vida acadêmica, pois logo surgiu a oportunidade de participar como bolsista de iniciação científica no projeto “Entre a aldeia e o quilombo: crenças e práticas culturais revelando relações afro-indígenas, (Bragança-PA)”, e como voluntário no projeto de extensão “Preservação documental e organização do acervo do Fórum de Bragança” (PRODOC), ambos entre os anos de 2017 e 2018.

O contato com as leituras realizadas durante a iniciação científica, e com a documentação histórica que compõe o acervo do Fórum de Bragança, logo me fizeram seguir por outros caminhos, principalmente após encontrarmos três processos que tratavam de práticas de pajelança cabocla e acusações de supostas práticas de feitiçaria, os quais foram as fontes documentais utilizadas para dar suporte ao Trabalho de Conclusão de Curso da graduação que teve como título “Vestígios do passado: pajelança e feitiçaria no acervo do Poder Judiciário de Bragança, Pará (1888 a 1924)”.

Os sujeitos da Bragança daquela época tinham a crença de que as gentes que residiam fundo dos rios, exerciam o poder de encantar crianças e iniciá-las de forma sobrenatural à pajelança. Ao pajé, por sua vez, cabia adivinhar o paradeiro de pessoas desaparecidas, fazer beberagens<sup>8</sup> e realizar por meio de passes e sessões de

---

<sup>7</sup> Isso quer dizer que foi submetida ao Bori, isto é, cerimônia secreta que tem por finalidade fortificar a cabeça para suportar as repetidas possessões (LUCA, 2003, p. 160).

<sup>8</sup> Mistura de cascas e raízes que para curar os males do corpo e da alma. Atualmente, no estado do Pará, essas misturas são chamadas de garrafada.

pajelança, a cura de doenças mentais e dores que poderiam levar à morte. Tais adoecimentos eram designados como feitiços, ocasionados por fadistas, isto é, predestinados. Ao dizer o nome da fadista que causou o adoecimento dos pacientes, os familiares chegavam a cometer crimes de ferimentos leves ou graves.

Tais práticas são percebidas tanto em obras literárias com as produzidas por Raimundo Moraes, por exemplo. Quanto na documentação do Poder Judiciário que, para além das investigações criminais, revelam a cidade, os sujeitos, suas crenças, o cotidiano, os elementos e práticas da pajelança cabocla exercida na Bragança de outrora.

Enquanto guamaense, pesquisar e escrever sobre a pajelança em Bragança, me instigou questionamentos sobre como tais práticas se configuraram em São Miguel do Guamá e, principalmente, como essa forma de culto permaneceu viva no contexto das religiões de matriz africana. Entretanto, devido a pluralidade de cultos afro-brasileiros existentes em São Miguel do Guamá, considereei o estreitamento da relação construída com o tema da pesquisa, as aproximações e distanciamentos que tive com o Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô como um dos ambientes onde possivelmente a pesquisa de mestrado seria realizada.

O meu retorno como pesquisador a esse território sagrado, pode ser entendida como na obra “Pensar Nagô”, de Muniz Sodré, a partir do Orixá Exu, o qual é responsável pela movimentação, comunicação e pelos caminhos. Nesse sentido, em uma epistemologia africana, refiro-me ao fato de os caminhos terem me conduzido novamente em um lugar que estive no passado.<sup>9</sup>

Entendo que as duas primeiras vezes em que estive no terreiro, foram preparações. Durante o Ensino Médio, fui inserido em um ambiente sagrado e dei os primeiros passos em uma pesquisa que naquele momento eu chamava de trabalho escolar. Durante a graduação, foi uma reaproximação, a qual possibilitou a minha reinserção no Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô enquanto jovem pesquisador. Já na terceira vez que adentrei o Terreiro durante o mestrado, é o momento em que fiquei diante da encruzilhada de possibilidades e da transformação ou até quem sabe, da concretização de uma pesquisa que iniciou há 10 anos atrás, isso quer dizer que

---

<sup>9</sup> SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, p. 211.

“[...] o acontecimento manifesta-se inaugurando algo novo no presente, mas numa dinâmica de retrospectão (o passado que se modifica) e de prospecção, que se dá no “tornar possível” [...] um protoacontecimento que engendra um destino comum a todos e faz aparecer até mesmo o inexistente. Nesta dimensão, o indivíduo está ao mesmo tempo atrás e diante de si mesmo”<sup>10</sup>.

O reencontro com o Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô aconteceu em 2019, quando eu estava com pretensões de estudá-lo em nível de mestrado. Ao construir o projeto de pesquisa que me permitiu entrar no Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia (PPGEAA), da Universidade Federal do Pará (UFPA), fez com que eu me questionasse sobre como identificar as relações afroindígenas no contexto das religiões de matriz africana no Pará.

O primeiro passo foi delimitar São Miguel do Guamá como o espaço onde seria realizada a pesquisa, não pelo fato de ser a minha cidade natal, ao contrário, minha preocupação era justamente a acessibilidade ao campo de pesquisa, uma vez que, minha real pretensão seria de mapear a região do nordeste paraense circunvizinha a São Miguel do Guamá, como Ourém, Irituia e São Domingos do Capim. Porém, seria inviável devido à dificuldade de acesso à bolsa de apoio à pesquisa.

O segundo passo foi delimitar o modelo de culto a ser pesquisado. Em São Miguel do Guamá há a presença de terreiros de Umbanda, Mina, Mina Nagô e Candomblé Nagô Fon, bem como uma considerável quantidade de rezadeiras. Destes, optei pela Mina Nagô, por ser “uma religião sincrética que associa particularidades do Candomblé, do Catolicismo, da Umbanda e da Pajelança, mas que, fundamentalmente, cultua a natureza e os encantados”<sup>11</sup>.

Após delimitar o culto a ser estudado, o terceiro passo foi selecionar o ambiente onde a pesquisa seria realizada. Pensando nisso, lembrei-me das experiências que tive com o Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, e logo tratei de conversar com a *Ìyálòrìsá* do Terreiro a Senhora Maria Margarida Sodré Pinheiro para consultar a possibilidade de realizar as pesquisas em seu Terreiro.

A escolha do Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô se deu por dois fatores. O primeiro, está relacionado ao fato de este ser um dos terreiros mais antigos da

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 222.

<sup>11</sup> SILVA, Marcel Franco da. **A água e seus significados no Tambor de Mina do Pará**: um estudo de caso no Terreiro de Mina Nagô de Xangô e José Tupinambá. Dissertação (Mestrado) - Universidade do Estado do Pará, Centro de Ciências Sociais e Educação, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Belém, 2013, p. 14.

cidade de São Miguel do Guamá em plena atividade religiosa e cultural, e ser associado à Federação Espirita Umbandista e dos Cultos Afro-brasileiros do Estado do Pará (FEUCABEP). O segundo, trata de como este estudo relaciona-se com um fenômeno mais amplo que vem sendo pesquisado por autores que estão refletindo teoricamente sobre interações/mestiçagens no campo da cultura, bem como todas as possibilidades de estudo elencadas até aqui. Nesse sentido, compreende-se que dar protagonismo a esse espaço religioso do interior da Amazônia significa realizar um ato político, cultural, identitário e de valorização das “diversas histórias locais, para as diversas perspectivas epistêmicas e para os diversos contextos em que são encenados os projetos de resistência”<sup>12</sup>.

O quarto passo seria a entrada em campo para que pudessem ser realizadas a pesquisa etnográfica, as análises e a escrita da dissertação. Embora seja de senso comum entre os pesquisadores que um cronograma de pesquisa não é executado tal como o planejado em nossos projetos, uma grave crise de saúde pública mundial nos fez suspender as atividades de pesquisa que, no caso da turma de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia, da UFPA, 2020, ainda nem haviam sido iniciadas, criando vários dilemas sobre como seguiríamos com as nossas pesquisas.

Obviamente que o Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô não representa uma visão geral do que se pratica na Mina Nagô, uma vez que, por mais que a nação ritual seja a mesma, as interpretações sobre o culto são diferentes de zelador<sup>13</sup> para zelador. Dessa forma, entendemos que este estudo se trata da utilização de um exemplo micro que nos permite pensar o macro bem como a utilização dos questionamentos e análises que aqui tecemos como meio de iniciar uma discussão.

Com o caminhar da pesquisa e o modo como a comunidade-terreiro foi se reorganizando no contexto pandêmico, a retomada dos rituais públicos abertos à participação de simpatizantes, foram conduzindo essa pesquisa por novos caminhos que, aliados ao exercício de escrita, as vivências e as experiências do Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô em meio a pandemia do Covid-19 passou a ser o tema

---

<sup>12</sup> BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. *Revista Sociedade e Estado*, v.31, n1, p. 15-24, janeiro a abril de 2016, p. 21-22.

<sup>13</sup> Na linguagem nativa, zelador(a) é o mesmo que pai ou mãe de santo, *Bábàlòrisà* ou *Ìyálòrisá*.

central dessa dissertação intitulada “Brinquedo encostado: lockdown e antropização no terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô em São Miguel do Guamá-PA”.

Para isso, nossos estudos foram desenvolvidos por meio de entrevistas e da etnografia pautadas, nos ensinamentos de Clifort Geertz, ao buscar compreender a cultura como semiótica. No nosso caso, as práticas culturais e religiosas desenvolvidas no Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, a partir dos significados constituídos pelos sujeitos que compõem o terreiro e que permite-nos entendê-la como uma ciência interpretativa à procura do significado<sup>14</sup>.

Entendemos que a etnografia é como o descrever da vida das pessoas “além de nós mesmos, com uma precisão e sensibilidade afiada por uma observação detalhada e por uma prolongada experiência em primeira mão<sup>15</sup>. Nesse sentido, buscamos por meio desse método os significados que podem ser identificados através da etnografia dos ritos religiosos de Mina Nagô realizando o levantamento dos fenômenos que envolvem os referidos rituais<sup>16</sup>, observando “as variantes de traços de comportamento, habilidades produtivas e indicadores antrópicos”<sup>17</sup>.

Bibliograficamente, essa dissertação assenta-se nos estudos das comunidades tradicionais de terreiro que compõem a cultura e a religiosidade negra no interior da Amazônia, e corrobora com o processo de descentralização dos estudos que tradicionalmente focalizam a capital paraense. Para além disso, essa é a escrita de um homem negro com traços indígenas e de terreiro que fala sobre o seu povo a partir das vivências e experiências daqueles que têm os mesmos anseios e lutas pela efetiva liberdade de religião.

Todavia, entendemos ser necessário evidenciar o caminho bibliográfico que instigaram os nossos questionamentos e posicionamentos a respeito dos estudos que nos fazem refletir sobre as religiões de matriz africana no Estado do Pará e mais

---

<sup>14</sup> GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1988, p. 15.

<sup>15</sup> INGOLD, Tim. *Estar vivo: Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: RJ, 2015, p. 327.

<sup>16</sup> MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. Tradução de Anton P. Carr e Lígia Parecida Cardieri Mendonça. 3. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 24.

<sup>17</sup> FERNANDES, Daniel dos Santos; FERNANDES, José Guilherme dos Santos, *Op. Cit.*, 2018, p.107.

precisamente sobre como elas se configuram no interior a partir do caso de São Miguel do Guamá, na região nordeste do Estado.

A presença negra africana, suas práticas religiosas e culturais já se faziam presentes no Estado do Pará, de modo que “a sociedade impunha restrições à livre manifestação religiosa dos negros”. Os batuques de diversão como os bumba meu boi “provavelmente, nos primeiros tempos, disfarçava as danças de cunho religioso dos negros”<sup>18</sup>. Ao abordar os bairros de irradiação da cultura negra em Belém, Salles afirma que era – e ainda é -, possível encontrar “os terreiros de macumba, o antigo batuque e o babaçuê, modernizado, sincretizado com o tambor de mina do Maranhã, o candomblé da Bahia, a umbanda carioca, e, ainda, com alguns traços da pajelança cabocla”<sup>19</sup>. Compreende-se que as práticas religiosas do negro estavam em constante contato com as do indígena, imiscuindo-se na pajelança cabocla<sup>20</sup>.

Aldrin Moura de Figueiredo em seu livro “A cidade dos encantados” (2008), articula suas análises a partir de artigos de jornais, livros de estudo e relatórios de polícia, para apresentar a Amazônia de modo triplamente facetada, constituída pelos universos dos pajés da floresta (caboclos e negros), pajés da cidade, principalmente Belém e Manaus, durante e depois do boom gomífero, e as elites nacionais e amazônicas. A obra apresenta pajés que, em sua maioria, tornaram-se notícia nas páginas de jornais devido as constantemente visitas de populares, da elite belenense e da polícia. Segundo o autor, “os documentos traziam histórias de pajés cearenses ladrões de joias e de portugueses habilidosos no ofício da pajelança, algo que não batia com aquela imagem arquetípica do pajé amazônico”<sup>21</sup>.

Nesse sentido, pode-se observar os trânsitos feitos pelos sujeitos que estavam chegando na Amazônia e que tinham suas práticas mágico religiosas associadas à figura do pajé. Porém, cabe-nos questionar como que tais trânsitos foram influenciando as estruturas dos rituais de pajelança nessa região bem como as

---

<sup>18</sup> SALLES, Vicente. **O Negro no Pará: sob o regime da escravidão**. 2. ed. Brasília: Ministério da Cultura; Belém: Secretaria de Estado da Cultura; Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves, 1998, p. 135-186.

<sup>19</sup> SALLES, Vicente. *Op. Cit.*, 1998, p.191.

<sup>20</sup> FONSECA, Daniel Xavier da. **Vestígios do passado: pajelança e feitiçaria no acervo do Poder Judiciário de Bragança, Pará (1888 a 1925)**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal do Pará, Faculdade de História, Bragança-PA, 2018, p. 15.

<sup>21</sup> FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. **A Cidade dos Encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia (1870-1950)**. Belém: EDUFPA, 2008, p: 53.

cosmologias de encantados e encantarias que influenciam e são influenciadas nessa dinâmica de sujeitos e cosmologias.

A partir dessa reflexão, buscou-se em Aldrin Figueiredo (2008), indicações das pesquisas feitas por folcloristas e antropólogos que tentavam desvendar a religiosidade amazônica. O autor aponta, a partir dos estudos de outrora, a marcante presença de cultos de matriz africana em Belém, sendo as primeiras décadas do século XX, marcadas pela introdução dos cultos de matriz africana no Pará por pais e mães de santo vindos do Maranhão, dando um novo componente étnico às interpretações da pajelança.

Desse modo, falava-se “da contribuição africana na pajelança [...] esse percurso construído pela intelectualidade e, de certo modo pelos pajés levou, ao que parece, a um processo de africanização da pajelança urbana na Amazônia”<sup>22</sup>, isto é, os elementos dos cultos afro diaspóricos como o Tambor de Mina passaram a integrar a pajelança cabocla que, por esse motivo, passava por um processo de reconfiguração. Figueiredo afirma ainda que “cada uma dessas experiências está cercada por uma imbricada teia de relações sociais, marcadas pela transformação e pela dinâmica cultural”<sup>23</sup>.

Anaíza Vergolino e Silva, em “O tambor das flores” (2015), analisa a continuidade da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará, na década de 1970. Fundada em 1964, a referida instituição de caráter civil congrega religiosos dos diversos cultos de matriz africana, tinha como função coibir os abusos e controlar as casas de culto. De acordo com a autora, os associados à Federação deveriam ter os seus terreiros estruturados nos cultos de Umbanda, Nagô, Bântu-ameríndio e Jurema.

Contudo Vergolino permite-nos deduzir que em meio a esses terreiros que organizavam os seus rituais de acordo com as regras estabelecidas pela Federação, as práticas da cura realizadas no terreiro, se mantinham vivas e em interação ao afirmar que “no atual fichário da Federação, não consta o tipo de culto praticado pelos

---

<sup>22</sup> FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *Op. Cit.*, 2008 p. 277.

<sup>23</sup> *Ibidem.* p. 292.

associados, mas entrevistando-se os chefes de culto, percebe-se que nas casas praticam-se simultaneamente a mina, a cura, o nagô, o culto banto [...]”<sup>24</sup>.

Embora houvesse uma estruturação estabelecida pela Federação, as casas de culto seguiam praticando a cura (pajelança, pena e maracá, linha de cura), permitindo-nos entrever que mesmo que já houvesse uma ampla africanização das práticas mágico religiosas no Pará refletida inclusive na criação de uma instituição civil que as representasse e regularizasse, a influência da pajelança indígena continuava presente no ambiente do terreiro.

Dito isto, foi necessário pensar em um seguimento afro-religioso ou nação ritual que nos permitisse observar elementos indígenas e africanos nos cultos afro-paraenses. Nesse sentido, Marcel Franco da Silva em “A água e seus significados no Tambor de Mina do Pará” (2013) ao identificar o Tambor de Mina no Pará como “uma religião sincrética que associa particularidades do candomblé, do catolicismo, da umbanda e da pajelança”<sup>25</sup>, nos apontou um caminho a ser seguido, pois, a partir desses sincretismos (que entendemos ser interações/dinâmicas), buscamos leituras que tratassem da pajelança e religiões de matriz africana; como por exemplo a dissertação de Gianni Gonçalves Quintas “Entre marcas, curimbas e tambores” (2007).

Taissa Tavernard de Luca (2010), em sua tese de doutoramento analisa a partir do culto mina, uma categoria de encantados identificada como senhores de toalhas. Essas entidades são nobres de origem europeia do período da expansão do cristianismo e marítima e de colonização do Brasil. A tese fica na discussão da branquidade, todavia, a autora caracteriza a Mina como “uma religião de panteão plural, formado por entidades das mais diversas origens e cores”<sup>26</sup>. Nesse sentido, essa dissertação difere pelo fato de adentrarmos na categoria negro, tanto nas práticas culturais quanto religiosa.

---

<sup>24</sup> SILVA, Anaíza Vergolino da. *Op. Cit.*, 2015, p 134.

<sup>25</sup> SILVA, Marcel Franco da. **A água e seus significados no Tambor de Mina do Pará**: um estudo de caso no Terreiro de Mina Nagô de Xangô e José Tupinambá. Dissertação (Mestrado) - Universidade do Estado do Pará, Centro de Ciências Sociais e Educação, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Belém, 2013, p.?)

<sup>26</sup> LUCA, Taissa Tavernard de. **Tem branco na Guma**: a nobreza europeia montou corte na Encantaria Mineira. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humana, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belém, 2010, p. 81.



Para aproximar de nosso ambiente de pesquisa, fizemos o levantamento de três trabalhos que tiveram o Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô como campo de estudos, a monografia de Thiago Socram dos Reis Carvalho (2021), na qual o autor analisa a partir de três terreiros de São Miguel do Guamá, questões relacionadas a conceituações históricas da Umbanda e do Candomblé, as re-existências afro a partir de questões culturais e religiosas como o racismo, por exemplo. Além disso, a obra de Carvalho discute, também, a identidade da Umbanda e do Candomblé em São Miguel do Guamá<sup>27</sup>.

Os outros dois trabalhos são de minha autoria, e são frutos dos desdobramentos da pesquisa de mestrado. O primeiro é “Entre o encruzo e a cabaça: mulheres de Terreiro e a ancestralidade afrodiáspórica no Brasil”, em que três religiosas de lugares e cultos distintos, mas que têm em comum os valores civilizatórios demarcados pela ancestralidade africana<sup>28</sup>. O segundo, trata-se do artigo “Brincadeira na ramada e no Terreiro”, publicado na Coluna Nossas Histórias, do Portal Geledés. O artigo supra citado, tem como ponto de partida o termo “brincadeira”, proferido em dois ambientes sagrados, a ramada que fica localizada na Aldeia Sede, nas Terras Indígenas do Alto rio Guamá e no Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, em São Miguel do Guamá, desdobrando-se em uma discussão sobre relações afroindígenas<sup>29</sup>.

A partir disso, estruturamos a dissertação da seguinte maneira:

Capítulo I: “**O Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô: território de cultura negra**”. Nele, fazemos a apresentação do lócus de pesquisa e o caracterizamos enquanto território tradicional negro, isto é um pequeno quilombo urbano em que a comunidade-terreiro por meio da análise do decreto do Governo Federal e da bibliografia que tratam dessa discussão, de modo a evidenciar o que o Estado diz e o

---

<sup>27</sup> CARVALHO. Thiago Socram dos Reis. **Umbanda e Candomblé: A religiosidade afro como resistência identitária na sociedade guamaense**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidade do Estado do Pará, Curso de Licenciatura Plena em História, Centro de Ciências Sociais e Educação, 2021.

<sup>28</sup> PUENTES. Cláudia Cristina Rezende; FONSECA, Daniel Xavier da; SANTOS, Fabricio Forgenes. O encruzo e a cabaça: mulheres de terreiro e a ancestralidade afrodiáspórica no Brasil. In: SOUZA, Ellen; NOGUEIRA, Sidnei; TEBET, Gabriela. (Orgs). **Giro epistemológico para uma educação antirracista**. São Carlos: Pedro e João Editores, 2022, p. 323-338.

<sup>29</sup> FONSECA. Daniel Xavier da. Brincadeira na Ramada e no Terreiro: relações afroindígenas no Pará. In: **Coluna Nossas Histórias**. Disponível em: [www.geledes.org.br](http://www.geledes.org.br). Acesso em 03 de maio de 2022.

<sup>29</sup> *Iyálòrisá* Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 23 de fevereiro de 2021.

que a epistemologia e a comunidade-terreiro entendem por território e territorialidade exercem a resistência e a identificação com o Terreiro.

Capítulo II: **“O Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô: entre culto e antropização”** no qual analisamos o culto Mina Nagô praticado no referido Terreiro, atentando para as referências às cosmologias negro africana e afro-brasileira, bem como as ligações com o Terecô maranhense. Para além disso, evidenciamos os indicadores das relações antrópicas entre o culto aos Orixás e Caboclos com o meio ambiente por meio do ritual das oferendas.

Capítulo III: **“Itan: entre histórias e memórias de Santo”**. Aqui, construímos as trajetórias pessoal e religiosa da Ìyálòrìsá Maria Margarida Sodrê Pinheiro, sacerdotisa do Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô. Utilizamos uma analogia ao Itan africano para revelar o modo como a trajetória da Ìyálòrìsá se cruza com a cosmologia nagô que, após sua iniciação, Margarida Sodrê renasce para o santo enquanto *Ìyálòrìsá*.

Capítulo IV: **“Encostar o brinquedo: o terreiro em lockdown”**. Traz as análises sobre o período em que a pandemia ocasionada pelo novo Coronavírus provocou um lockdown no Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô. Por meio das entrevistas pessoais e via WhatsApp bem como a visita ao campo de pesquisa, revelam os dilemas enquanto pesquisador bem como os mecanismos de reorganização no formato dos rituais praticado no Terreiro até o momento de reabertura das festas públicas.

## CAPÍTULO I

### TERREIRO DE MINA NAGÔ DE IANSÃ E XANGÔ: TERRITÓRIO NEGRO DE CULTURA E ANTROPIZAÇÃO

O Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô fica localizado na Rua Pio XII, bairro Perpétuo Socorro, em São Miguel do Guamá-PA. O bairro é composto por moradores de classe média e se desenvolveu após a abertura da Rodovia Belém-Brasília em fins da década de 1950 no século XX, durante o governo de Juscelino Kubitschek. Em seus primeiros anos de existência, o bairro era tido como periférico e próximo à zona de meretrício da cidade, uma vez que, àquela época, o perímetro urbanizado ficava às proximidades do Rio Guamá.

O templo religioso é instalado na casa de Maria Margarida Sodré Pinheiro<sup>30</sup>. A casa possui um andar térreo e um andar superior, estando o Terreiro no térreo. Ao longo do tempo foram realizadas modificações na casa, mas sem alteração no espaço físico do Terreiro, devido aos fundamentos que garantem a sua ligação com o sagrado, sendo o piso do mesmo é mais baixo em relação ao restante do prédio. A liderança religiosa se dá a partir de três pessoas: a *Ìyálòrisá* Maria Margarida Sodré Pinheiro, a Mãe pequena Luciene Sodré Pinheiro e o pai pequeno Antônio Carlos de Farias.

O Terreiro está em funcionamento há 43 anos e é filiado à Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará (FEUCABEP), mas se encontra afastado dessa instituição religiosa devido a querelas motivadas pelas dificuldades de assistência aos federalizados do interior do Estado.

O Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, se apresenta como um polo de resistência e cultura negra na cidade de São Miguel do Guamá desenvolvendo atividades geradoras do sentido de pertencimento ao território, que resgatam a cultura negra e que, em sua religiosidade, cultua a ancestralidade por meio da natureza.

Nesse sentido, este capítulo apresenta o Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô a partir de três vieses. O primeiro trata-se da territorialidade negra; o segundo traz o Terreiro como um fazedor de cultura negra; o terceiro, por sua vez, apresenta viés religioso em uma perspectiva de culto afro-religioso antrópico.

---

<sup>30</sup> No capítulo III, analisamos a trajetória de Mãe Margarida Sodré.

### 1.1. O Terreiro: território negro para além do campo físico

Pensar o território de uma comunidade tradicional de terreiro, requer visualizá-lo para além das definições atribuídas pelo Estado, pois implica em identificar os sujeitos que o compõem, a cosmologia e a epistemologia negro africana que o envolve. Diante disso, é oportuno diferenciar o modo como os órgãos públicos federais e a bibliografia temática pensam o território tradicional e a territorialidade, com o pensar território a partir de uma epistemologia negro africana na diáspora que se estabeleceu nessa região da Amazônia.

Em 2007, O Governo Federal, por intermédio da Casa Civil, instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), por meio do decreto 6040, de 7 de fevereiro de 2017. Nele, ficou estabelecido que povos, comunidades e territórios tradicionais são

Art. 3º Para os fins deste Decreto e do seu Anexo compreende-se por:

I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;

II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária [...]³¹.

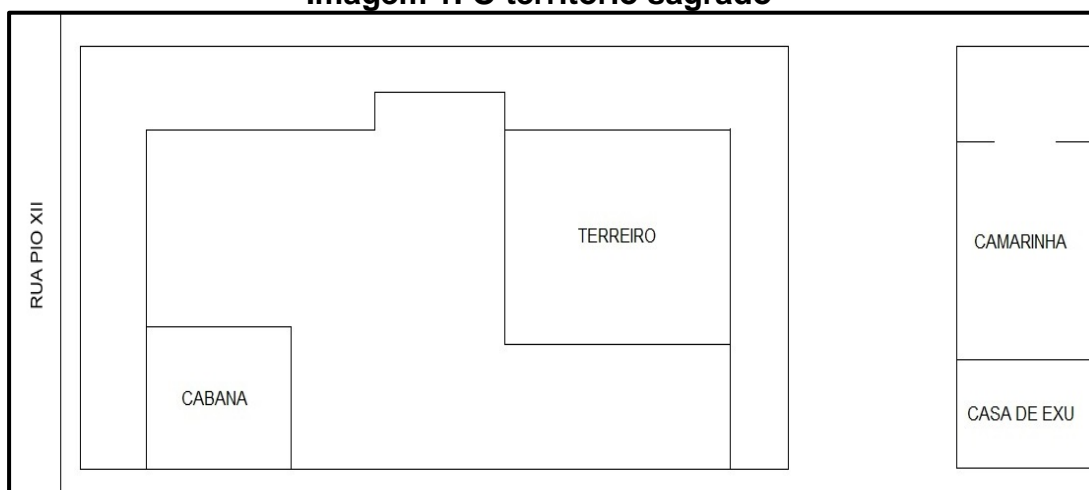
De acordo com o decreto acima citado é possível compreender o grupo que compõe o Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô como uma comunidade tradicional, uma vez que, ao observa-los, identificamos aspectos pontuados no decreto 6040, de 7 de fevereiro de 2017, como a forma própria de organização social, a utilização do território sagrado como condição para a sua reprodução cultural, religiosa e ancestral, por exemplo. Entretanto, no caso do Terreiro, apenas a *Ìyálòrisá*, a pequena³² e o *Ogan*³³ do Terreiro utilizam este território para fixar moradia, uma vez que o mesmo é instalado na casa da *Ìyálòrisá*, como é possível visualizar na planta do território.

³¹ BRASIL. Decreto 6040, de 7 de fevereiro de 2017. Disponível em: [www.planalto.gov.br](http://www.planalto.gov.br). Acesso em: 2021.

³² Filha da *Ìyálòrisá* Margarida Sodré.

³³ Esposo da *Ìyálòrisá* Mãe Margarida Sodré.

**Imagem 1. O território sagrado**



Fonte: Fonseca, 2021

Na imagem acima há três espaços identificados. O primeiro é a cabana onde são vendidos artigos religiosos e ritualísticos, o segundo é o Terreiro onde são realizados os rituais fechados e públicos, sendo que estes compõem o corpo da casa de Mãe Margarida Sodré, já o terceiro, é dividido em dois compartimentos, sendo a casa de *Êsù* onde está o assentamento e são colocadas as oferendas a esse Orixá, e a Camarinha que, por sua vez, é dividida em dois espaços, o maior é onde ficam guardadas louças, utensílios e vestimentas utilizadas nos rituais religiosos, enquanto que o menor é onde estão os assentamentos dos Orixás e é realizada a iniciação e feitura dos filhos no Santo. Contudo, tais colocações não subtraem os aspectos de comunidade tradicional, de território e de territorialidade do grupo, uma vez que o ambiente de moradia pode se confundir com o ambiente sagrado.

Sobre a territorialidade, nossas leituras e análises nos levam a concordar com Paul E. Little ao definir a territorialidade “[...] como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, coletar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente, convertendo-a assim em seu território”<sup>34</sup>. Nesse sentido, entendemos o Terreiro como espaço de ocupação e identificação do grupo que o compõe com sua ancestralidade/religiosidade e práticas culturais. Contudo, a definição de Little, por se tratar de um estudo sobre comunidades indígenas e quilombolas, não contempla a complexidade de uma comunidade de terreiro, uma vez que seu território está para além de suas delimitações espaciais demarcadas pelo Estado.

<sup>34</sup> LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. 2002, p. 03.

Sabe-se que na Amazônia, os cultos de matriz africana receberam influências da pajelança indígena durante o processo de interação entre esses grupos. Diante disso e em se tratando de território e territorialidade, Daniel dos Santos Fernandes e José Guilherme dos Santos Fernandes (2018), na obra “Personas e hábitos”, nos dão indicações de como a antropização pode alargar a possibilidade de interpretação do território tradicional feita por Little e nos ajudam a pensar as interações entre os negros africanos e os povos originários na Amazônia, a partir de duas colocações feitas pelos irmãos Fernandes.

A primeira está associada a polaridade da antropização do ambiente. Como pode ser observado segundo as considerações dos autores

[...] o sentido de valoração destas modificações é dependente dos grupos transformadores e que estão em contato mediante o uso partilhado do ambiente transformado, pois uma ação positiva para um grupo pode ser negativa para outro que utiliza o mesmo território, o que pode afetar deveras a territorialidade de cada grupo e, conseqüentemente, afetar as relações hierárquicas entre eles e a condição hegemônica territorial<sup>35</sup>.

Tais colocações evidenciam que um mesmo território ocupado por grupos distintos gera a antropização do ambiente, e ela precisa ser relativizada por quem a analisa, uma vez que as modificações positivas para um grupo podem ser negativas para o outro, afetando, dessa forma, questões relacionadas a hierarquia e a hegemonia territorial de determinado grupo.

A segunda colocação trata-se de pensar a antropização como a interação entre grupos distintos, conforme argumentam os autores

[...] pensar em antropização é necessariamente considerar a **interação entre grupos distintos que utilizam o mesmo território** e que são atingidos diretamente por **transformações mútuas que afetam os saberes ambientais, ideologias e identidades**<sup>36</sup> – coletivamente criados e historicamente situados –, que cada grupo social utiliza para estabelecer e manter este território comum, em regime de propriedade, vínculos afetivos, história de ocupação na memória coletiva, uso social e formas de defesa<sup>37</sup>.

A colocação dos autores nos faz refletir sobre a antropização como interação entre povos distintos em um mesmo território e que ela é geradora de transformações, das quais destacamos e ampliamos os “saberes” para além dos ambientais. Entender

---

<sup>35</sup> FERNANDES, Daniel dos Santos; FERNANDES, José Guilherme dos Santos. Personas e hábitos: estudo dos perfis antrópicos na Amazônia Oriental. In: **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 12, n. 1, p. 81-111, jan./jun. 2018, p. 89.

<sup>36</sup> Grifos nossos.

<sup>37</sup> FERNANDES, Daniel dos Santos; FERNANDES, José Guilherme dos Santos. *Op. Cit.*, 2018, p. 89.

a discussão sobre os saberes pode nos conduzir por vários caminhos, dentre eles os saberes ancestrais de grupos tradicionais como indígenas, quilombolas e de terreiro, por exemplo.

As colocações sobre território e territorialidade que até aqui expusemos, trouxeram uma abordagem antropológica e antrópica pautada em definições pensadas por sujeitos brancos para negros e indígenas. Em “Pensar Nagô”, Muniz Sodré (2017), nos apresenta conceitos que mais se enquadram à abordagem que aqui construímos ao apontar o espaço sagrado do Terreiro como território negro afro diaspórico. Ao falar da constituição do pensamento Nagô de Orixás e ancestralidade, o autor afirma que

A esse pensamento se deveram a recriação e a preservação de uma forma social caracterizada por organizações litúrgicas (*egbé*) ou comunidades-terreiros, que se formaram como polos de irradiação de um complexo sistema simbólico, continuador de uma tradição de culto a divindades ou princípios cosmológicos (*orixás*) e ancestrais ilustres (*egun*)<sup>38</sup>.

A partir de Sodré, a primeira definição a chamar nossa atenção é a criação de um território sagrado na diáspora afro-brasileira (o Terreiro), onde se recriou um grupo social que se caracteriza por sua constituição litúrgica, denominada pelo autor como comunidades-terreiros. O terreiro ou recinto<sup>39</sup> é o espaço onde são realizados os rituais litúrgicos de culto aos ancestrais. Contudo, quando se trata de Amazônia, mais especificamente do Estado do Pará, esses territórios sagrados constituíram sua forma de culto a partir do contato entre negros e indígenas e que, por muito tempo coexistiram sob a égide dos termos pajé e pajelança. Os ancestrais ilustres não são somente os *eguns*, como narrado por Sodré, aqui se tem os caboclos, os metres do fundo, *Karuwara* e/ou bichos do fundo herdados da ancestralidade indígena.

Ainda seguindo o pensamento de Muniz Sodré sobre a comunidade litúrgica, ou seja, o Terreiro, o autor assevera que

Impregnada por uma atmosfera afetiva estruturante, a memória incide principalmente sobre um modo de ser e de pensar afetado pela territorialização que, no caso dos nagôs, dá margem a vínculos comunitários particulares: é o *egbé* ou comunidade litúrgica, ou seja, um local que contrai, por metáfora espacial, o solo mítico da origem e o faz equivaler-se a uma parte do território histórico da diáspora, intensificando ritualmente as crenças e o pensamento próprios. Não se trata exatamente de um espaço “social”, no sentido euromoderno do termo, mas ritualístico ou, nos termos de Sayad

<sup>38</sup> SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, p. 105.

<sup>39</sup> No Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, os membros da comunidade utilizam também, esse termo para se referir ao terreiro.

(sociólogo debruçado sobre os “paradoxos da alteridade” no fenômeno da emigração/imigração), de um “espaço nostálgico”. Descarta-se a acepção romântica de “nostalgia” em favor do anterior sentido médico desta palavra, que implicava contaminação de afetos, portanto, o lugar aberto a um largo espectro afetivo, “um espaço vivo, um espaço concreto qualitativa, emocional e passionalmente falando”<sup>40</sup>.

A territorialização apresentada por Sodré está associada à memória, esta acessada pela ritualística praticada no território que se faz solo mítico e espaço nostálgico na diáspora, ou seja, o Terreiro. Todavia, seria também o caso de pensarmos o Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô como um espaço de resistência urbano, isto é, um quilombo ou quem sabe um mocambo urbano?

O primeiro ponto de relevância para se pensar essa comunidade-terreiro como um quilombo urbano, seria a autoidentificação do grupo como tal, o que não foi possível perceber no período em que se esteve junto ao grupo. Dessa forma, nossa inquietação poderia ser descartada logo de início.

Todavia, embora o grupo não se identifique como pertencentes a um quilombo urbano, os mesmos se identificam enquanto comunidade religiosa de tradição Nagô, ou nos dizeres da *Ìyálòrìsá* Margarida Sodré, “filhos do terreiro de Mãe Margarida”. Para além disso, as práticas religiosas e culturais que ali existem são de referências negras. Posto isso, lançamos mão da definição feita pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), que trata dos novos significados dados ao termo quilombo, segundo consta

[...] Quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de população estritamente homogênea. Nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados. Sobretudo consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e na reprodução de modos de vida característicos e na consolidação de território próprio. A identidade desses grupos não se define por tamanho nem número de membros, mas por experiência vivida e versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade como grupo. Constituem grupos étnicos conceituados pela antropologia como tipo organizacional que confere pertencimento por normas e meios de afiliação ou exclusão<sup>41</sup>.

A partir da resignificação proposta pela Associação Brasileira de Antropologia, alguns elementos nos permitem pontuar características de um pequeno quilombo

<sup>40</sup> SODRÉ, Muniz. *Op. Cit.* 2017, p. 107.

<sup>41</sup> ABA - Associação Brasileira de Antropologia: 1994. *Apud.* OLIVEIRA, Fernando Bueno; D'ABADIA, Maria Idelma Vieira. Territórios quilombolas em contextos rurais e urbanos brasileiros **Élisée - Revista de Geografia da UEG**, Anápolis-GO, v. 4, n. 2, p. 264. Disponível em: <https://www.revista.ueg.br>. Acesso em: 10 de maio de 2022.



urbano a partir do Terreiro Mina Nagô de Iansã e Xangô, uma vez que os modos organizacionais, o cotidiano do Terreiro, bem como as práticas de resistência e da forma com que o grupo comunga ideias da tradição afro religiosa, tais como a alimentação, a utilização do Ioruba, os ritos religiosos e o cuidar da saúde que perpassa pelos saberes tradicionais.

Nesse sentido, Fernando Bueno Oliveira e Maria Idelma Vieira D’Abadia, referenciam quilombo urbano como “grupos que, em meio a um contexto urbano multicultural, fragmentado e em eterna dinâmica, demarcam sua identidade mobilizando critérios étnicos”<sup>42</sup>. Os autores seguem afirmando que

[...] os assim chamados “quilombos urbanos” contemporâneos se configuram como grupos sociais de resistência a um sistema de exclusão, comunidades de ascendência marcadamente negra – mas não exclusivamente –, no geral empobrecidas, com *ethos* e costumes diferenciados dos grupos que lhes circundam”<sup>43</sup>.

Dessa forma, o Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô apresenta alguns dos elementos apontados por Oliveira e D’Abadia, uma vez que o mesmo se configura como um espaço de resistência religiosa e cultural. Os sujeitos que o compõe constituem um grupo plural étnico e social, mas com práticas, crenças e costumes que os diferencia dos demais grupos que o circundam.

Por se tratar de uma comunidade-terreiro, é acertado trazer para nossas discussões o professor e Bábàlòrìsà Sidnei Nogueira (2000). O autor, em sua obra “Intolerância religiosa”, define as comunidades tradicionais de terreiro como

[...] um espaço quilombola que mantém saberes ancestrais de origem africana que são parte da identidade nacional. Um espaço de existência, resistência e (re-)existência. Um espaço político. Território de deuses e entidades espirituais pretas, por meio dos quais se busca a prática de uma religiosidade, a um só tempo terapêutica e sócio-histórico-cultural, que se volta para o continente africano, berço do mundo no Novo Mundo.<sup>44</sup>

As referências que possibilitam ao Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô ser identificado como um pequeno quilombo urbano vão desde as vivências cotidianas, perpassam pelas práticas culturais, chegando ao culto às entidades negras e indígenas. Tais elementos não podem ser dissociados desse território sagrado, logo,

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 269.

<sup>43</sup> *Idem*.

<sup>44</sup> NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. Feminismos plurais. São Paulo: 2000, p. 15.

entendemos esse espaço como um território que se divide em dois campos, o da cultura e o da religião preta.

Para entendermos em maior amplitude, no próximo tópico elencamos e analisamos os elementos que possibilitam vislumbrar as práticas culturais realizadas no Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô e apontar influências africanas e indígenas que interagem a partir da cultura negra.

## **1.2. O Terreiro como polo de tradição e cultura negra**

Para além das estruturas físicas e sagradas, o Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô apresenta-se, também, como um polo de cultura negra a partir de duas práticas que ocorrem por organização do grupo, o carnaval e a Folia de Reis. Dessa forma, este tópico traz essas manifestações culturais como elementos que nos permitem vislumbrar o Terreiro como polo de tradição e cultura negra.

### **1.2.1. Do Mesa-19 ao Amigos do axé: o Terreiro cai na folia**

Em São Miguel do Guamá, o carnaval de rua atrai grande número de brincantes oriundos dos municípios próximos como Irituia, Mãe do Rio, Santa Maria do Pará, Castanhal e da capital paraense, prevalecendo a hegemonia de blocos tradicionais como o Bloco Gurijuba e Os Pimpolhos (extinto) e, atualmente os blocos Pimenta Doce e Bailinho, animados por artistas locais, regionais e nacionais que se apresentam em cima de trios elétricos, nos moldes do carnaval baiano.

Além dessa modalidade, os dias de carnaval, em São Miguel do Guamá, também são animados pelas apresentações das escolas de samba como o Grêmio Recreativos Escola de Samba Unidos do Patauateua, com sede localizada no bairro do Patauateua<sup>45</sup>, e Império Guamaense, com sede localizada no bairro do Perpétuo Socorro, e a Escola de Samba Mocidade Independente do Olho D'Água, com sede no bairro Olho D'água.

---

<sup>45</sup> O bairro Patauateua começou a ser habitado durante a década de 60 devido a abertura da Rodovia Belém-Brasília, que corta a cidade de São Miguel do Guamá. O nome do bairro faz alusão ao igarapé de mesmo nome, que por sua vez, se refere à palmeira de nome Pataua. Cf. SILVA, Deyse Aparecida Pereira Gomes, 2004, p.5. “(*Oneocarpus bataua*) com ocorrência em toda Região Amazônica, da qual se utilizam as folhas, frutos estípes e raízes”. Logo, Patauateua, no Tupi, é lugar que tem muito Pataua.

A folia de Momo é motivo de movimentação no Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, pois o grupo se envolve na festa por meio dos dois modelos acima mencionados. O primeiro se dá a partir do bloco carnavalesco Mesa-19, que participou do carnaval da cidade por dez anos, e recentemente o bloco “Amigos do Axé”<sup>46</sup>, idealizado pela comunidade-terreiro, com fundação em 11 de janeiro de 2019.

Já o segundo, é a participação no Grêmio Recreativo Escola de Samba Unidos do Patauateua. Nela, a *Ìyálòrisá* Margarida Sodré exerce a função de vocalista, a Mãe pequena Luciene Sodré é porta bandeira e o *Ogan* Antônio Raimundo é chefe de segurança. Os demais membros do Terreiro também participam da referida escola de samba, como é verificável na fala de Antônio Raimundo Machado Nunes, trabalhador da construção civil, que nos afirmou

[...] o pessoal que sai no nosso também aqui, do Amigos do Axé, faz parte do terreiro, ajuda lá também, trabalhando, cortando a roupa dela, bordando né? Bordando com lantejola (*sic.*). Aí o pessoal do Marizal (*sic.*), tem uns que também desce pra ajudar, mas é pouco os que vêm, é mais daqui<sup>47</sup>.

De acordo com a fala do *Ogan* Antônio Raimundo, os membros da comunidade-terreiro participam da confecção dos adereços que são utilizados no dia do desfile da escola de samba. Entretanto, a participação da comunidade se estende também para o desfile pois, ao observar as fotografias divulgadas nas redes sociais da Prefeitura de São Miguel do Guamá<sup>48</sup>, vê-se os membros do Terreiro compondo algumas das alas da escola de Samba.

Contudo, no que se refere ao carnaval, o destaque do grupo é focado principalmente no Bloco Amigos do Axé, uma vez que ele foi idealizado e é organizado pelos integrantes do Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô. Por esse motivo, daremos mais atenção ao bloco em detrimento da escola de samba. Todavia, faremos um breve percurso da participação do Terreiro nessa modalidade “de se pular carnaval”, como diz se diz na linguagem popular.

O bloco Mesa-19 foi criado entre os anos de 2008 e 2009, por Gerson Júnior, filho da *Ìyálòrisá* Margarida Sodré. O bloco durou aproximadamente 10 anos, e reunia os membros da comunidade-terreiro e simpatizantes dos cultos afro religiosos.

<sup>46</sup> O bloco Amigos do Axé possui uma diretoria composta por Margarida Sodré, Antônio Raimundo Machado, Luciene Sodré e Antônio Carlos de Farias, e é regularizado junto à Secretaria de Cultura de São Miguel do Guamá.

<sup>47</sup> *Ogan* Antônio Raimundo Machado Nunes. Entrevista pessoal, 24 de fevereiro de 2022.

<sup>48</sup> As fotografias constam no caderno fotográfico, ao final dessa dissertação.

Entretanto, por ser o principal responsável pelo bloco, Gerson Junior resolveu não o colocar mais na avenida e nem passar os direitos sobre o bloco Mesa-19 para outra pessoa, mesmo sendo pedido, por algumas vezes, por sua irmã Luciene Sodré e por Carlos Farais, Pai pequeno do Terreiro.

Após sucessivas negativas em passar o Mesa-19 adiante, em uma conversa informal o grupo começou a organizar um novo bloco. Em entrevista, o senhor Antônio Raimundo Machado Nunes, trabalhador da construção civil, nos contou como aconteceram os fatos.

Aí a gente tava ali na frente, pediu o segundo ano ele não deu. Aí nós dissemos assim: Bora montar um pra nós? Bora! Qual o nome? Aí ficamos naquela jogada. Aí queria botar Afrodescendente, eu digo não. Vamos botar, como já tem o “Amigos do pagode”, aí vamos botar “Amigos do Axé”. Aí ficou Amigos do Axé<sup>49</sup>.

O nome escolhido para o novo bloco é emblemático, de acordo com Leni Silverstein (1979), Axé, do vocábulo Nagô, “é o princípio que torna possível o processo vital [...] é uma força que só pode ser adquirida por introyecção ou contato. Pode ser transmitida a objetos ou seres humanos”<sup>50</sup>, refletindo, assim, a ligação dos brincantes com as religiões de matriz africana, tornando-se um marcador de identidade para com o comunidade-terreiro, uma vez que, para se receber o axé, é necessário estar conectado com as práticas rituais, mas também “manter relação entre os antepassados, as entidades e o grupo”<sup>51</sup>.

Contudo, é necessário identificarmos como o grupo entende o termo *axé* que compõe o nome do bloco. De acordo com o Ogan Antônio Raimundo, “eu com o compadre Carlos, conversando, ele queria homenagear os afrodescendentes, aí ele queria botar “afrodescendente” né, “Bloco afrodescendente”. Eu digo não, botando axé já abrange tudinho. Então ficou Amigos do Axé”<sup>52</sup>. Entendemos que abranger “tudinho” se relaciona aos aspectos da cultura negra para além do sentido religioso, ou seja, é uma forma de a comunidade-terreiro afirmar a sua identidade e ligação com a ancestralidade negra.

<sup>49</sup> Ogan Antônio Raimundo Machado Nunes. Entrevista pessoal, 24 de fevereiro de 2022.

<sup>50</sup> SILVERSTEIN, Leni M. Mãe de todo mundo: modos de sobrevivência nas comunidades de Candomblé da Bahia. In: CARVALHO, José Murilo de; Et. Al. **Religião e sociedade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 164.

<sup>51</sup> *Idem*.

<sup>52</sup> Ogan Antônio Raimundo Machado Nunes. Entrevista pessoal, 24 de fevereiro de 2022.

Seguiu-se o diálogo com o *Ogan* Antônio Raimundo afim de descobrir qual era o público atraído pelo bloco organizado pela comunidade-terreiro. O *Ogan* fez as seguintes considerações

Olha, são mais o pessoal do terreiro, os que frequentam o nosso terreiro aqui, e os amigos que gostam da Umbanda [...]. Essas pessoas que participam, os filhos de santo [...]. Só é nós aqui do terreiro. Daqui dessa rua nós convidamos ninguém quis participar. Vão pra outros blocos, mas com nós não participa. Participa do Gurijuba [...] tudo é Gurijuba.

O *Ogan* seguiu a sua argumentação buscando externar o motivo de os moradores do entorno do Terreiro não participarem do Bloco Amigos do Axé. Segundo ele

Assim. Eles querem tá no meio de aglomeração, muita gente né, eles arrastam. É nós vamos de trinta, quarenta pessoas. Aí nós se junta com Marizal Folias e com Gaviões do Pataua. Aí sai nós três, os blocos. Aí vai na frente o Gaviões do Pataua, no meio vai nós daqui do Amigos do Axé, e atrás vai o Umarizal. Vai separado assim daqui uns dois metros um do outro<sup>53</sup>.

A fala de Antônio Raimundo reforça que os integrantes do bloco são os membros que compõem o Terreiro, amigos e simpatizantes da Umbanda. Nesse sentido, o público é pequeno e gira em torno de trinta a quarenta integrantes, havendo uma junção dos blocos Amigos do Axé, Umarizal Folia<sup>54</sup> e Gaviões do Pataua durante o cortejo que ocorre na terça-feira de carnaval. Outro ponto importante a ser destacado, é o fato de os moradores do entorno do Terreiro não participarem do bloco.

O *Ogan* nos fala sobre a participação dos mesmos em blocos de maior notoriedade, porém, cabe-nos questionar: essa não participação está relacionada a “estar em um bloco grande”, ou se trata de discriminação religiosa? Uma vez que o bloco tem um número pequeno de brincantes, busquei entender como que acontecia o envolvimento da comunidade-terreiro para os preparativos do carnaval adentrando também na questão financeira do bloco.

Visto que nos anos de 2021 e 2022 não houve a realização do carnaval devido a Pandemia do Covid-19, a entrevista ficou limitada apenas às lembranças dos carnavais anteriores. Nesse sentido, o *Ogan* Antônio Raimundo ao rememorar os preparativos para o carnaval de 2020, afirmou que o principal envolvimento da comunidade-terreiro é por meio da venda dos abadás do bloco. Além disso, conta-se

<sup>53</sup> *Ogan* Antônio Raimundo Machado Nunes. Entrevista pessoal, 24 de fevereiro de 2022.

<sup>54</sup> Bloco carnavalesco remanescente do Bloco Mesa-19. O nome Umarizal, faz referência a um bairro que se localiza na área periférica de São Miguel do Guamá.

também com o apoio financeiro dado pela Secretaria Municipal de Cultura, Lazer, Desporto e Turismo, todavia, a ajuda da prefeitura só é liberada às vésperas do carnaval, ficando o grupo responsável pelo financiamento da confecção dos abadá. Segundo o *Ogan* Antônio Raimundo

No primeiro ano foi só nós mesmo, não teve patrocínio de ninguém. Aí esse ano, ano de 2020 teve o patrocínio do comerciante<sup>55</sup> e aqui o terreiro. Mas ninguém botô o nome dele não<sup>56</sup>, só mesmo ajudou, mas ninguém botô.

DX. Então aí a gente entra na questão financeira. Vocês conseguem arrecadar dinheiro para manter o bloco ou as pessoas ajudam só mesmo para aquele momento?

AR. Isso. Cada um ajuda da sua maneira, comprando a camisa, aí o dinheiro que sobra a gente vai comprar a cerveja né, pra gente saí. A gente não fica com um centavo, gasta tudo, a gente gasta tudo o que arrecada naquele dia<sup>57</sup>.

Arrecadado o dinheiro com a ajuda de toda a comunidade, seja na compra e venda de abadá, na articulação com a prefeitura ou na busca por comerciantes que possam ser patrocinadores do bloco, e pagos os investimentos, o Terreiro cai na folia animado por marchinhas em um arrastão que sai da frente do Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, na rua Pio XII, segue pela rua Cipriano Mendes onde encontra com os blocos Gaviões do Pataua e Umarizal Folia até chegar à orla da cidade. Como mencionado pelo *Ogan* Antônio Raimundo, toda a renda é utilizada para garantir a folia dos brincantes sem que haja a necessidade de se manter dinheiro em caixa, ou seja, o que foi arrecadado pelo grupo é consumido por ele.

Além da intensa movimentação em tono do carnaval, o Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô também se organiza para outra prática cultural, a Folia de Santos Reis, que foi criada em 2019 a partir da fundação do Grupo Folclórico Amigos de Santos Reis. Tema que será abordado na próxima seção.

### **1.2.2. “Tan tan bateu na porta, ô manjerona quem está aí?”: a folia dos Amigos de Santos Reis**

O trecho entre aspas do título desse subtópico é parte da folia cantada no Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô durante o cortejo da Folia de Santos Reis. O evento é realizado desde o ano de 2019, e foi idealizado pelo mestre de carimbó e

---

<sup>55</sup> O nome do comerciante foi suprimido pelo autor para preservar a sua identidade.

<sup>56</sup> O *Ogan* Antônio Raimundo se refere a colocar o nome dos patrocinadores nas costas do abadá, prática comum entre os blocos carnavalescos.

<sup>57</sup> *Ogan* Antônio Raimundo Machado Nunes. Entrevista pessoal, 24 de fevereiro de 2022.

radialista Bené Costa e pelo Ogan Antônio Raimundo, sob a nomenclatura “Grupo Folclórico Amigos de Santos Reis”. Integram o grupo folclórico o cantor local Edu Peixoto, integrantes do Grupo de Carimbó os Brasileirinhos do Guamá e a comunidade-terreiro.

A festa em homenagem aos reis magos Baltazar, Gaspar e Belchior que, segundo a tradição cristã, teriam visitado o menino Jesus em Belém da Judeia, acontece tradicionalmente no dia 06 de janeiro encerrando as comemorações do Natal. Contudo, é na véspera do dia dos santos que o Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô realiza a Folia de Santos Reis. Tal prática já acontecia tradicionalmente no município organizada por um grupo que residia no bairro Olho D’Água, como nos fala a *Iyálòrisá* Margarida Sodré

[...] do Olho D’água, um pessoal que tem aqui antigo né, aí depois se desmembraram, aí ficaram, sei lá, eu não sei bem explicar [...] eles passavam aqui e aí de repente eles não saíram mais [...] aí numa conversa, eu acredito, resolveram fazer. Chegaram e falaram “bora fazer sair daqui a folia de Reis”. Eu gosto de brincar, mas infelizmente eu não dou mais conta, mas eu participo pelo menos na saída e na chegada. Aí foi que fundaram né, em conversa e tal. Foram com as camisas do Brasileirinho<sup>58</sup> no primeiro ano, já esse ano, já teve umas camisas padronizadas<sup>59</sup>.

Compreendemos que a partir do rompimento de uma prática folclórica tradicional em São Miguel do Guamá, e do envolvimento que os membros do Terreiro têm com as práticas culturais bem como o diálogo com fazedores de cultura, possibilitaram a organização de um novo grupo praticante da folia de Santos Reis. Desse modo, amparamos essa discussão em bibliografias que permitem tratar da Folia de Reis a partir de uma perspectiva negra.

Ao realizar a pesquisa sobre a bibliografia que conta sobre o negro no Estado do Pará, não encontramos, até o momento, obras que relatam a Folia de Reis como uma das manifestações religiosas e culturais dos negros. Entretanto, Vicente Salles (1998), em um dos tópicos de “O Negro no Pará”, aborda o lazer dos escravizados. Nele, fica evidente os modos como a população negra escravizada realizava as suas manifestações culturais e de divertimento como o Boi Bumbá, Coroação de reis negros e a Festa do Divino Espírito Santo, por exemplo.

---

<sup>58</sup> Brasileirinhos do Guamá é um grupo folclórico de carimbó da cidade de São Miguel do Guamá.

<sup>59</sup> Iyálòrisá Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 23 de fevereiro de 2022

Dentre os folguedos e danças praticados pelos negros, destacamos a Festa do Divino Espírito Santo, realizada em Belém do início do século XIX, realizada pelo mulato Mestre Marinho. Segundo Salles

A festa atraía a atenção de toda (*sic*) a cidade, pois ao lado do espírito religioso havia dança, bailes, jogos, toda espécie de recreação popular, a que se entregavam os habitantes do bairro (Umarizal). Dali também surgiam famosos cordões de bumbá, pastorinhas e se praticava, durante quase todo o ano, uma espécie de *samba noturno*, vindo este (*sic*) nome certamente da razão de os batuques serem realizados à noite<sup>60</sup>.

A Festa do Divino Espírito Santo narrada por Salles, embora esteja distante temporal e espacialmente da Folia de Santos Reis, nos dá indicações de heranças do passado preto dessa modalidade de festejo que tem estreitas relações do sagrado com o profano. Para além do exposto, o fato de uma comunidade-terreiro do interior da Amazônia seguir com uma prática religiosa popular em que os batuques ecoam pelas ruas de São Miguel do Guamá, refletem a subversão e resistência das religiosidades e diversões populares negras às tentativas das elites de disciplinar e proibir o que eles consideravam como “bárbaros costumes africanos [...] realizados pelos negros em datas festivas, como, especialmente em dias de santos do calendário cristão<sup>61</sup>”.

Trazemos então, os registros etnográficos e fotográficos, feitos durante as observações da Folia de Santos Reis atentado para os elementos que nos possibilitem apontar tais estreitamentos a partir da Folia de Santos Reis realizada pelo Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô em São Miguel do Guamá, um folguedo popular praticado nas periferias amazônicas.

No dia 05 de janeiro de 2021, foi realizada a segunda edição da Folia de Santos Reis<sup>62</sup>. O local de concentração do grupo e ponto de saída da folia, foi o Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô. Cheguei ao terreiro às 18:10 h., daquele dia. Encontrei Mãe Margarida e Elvira, *Ékéde* do terreiro, trabalhando na ornamentação do pátio da casa, onde haveria um momento religioso celebrado por um dos padres da Paróquia de São Miguel Arcanjo. Me dispus a ajudar na ornamentação desse ambiente carregando mesas e

<sup>60</sup> SALLES, Vicente. **O Negro no Pará: sob o regime da escravidão**. 2. ed. Brasília: Ministério da Cultura; Belém: Secretaria de Estado da Cultura; Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves, 1998, p. 189.

<sup>61</sup> RODRIGUES, Carmem Izabel. **Vem do bairro do Jurunas: sociabilidade e construção de identidades entre ribeirinhos em Belém-PA**. 2006. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006, p. 180.

<sup>62</sup> A primeira edição da Folia de Santos Reis aconteceu em 2019 e a segunda edição em 2021. A motivo de não ter havido o cortejo em 2020 foi um acidente sofrido por um dos integrantes do grupo às vésperas do evento.



cadeiras. Após isso, tivemos algumas conversa informais a partir das quais consegui algumas informações<sup>63</sup>.

De acordo com Antônio Raimundo, o *Ogan* do Terreiro, esse seria o segundo ano que o grupo percorreria as ruas da cidade em homenagem aos Santos Reis. Durante o percurso feito por eles, seriam arrecadadas doações de alimentos não perecíveis, bebidas e de dinheiro.

Alimentos perecíveis pra gente doar pra Paróquia, pra Paróquia doar pras comunidade, pra distribuir pras pessoas pobre. E, as bebida e o dinheiro a gente fica pra fazer a nossa confraternização. Mas o alimento todinho fica doado pra Igreja, pra Paróquia, tudo, tudo, tudo<sup>64</sup>.

O alimento é doado para a Igreja Católica, que por sua vez, distribui para as famílias carentes do município devido a um aparente acordo feito com a Igreja, o Padre abençoa os foliões e em troca recebe a doação de alimentos. Já o dinheiro é destinado ao grupo folclórico para que o mesmo possa realizar a compra de instrumentos musicais, além de parte do dinheiro e a bebida serem utilizados para a confraternização do grupo que ocorreu em um igarapé da cidade.

Além de ajudar na ornamentação do ambiente, também me disponibilizei para ajudar na decoração de uma carroça que seria atrelada ao carro de um dos membros do grupo, o qual a teria conseguido de um amigo. A carroça de metal e com assoalho em madeira, tem a cor laranja e os dizeres “Ouro da Sorte”, tanto na frente quanto atrás, fazendo uma referência a um estabelecimento de jogos de azar.

### **Imagem 2. Carroça ornamentada para o cortejo da Folia de Reis.**



Fonte: Fonseca, 2021.

---

<sup>63</sup> Caderno de campo. 05 de janeiro de 2021.

<sup>64</sup> *Ogan* Antônio Raimundo Machado Nunes. Entrevista pessoal, 24 de fevereiro de 2022.

A decoração da carrocinha foi feita pela *Ékéde* e por mim. Utilizamos TNT nas cores lilás, laranja e verde, dispostos na horizontal de uma extremidade a outra da carroça, em formato zig-zag na frente e atrás e pendurados ao redor da carroça; e dois pedaços de tubo PVC em formato de arco na frente e na parte detrás da carroça de modo que sustentasse as tiras de TNT. A carroça enfeitada, teve a função de transportar as doações feitas ao grupo.

Nessa edição de 2021, o grupo folclórico Amigos de Santos Reis conseguiu se organizar para confeccionar camisas padronizadas da folia. Além da camisa padronizada, a indumentária dos foliões é composta por saia de carimbó para as mulheres e flores que enfeitavam os seus cabelos. Para os homens, calça e chapéu de palha com adornos de fitas de cetim em diversas cores e laços feitos com paticholi (estes também é utilizado pelas mulheres), como é possível verificar na imagem abaixo.

**Imagem 3. Foliões durante a Folia de Reis.**



Fonte: Fonseca, 2021.

As vestimentas utilizadas pelo grupo, evidenciam as ressignificações dessa prática ocasionadas pelas interações ocorridas nessa região da Amazônia. As saias de carimbó remetem às heranças desse ritmo musical que se torna inimaginável sem o toque dos tambores, o remado na desenvoltura ou as longas, rodadas e floridas saias, por exemplo. Entretanto, em se tratado de uma manifestação cultural organizada em um terreiro, perguntei ao Antônio Raimundo se, as vestimentas tinham relações com as religiões de matriz africana, respondendo-me que

A folia de Reis ela tem esse jeito de ter [...] a vestimenta igual da Umbanda, do terreiro de Umbanda e do carimbó, as dançarinas do carimbó. Aquelas saia longa (*sic.*), aquele turbante, outras vão de chapéu. Carimbó é mais chapéu mas tem umas que vão de turbante também, não quer o chapéu prefere tá com a cabeça enrolada né. E evita também o sereno, porque pra gente tá a noite todinha até de manhã<sup>65</sup>.

A fala do *Ogan* evidencia a relação da folia de reis com a Umbanda/Mina Nagô, a partir do modo como as brincantes se vestem para participar do cortejo. As saias da dança do carimbó ou do culto afro podem ser entendidas como marcadores de pertencimento a determinado grupo, seja ele da dança folclórica ou da comunidade-terreiro, que olhadas de forma rápida ou com o olhar leigo, acabam sendo homogeneizadas pelo termo “saias de carimbó”.

Outros elementos que compõem o cortejo também chamaram atenção, como o conjunto de três bandeiras sem escritos ou iconografias, nas cores vermelha com barras azuis, branca com barras amarelas, e azul com barras vermelhas, dispostos nessa mesma ordem. Um cofre para serem depositadas as doações em dinheiro, a imagem dos Reis Magos e do menino Jesus em um cesto ornamentado com flores e fitas de diversas cores. E os instrumentos musicais, sendo que dentre eles, há instrumentos utilizados nos rituais litúrgicos do terreiro, como o cheque e o triângulo.

Outro elemento que chama nossa atenção é o fato de, durante o percurso, os foliões receberem a doação de alimentos ou dinheiro. Essas doações remetem às esmolações feitas em comunidades rurais por devotos de santos católicos, prática típica do catolicismo caboclo, em que os foliões saem com a imagem do santo de devoção (no nosso caso os Reis Magos), para arrecadar doações dos devotos para custear as festividades. Durante o cortejo, são entoados cânticos de louvação e realizadas danças que animam, pedem licença e abençoam os que contribuem com a festa, como nos é afirmado pelo *Ogan* Antônio Raimundo

Nós temos muita fé. Eu vô assim, porque eu gosto e tenho fé que a gente vai ajudar outras pessoas através do nosso esforço que a gente tá fazendo ali. Cantando, andando, pegando não pela cara, muitas vezes a gente toca ninguém atende, e assim vai. Num fica cum raiva, mas a gente toca a música aí a gente espera, num abriu a gente vai pra outra. A gente vai indo.

Tem aqueles que gosta. Abre a porta, manda entrar o santo, tá aqui fora, mas entra o santo. Tem umas casas que não, tem que entrar todo mundo, num fica ninguém de fora. Aí toca, a mulher pega o santo na mão e aí beija, entrega pra menina aí nós sai<sup>66</sup>.

<sup>65</sup> *Ogan* Antônio Raimundo Machado Nunes. Entrevista pessoal, 24 de fevereiro de 2022.

<sup>66</sup> *Ogan* Antônio Raimundo Machado Nunes. Entrevista pessoal, 24 de fevereiro de 2022.

O *Ogan* atribui o esforço feito durante a folia de Santos Reis à fé, representada como uma via de mão dupla. Ou seja, de um lado estão os foliões que atravessam a noite andando pelas ruas indo de casa em casa, tocando e recebendo doações que ajudarão pessoas necessitadas. Do outro lado estão as pessoas que os recebem ou não em suas casas, aqueles que doam e aqueles que se negam, demonstrando assim, a sua fé.

Para além da relação com a fé (sagrado) a folia de reis também proporciona aos foliões e seus familiares, momentos profanos (lazer), realizado no dia seguinte em um igarapé da cidade como nos fala o *Ogan* Antônio Raimundo.

A gente reza, toca a música da folia de reis que a gente toca no dia, né. Aí depois que a gente faz a homenagem tudinho que a gente vai comer, se alimentar e tomar a cervejinha e continua tocando, só que aí já entra pagode no meio. Eu acho que não tem nada de mais<sup>67</sup>.

O momento de lazer segue uma ritualística. Primeiro são realizadas orações seguidas de músicas próprias da Folia de Santos Reis que fazem conexão com o sagrado. Após sequência de homenagens, o grupo inicia a confraternização com comidas e bebidas, esse momento é animado as som do grupo Amigos do Pagode. Contudo, parece-nos que, para o *Ogan*, não há diferenciação entre o profano e o sagrado por entender tais práticas como não sendo nada de mais, ou seja, percebemos certo estreitamento entre o sagrado e o profano.

Os elementos culturais, religiosos e sociais expostos nesse subtópico nos levam a concordar com Marco Antônio Caldeira Neves, que, ao analisar a Folia de Reis praticada na comunidade quilombola do Agreste, em Minas Gerais, afirma que

[...] a Folia de Reis brasileira passou a ser composta pelas manifestações culturais de diversas etnias e povos, com variações regionais, seja quanto a estrutura, aos aspectos estéticos, locais, temporais e espaciais, entretanto, mantendo a mesma crença e devoção ao Menino Jesus e aos Três Reis Magos<sup>68</sup>.

Entendemos que, por mais que as colocações de Neves estejam relacionadas à uma comunidade quilombola distante da realidade do Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, elas nos ajudam a refletir importantes elementos de nossa discussão exemplificados no termo “variações regionais”, as quais lemos como as interações

<sup>67</sup> *Ogan* Antônio Raimundo Machado Nunes. Entrevista pessoal, 24 de fevereiro de 2022.

<sup>68</sup> NEVES, Marco Antônio Caldeira. **A folia de reis e identidade**: um estudo na comunidade quilombola agreste no norte de Minas Gerais. Revista Ciranda –Montes Claros, v. 4, n.2, 2020, p. 114-133, p. 117. Disponível em: <http://www.periodicos.unimontes.br/index.php/ciranda/index>. Acesso em 20 de fevereiro de 2021.

culturais entre os povos originários e os negros, que, por meio da antropização e ressignificações, apresentam-se nos dias atuais com características desses povos e/ou elementos culturais, religiosos e ancestrais, que não podem ser pensados dissociados um do outro.

Compreendemos, também, que a Folia de Santos Reis e posteriormente a confraternização dos integrantes do grupo, revelam a sociabilidade que envolve tal prática típicas das áreas periféricas, como afirmado por Carmem Izabel Rodrigues. Segundo a autora

[...] os espaços de casa e da rua, onde se misturam relações de parentesco, amizades e vizinhança, envolvendo os participantes de um evento festivo, tornando difícil separar as formas de sociabilidade festiva do conteúdo das relações presentes nessas redes de sociabilidade<sup>69</sup>.

Tanto o carnaval quanto a Folia de Santos Reis, apresentam as formas de sociabilidade que a comunidade-terreiro utiliza para que as atividades culturais e religiosas possam ser realizadas e atrair colaboradores seja com os patrocínios dos comerciantes, entre os membros do grupo, religiosos da Igreja Católica, com os sujeitos da vizinhança ou de outros bairros da cidade.

Portanto, apresentamos as práticas culturais realizadas no Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô. Vimos que a folia de Momo movimenta a comunidade-terreiro tanto no carnaval de rua quanto no desfile das escolas de samba de São Miguel do Guamá evidenciando a identidade do grupo com a ancestralidade negra.

A Folia de Santos Reis evidenciou uma prática do catolicismo popular que adentra o Terreiro, envolve o grupo e vai para as ruas da cidade afirmar a fé, mas também reavivar os antigos batuques de lazer dos escravizados de outrora. Outrossim, ambas as práticas revelam, por meio das articulações internas e externas, a resistência negra ao racismo e as sociabilidades que viabilizam as manifestações culturais, as quais nos permitem classifica-lo como um polo de cultura preta.

No próximo capítulo adentraremos especificamente no campo afro-religioso deste território sagrado buscando apontar as relações antrópicas referentes ao culto à ancestralidade a partir de uma prática comum aos cultos afro-paraenses, as oferendas aos orixás e caboclos.

---

<sup>69</sup> RODRIGUES, Carmem Izabel. *Op. Cit.* 2006, p. 1217.

## CAPÍTULO II

### O TERREIRO DE MINA NAGÔ: ENTRE CULTO E ANTROPIZAÇÃO

Neste capítulo analisamos o culto praticado no Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô. Esmiuçamos os termos Mina e Nagô para compreender de forma mais ampla as cosmologias que envolvem o terreiro e as referências negro africana por meio dos Orixás e dos caboclos afro-brasileiros que perfazem principalmente a ligação do culto praticado em São Miguel do Guamá com o Terecô maranhense.

A partir dos rituais de preparação e entrega de oferendas nos ambientes da natureza, construímos nossas análises sob o viés da epistemologia ecológica para compreender o modo como o Terreiro se relaciona com a natureza no culto aos orixás e caboclos, como as intervenções antrópicas dificultam esse culto e os mecanismos utilizados pelo grupo para que se tenha a sacralização dos ambientes da natureza e a conexão com o sagrado possa ser efetiva.

#### 2.1. Mina Nagô, a encruzilhada de cultos e antropização

Neste tópico, trazemos as investigações a respeito do culto realizado no Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô. As conversas com a Ìyálòrísá Margarida Sodré somadas ao período em que se manteve o contato com a comunidade-terreiro e o processo de estruturação do culto em seu terreiro, permite-nos caracterizá-lo como uma encruzilhada.

Tal caracterização é alicerçada nas definições de Sidnei Nogueira a partir da epistemologia de terreiro. Segundo o autor, a encruzilhada é

como lugar de encontros, de reencontros, de caminhos e possibilidades diversas. Para essa epistemologia preta, sem possibilidades, sem variações, sem diversidade de sentires e sentidos, não há vida, movimento nem ação. Trata-se da epistemologia cuja origem é uma história afro-brasileira polissêmica: a epistemologia de Exu<sup>70</sup>

Nesse sentido de encontros, reencontros e possibilidades a partir de um lugar chamado encruzilhada, é que trazemos o culto praticado no Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô através do esmiuçar dos termos Mina e Nagô. Nessa análise, damos

---

<sup>70</sup> NOGUEIRA, Sidnei. Op. Cit. 2000, p. 61.

protagonismo à categoria étnica negra, pelo fato de essa escrita ser um exercício decolonial e de afirmação política que busca desvencilhar-se do carrego colonial ocasionado pelo pensamento colonizador branco-europeu.

Nesse sentido, pautamo-nos em uma fala da Ìyálòrìsá Margarida Sodré, na qual ela aborda as referências negras e indígenas na Mina Nagô. Perguntou-se à Ìyálòrìsá o que vinha do negro e o que vinha do indígena nessa forma de culto que ela pratica em seu terreiro. Mãe Margarida respondeu que

[...] é um cruzamento, que é por igual. O que vem do indígena é a linha de jurema, por exemplo, vem do índio, dos índios Tupinambá. E o que vem do negro, vem os baianos [...], vem os codoenses, enfim<sup>71</sup>.

A partir da fala Ìyálòrìsá Margarida Sodré, entendemos que as cosmologias negra e indígena foram sendo organizadas em linhas. Para melhor compreendermos este termo, pautamo-nos nas colocações de Didier Laveleye. Segundo o autor

[...] Esta palavra é usada em todo o Brasil para demarcar entidades invisíveis originalmente separadas. Assim, nas religiões afro-brasileiras, a palavra “linha” tem um sentido perto de “linhagem”: Os encantados e outros invisíveis estão agrupados em linhas ou famílias fundadoras de cada prática religiosa, tal como antepassados míticos de cada etnia africana (...). Na pajelança, tem mais um sentido topográfico, em que cada linha demarca um espaço natural particular onde moram os encantados (para o camponês, a linha refere-se em primeiro lugar, a uma unidade de superfície de roça). Então, a grande distribuição e a polissemia dessa noção de linha permitem tanto distinguir quanto aproximar diversas concepções de encantaria<sup>72</sup>.

Nesse sentido, compreendemos que as linhas evidenciam tanto o ambiente ou região de onde os encantados vêm, quanto o elemento da natureza que eles se relacionam e sua origem negra ou indígena. Ao ligar as colocações de Laveleye à fala da Ìyálòrìsá, percebe-se que o cruzamento de linhas, ou seja, a mistura dos princípios ritualísticos e cosmológicos, ocorrem de forma igualitária podendo refletir-se no termo que designa a nação ritual Mina Nagô.

Ao investigar o termo Mina adentramos no culto aos caboclos e encantados sejam eles negros como os baianos e codoenses ou indígenas como os juremeiros. Ao observar as referências negras, apontadas por Mãe Margarida Sodré, duas categorias de entidades são apresentadas, os baianos e os codoenses.

<sup>71</sup> Ìyálòrìsá Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 23 de fevereiro de 2021.

<sup>72</sup> LAVELEYE, Didier. Distribuição e heterogeneidade no complexo cultural da “pajelança”. In: MAUÉS, Raimundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (Orgs). **Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia**, Belém: Edufpa, 2008, p. 117.

Os baianos podem ser entendidos a partir de duas perspectivas. A primeira diz respeito as entidades oriundas do estado da Bahia, os baianos geralmente têm suas representações imagéticas de pessoas negras e que utilizam chapéu de couro. A segunda perspectiva diz respeito ao campo da natureza onde possivelmente se localiza a encantaria habitada por essas entidades, isto é, faz referência ao espaço de mar entre duas terras ou costas que se prolongam deixando uma grande abertura, logo, trata-se de um grupo que pertence ao campo da natureza aquática.

A segunda categoria apresentada por Mãe Margarida diz respeito aos codoenses, grupo oriundo da região das matas de Codó, no Maranhão. Essa linha, na verdade, trata-se de uma família de vaqueiros comandada por Dom Pedro Angaço, sendo grande parte dos encantados dessa linha, filhos de José de Légua Bogi Boá.

A partir desses encantados pertencentes ao campo da natureza mata/floresta, alcançamos o estado do Maranhão. A bibliografia que trata da chegada do culto Mina ao Pará (Luca 2003 e 2010) e (Vergolino 2015), por exemplo, indicam a migração de maranhenses para Belém em fins do século XIX e início do século XX devido ao ciclo da borracha. Contudo, quando voltamos o nosso olhar para o interior do estado do Pará, pouco se sabe sobre esse fluxo migratório. Todavia, a *Ìyálòrisá* Margarida Sodrè nos fala sobre a influência maranhense na Mina praticada em São Miguel do Guamá. Segundo a *Ìyálòrisá*

[...] o Tambor de Mina e o Nagô. Nagô é uma nação, o Tambor de Mina é Terecô mesmo, tipo do Maranhão que só bate o tambor e trabalha com entidade, geralmente mais com povos de légua [...]. Para puxar Orixá tem que cruzar uma nação entendeu, e a nação é a Nagô. A Mina não é nação, ela é Terecô, Toré de caboclo entendeste, essa é a Mina<sup>73</sup>.

A partir da fala de Margarida Sodrè, é possível traçar elementos importantes para a compreensão e diferenciação entre Mina e Nagô praticada no Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, e nos permite alcançar as matas maranhenses.

O Tambor de Mina ao qual Margarida Sodrè faz referência, não é aquele praticado na capital maranhense e que tem influências da Casa das Minas ou da Casa de Nagô, mas do Terecô praticado no meio rural maranhense, com maior expressão na Cidade de Codó. Desse modo, nos arriscamos a afirmar que o trânsito de influência maranhense que recobre essa região do interior do Pará é o Terecô, tal como pode

---

<sup>73</sup> *Ìyálòrisá* Margarida Sodrè. Entrevista pessoal, 23 de fevereiro de 2021.



identificar em uma conversa informal com um *Bábàlòrìsà* guamaense que pratica o Candomblé Nagô Fon, mas que teve passagem pelo Terecô.

A afirmação de Mãe Margarida “Mina não é nação, ela é Terecô”, possivelmente está associado ao processo de contatos identificado por Mundicarmo Ferretti na obra “Encantaria de Barba Soeira”. A partir da obra referida, observamos que o contato e a posterior interação entre os sujeitos identificados como mineiros, terecozeiros e curadores, foram originando formas híbridas de culto.

Tais interações se refletem tanto nos instrumentos musicais sagrado utilizados no ambiente do terreiro quanto nos encantados cultuados. Ao mencionar os registros sobre o terreiro de Maximiana realizados pela Missão de Pesquisa Folclórica em 1938, Ferretti reflete que, o fato de se utilizar o *abatá* (tambor da Mina Nagô) e o tambor da mata (tambor do Terecô de Codó), indica que nesse período já havia ocorrido, na capital maranhense, o cruzamento entre Mina e Terecô<sup>74</sup>.

Outro ponto importante da fala de Margarida Sodré, é a nação ritual Nagô, que possibilita, a partir do cruzamento, a iniciação e culto ao Orixá, ou como nos dizeres da *Ìyálòrìsá*, “puxar Orixá”. Nesse sentido, entende-se que há duas formas de culto, a Mina e o Nagô. O termo Mina faz referência ao antigo porto de São Jorge Del Mina, onde acontecia o embarque de negros africanos que seriam escravizados no Brasil. Ritualisticamente falando, essa modalidade de culto vem do Maranhão mais especificamente da região de Codó, onde se pratica o Terecô. É relevante destacar que, em São Miguel do Guamá, o culto Mina tem suas raízes no Terecô codoense.

A exemplo disso, o extinto terreiro de Mãe Joana dos Santos Fonseca, que se localizava na Avenida Magalhães Barata, e que era federalizado, tinha em sua nomenclatura o termo “Terreiro de Mina Caboclo da Pena Real”. Ressalta-se que o nome do terreiro indica o culto Mina e vem sucedido pelo nome de um caboclo, diferindo, assim, do nome do terreiro onde realizamos nossas pesquisas. No terreiro de Mãe Joana o culto era predominantemente dedicado aos caboclos encantados tendo como principais entidades cultuadas a família de Légua.

---

<sup>74</sup> FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. **Encantaria de Barba Soeira**: Codó, capital da magia negra?. São Luiz: CMF., 2000, p. 13-14.

O Nagô, por sua vez, é uma nação ritual que possibilita a iniciação no culto aos orixás iorubanos. Vivaldo da Costa e Lima (1984), ao analisar as nações de candomblé baiano afirma que

A 'nação' [...], dos antigos africanos da Bahia foi aos poucos perdendo sua conotação política, para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico. 'Nação' passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros da Bahia, estes sim, fundados por africanos angolas, congos, jejes, nagôs, sacerdotes iniciados de seus antigos cultos, que soubera, dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário que se vêm transmitindo através dos tempos e a mudança nos tempos<sup>75</sup>.

Nesse sentido, a nação Nagô mencionada pela *Iyálòrisá* Margarida Sodré apresenta-se enquanto conceito teológico que fundamenta o culto praticado no Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô o qual é alcançado por meio do cruzamento, ou seja do processo iniciático que cruza a Mina de caboclos e encantados com o Nagô dos Orixás possibilitando o encontro e a ressignificação de cosmologias e saberes pretos no ambiente sagrado do Terreiro.

A diferença, estaria quando se fala do orixá, a divindade africana. Nesse sentido, percebemos que há uma distinção entre a divindade africana, ou seja, grupo cosmológico que veio da África para o Brasil durante o período do tráfico de pessoas negras. Já os caboclos como os baianos e codoenses, e os pretos velhos, são apresentados como descendentes dos negros nascidos no Brasil. Essa categorização reflete também a hierarquia cosmológica do terreiro, nesse sentido, a *Iyálòrisá* nos fala sobre o caboclo que responde pelo orixá como se fosse, para as nossas concepções acadêmicas, o porta-voz do orixá. Segundo Mãe Margarida Sodré

[...] os orixás vêm do negro, vem da África, isso daí, só que separa os orixás. Aí como é que a Mina Nagô fez, tu carregas Orixá, mas aqui tu carregas uma cabocla, pega algum caboclo chefe que responde por aquele orixá, aquele orixá não vai vir. Por exemplo, eu agora, com trinte e três anos de santo que vou fazer já não precisa mais eu puxar um santo de sala, já vem o que representa, que é a minha cabocla, que é a dona Herondina<sup>76</sup>.

Nesse sentido de representação do orixá há várias possibilidades de caboclos e caboclas que possam representar a divindade africana. Contudo, no caso de Mãe Margarida Sodré, tem-se a cabocla Herondina que é uma princesa turca ajuremada, ou seja, que se identifica como indígena, o que é perceptível no ponto que é cantado

<sup>75</sup> LIMA, Vivaldo da Costa. **Encontro de nações de candomblé**. Salvador, MCentro de Estudos Afro-Asiáticos da UFBA e Ianamá, 1984, p. 20.

<sup>76</sup> *Iyálòrisá* Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 23 de fevereiro de 2021.

por ela enquanto está na cabeça<sup>77</sup> de Mãe Margarida, em que afirma ser a “nega flecheira das matas”. Outro ponto importante a se destacar na fala de Mãe Margarida Sodré, é o fato de aparentemente ela ser facultada a puxar um santo de sala, isto é entrar em transe com um orixá podendo apenas puxar a cabocla ou caboclo que representa o orixá homenageado.

Continuando a nossa conversa, a *Ìyálòrisá* falou que ela não vê caboclos e orixás dissociados um do outro havendo um elemento que os conectam, o Erê.

Não há essa separação, se a tua corrente é essa, ela fluidifica ali entendeste. O que a gente diz responde, é que a dona Herondina, por exemplo, ela tá aqui. Hoje é festa de lansã, Nagô, aí eu vou, faço todas as oferendas de lansã, de Xangô, que são meus orixás, mas quem tá lá no pódio é dona Herondina, porque é a cabocla que vem para responder. O responder, quer dizer, que ela estando ali, sabendo que tem o Erê, que esse que é o intercâmbio<sup>78</sup>

Dessa forma, há uma rede de relações em que é instituída por meio do intercâmbio entre o ancestral africano divinizado, o caboclo que o representa e o Erê. Partindo dessa afirmativa, entendemos que embora haja uma hierarquia entre as divindades, pelo menos entre um ou dois caboclos existe uma relação mais próxima e que traz a conexão entre o òrun e o ayê. O orixá Nagô pode vir ao terreiro receber suas homenagens, contudo, uma entidade chefe do sacerdote ou sacerdotisa pode o representar nas festas públicas, isto é, a mina cruzada com o Nagô tendo o Erê como elo que os conectam.

Compreendemos que a partir do caso do Terreiro de Mina Nagô de lansã e Xangô, a nação ritual Mina Nagô pode ser entendida como um cruzamento de cosmologias negra e indígena que atuam de forma igualitária e que interagem por meio da representação ou intercâmbio, como mencionado pela *Ìyálòrisá*. Dito isto, entendemos que, a partir da cosmologia e do culto Mina Nagô, é possível perceber as interações entre divindades negras e indígenas, os encontros, reencontros, as variações, diversidades, os sentidos e, principalmente, que toda essa movimentação não está presa a um passado histórico, mas fluida a partir do cruzamento/encruzilhada que é o Terreiro de Mina Nagô de lansã e Xangô.

---

<sup>77</sup> Está na cabeça significa dizer que determinada entidade está incorporada em certa pessoa, sendo utilizado, também a expressão “Dona Herondina na cabeça da Mãe Margarida”, ou seja, incorporada na *Ìyálòrisá*.

<sup>78</sup> *Ìyálòrisá* Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 23 de fevereiro de 2021.

Os encruzos de cosmologias e saberes pretos e indígenas que compõem o panteão cultuado no terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô estão para além do ritual em que ocorre o transe. Uma vez que, o alicerce das religiões de matriz africana é a natureza, nos chama a atenção as oferendas aos caboclos e orixás e a sua relação com a natureza, assunto tratado no próximo tópico.

## 2.2. “O orixá não é mais do que a natureza”: antropização e culto à natureza

O título desse tópico faz referência a uma fala da *Iyálòrisá* Margarida Sodré durante uma de nossas conversas em 2021, na área externa ao Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, quando eu direcionava a entrevista para o culto ao Orixá e perguntei o que seria essa divindade ancestral. A resposta foi muito objetiva e me fez refletir sobre a Mina Nagô e a antropização, pois segundo a *Iyálòrisá*, Orixá é a natureza.

Tal afirmativa nos fez pesquisar por um conceito que viabilizasse o estudo sobre a antropização a partir do terreiro e do culto ao Orixá. Nesse sentido, o conceito de epistemologia ecológica apresentado por Carlos Alberto Esteil e Isabel Cristina de Moura Carvalho (2014), foi o que mais instigou nossas reflexões uma vez que a epistemologia ecológica deve ser entendida de modo plural, possibilitando a expansão de análise e compreensão da relação humano-natureza. Para os autores

conhecer é fundamentalmente uma habilidade que adquirimos na relação com os outros organismos e seres que habitam o mesmo mundo, e não uma prerrogativa humana que se processaria no espaço restrito da mente como uma operação racional<sup>79</sup>.

Sair do campo da racionalidade academicista e/ou eurocentrada para adquirir conhecimento, pode ser entendido, também, como uma porta de entrada para o conhecimento das populações tradicionais. Imergir em uma comunidade tradicional indígena ou afro-brasileira, requer decolonizar-se da epistemologia branca e interagir com a epistemologia que envolve o grupo com quem buscamos saberes, tais grupos têm as suas epistemologias oriundas do contato e interação com os elementos compõem a fauna e a flora local.

---

<sup>79</sup> ESTEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. Epistemologias ecológicas: delimitando um conceito. **Mana**, Vol. 20, N. 1, 2014, p. 164.

Buscamos na literatura sobre religiões de matriz africana no Pará, trabalhos que debatessem a epistemologia ecológica a partir do viés antrópico, a fim de identificar o modo como esses povos se relacionam com a natureza e que versem sobre tais aprendizados. Conseguimos uma maior aproximação de discussão a partir da obra de Rafael Santos Ribeiro (2019), que ao analisar o culto às folhas na Tenda de Umbanda Cabocla Yacira (TEUCY), apresenta o conceito de epistemologia ecológica criada a partir dos saberes pretos dos povos de terreiro. Segundo Ribeiro

[...] cria-se uma epistemologia ecológica no terreiro, pois, o principal alicerce das religiões de matriz africana é a natureza. Assim, o cuidar do santo e das folhas não está somente ligado ao bem-estar do orixá, mas do próprio terreiro em relação humano e natureza<sup>80</sup>.

Ao trabalhar o conceito de epistemologia ecológica no terreiro, Ribeiro ressaltada a natureza enquanto alicerce das religiões de matriz africana e utiliza o culto às folhas como elemento do culto ao orixá para aplicar o referido conceito. No Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô nos chamou a atenção as oferendas que são entregues aos orixás e caboclos, e a partir disso, aplicamos o conceito de epistemologia ecológica para construir reflexões sobre o modo como a nação ritual Mina Nagô lida com as transformações sofridas no ambiente, tanto no perímetro urbano quanto nos pontos de natureza que conectam os religiosos à energia dos orixás, e identificamos os saberes que perpassam por essa prática religiosa.

Compreender a relação antrópica humano-natureza a partir do viés religioso, ou seja, da dimensão do sagrada requer observar como se faz e ouvir o que se reza e o que se canta, pois como nos afirma Vieira 1997, a conexão dos sujeitos com a referida dimensão pode ser manifestada através de “cânticos, preces e sintonizações, danças, vivências, rituais e oferta de presentes”<sup>81</sup>. Nesse sentido, as oferendas são como os presentes dados aos orixás e caboclos, as quais são entregues em pontos da natureza, contudo, em nossas análises, elas são alimentos ofertados nos rituais festivos ou com objetivos específicos, como questões financeiras ou de saúde.

---

<sup>80</sup> RIBEIRO, Rafael Santos. “**A TEUCY é uma nação própria**”? transnação e malha ritual no culto as folhas na Tenda Espírita de Umbanda Cabocla Yacira – Ananindeua-PA. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Programa de Pós Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia, Castanhal-PA, 2019, p. 123.

<sup>81</sup> VIEIRA, Et al, 1997. Apud. COSTA, Lara Moutinho da. Educação ambiental e religião afro-brasileira num contexto de conflito envolvendo oferendas religiosas no Parque Nacional da Tijuca: desafios e perspectivas. In: CORRÊA, Aureanice de Melo; BARROS, José Flávio Pessoa de (Orgs.). **A floresta: educação, cultura e justiça ambiental** Rio de Janeiro: Garamound, 2013, p. 86.

Dito isso, partimos para as questões antrópicas que envolvem o ritual das oferendas pois pensar a antropização a partir das oferendas requer entendê-las como alimento dos orixás e caboclos, uma vez que se tratam de pratos sacralizados que são ofertados para que as divindades retirem a essência, energia, o axé daquilo que é colocado diante dos seus assentamentos e depois entregues na natureza. Nesse sentido, o ritual com as oferendas ocorre em três momentos: identificar o que será ofertado, preparar as oferendas e entregar na natureza.

Identificamos o primeiro momento em conversa com a *Ìyálòrisá* Margarida Sodré, ocorrida em março de 2022. A sacerdotisa relatou que

Eu vou fazer um trabalho, Sábado de Aleluia, eu vou arriar frutas, mas antes de sábado de aleluia eu vou consultar aqui, geralmente seriam búzios, mas como eu não jogo búzios, até porque a mão de Ifá seria a de Oxum e não foi puxada, eu não gosto de búzios. Então, eu vou no tarô, eu vou consultar tudinho ali, santo fulano, o quê que ele quer, como é que eu devo fazer, aí o tarô vai me dizendo. Então, tudo meu filho tem que ter isso, porque se não tiver a gente corre o risco de ofender ao invés de agradecer<sup>82</sup>.

A partir da fala de Mãe Margarida Sodré, vislumbramos o primeiro passo para que se possa realizar as oferendas é a consulta oracular, que no caso do Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, é realizada por meio do tarô, uma vez que a sacerdotisa não possui iniciação para a orixá Oxum impossibilitando-a de realizar a consulta oracular com os búzios. A partir da consulta e da finalidade atribuída ao ritual que será realizado, são indicados os elementos que comporão a oferenda de modo que agrade o orixá ou caboclo e assim o objetivo seja alcançado. Nessa perspectiva, Mãe Margarida Sodré nos fala que

[...] depende da intenção que eu vou arriar, o pedido que eu vou fazer entendeu? Geralmente, eu arrio uma oferenda em festa, aí eu tô só louvando a festa do santo, se eu for arriar em quesito de saúde para alguém, eu tenho que saber, eu vou consultar para ver o quê que eu vou arriar para aquele orixá. Ou até para a esquerda para os exus, que eles que são os guardiões, nós não podemos arriar só para o santo, tem que arriar para o Exu também que é o guardião, que é aquele que trabalha<sup>83</sup> entendeste, é ele que vigia e nós temos que agradecer os dois lados, mas sempre assim, consultando para ver<sup>84</sup>.

Compreende-se então, que as oferendas possuem finalidades diversas, elas perpassam pela louvação por ocasião de festas públicas, questões financeiras e de saúde. Dependendo do objetivo e do orixá a ser reverenciado, há uma combinação

<sup>82</sup> *Ìyálòrisá* Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 26 de março de 2022.

<sup>83</sup> Referindo-se a dinheiro.

<sup>84</sup> *Ìyálòrisá* Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 26 de março de 2022.

diferente de frutas ou alimentos que são ofertados à orixás e caboclos, todavia, as combinações devem ser previamente consultadas. O quadro 1 traz a sistematização das oferendas com a seguinte disposição: orixá, fruta/alimento ofertado e ambiente em que são entregues<sup>85</sup>.

**Quadro 1. As oferendas dos orixás e os ambientes de axé**

<b>ORIXÁ</b>	<b>FRUTA/ALIMENTO</b>	<b>AMBIENTE</b>
Oxalá	Acassá	Templos
Iansã	Acarajé, ossí de maçã	Bambuzal
Xangô	Abeguirí	Pedreiras
Ogum	Farofa de Ogum	Estradas e caminhos
Iemanjá	Manjar, ossí de mamão	Mar
Oxum	Manjar, ossí de melão	Rios e igarapés
Oxóssi	Frutas em geral (regionais)	Igapó
Oxum Maré	"Cobra" (batata doce)	Rios e Igarapés
Nanã Buruquê	Ossí de beterraba	Igapós
Obaluaiê	Epô (pipoca)	Cemitério
Exu	Padê	Encruzilhadas

Fonte. Fonseca, Sodré. 2022.

No quadro 1 apresentamos a sistematização de alguns dos elementos que compõem oferendas para os orixás cultuados no Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô. A elaboração do quadro parte das entrevistas realizadas com Mãe Margarida Sodré e das observações feitas em campo e auxiliado pela Mãe Pequena Luciene Sodré. É possível observar que alguns dos elementos que compõem, as oferendas podem ser os mesmos para orixás distintos, contudo, as combinações distinguem a divindade que será agradada bem como a finalidade da oferenda. A exemplo disso, observamos que tanto o orixá Xangô quanto Oxóssi recebem jerimum, a diferença está no tipo de milho que complementa a oferenda, assim como acontece com a farofa servida para Exu ou para Ogum, que têm o complemento do fígado bovino para o primeiro e do feijão preto e do camarão para o segundo.

<sup>85</sup> O quadro 1 foi elaborado a partir de nossas observações de campo e das entrevistas, todavia, ele não reflete a diversidade de combinações de elementos que compõem as oferendas, as quais podem variar de acordo com a nação ritual praticada nos diversos terreiros.

O domínio sobre o preparo das oferendas perpassa por dois conhecimentos, o oracular e a epistemologia preta de terreiro, uma vez que para a identificação das frutas e alimentos é necessário ter domínio do conhecimento cosmológico, já a preparação e montagem das oferendas requer o conhecimento tradicional de terreiro, havendo uma classificação das frutas e dos alimentos para que tudo seja feito dentro da tradição nagô, após serem rezados e consagrados, os elementos das oferendas estarão ligados “ao papel litúrgico que a mesma irá assumir”<sup>86</sup>, reverenciando os ancestrais ou como mecanismo para conseguir saúde ou abertura de caminhos financeiros.

A partir do exposto tomamos como exemplo a oferenda de louvação à festa de santo, que nos permite identificar o segundo momento do ritual das oferendas, a organização das frutas e preparo dos alimentos. Para isso, trazemos o relato de campo da preparação primeira oferenda que pude acompanhar no Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, ocorrido em 08 de dezembro de 2020, por ocasião da festa de aniversário de feitura de Luciene Sodré, a Mãe pequena do Terreiro.

Naquele dia, cheguei ao terreiro às 08:16 horas. A *Ìyálòrisá* Margarida Sodré estava iniciando o preparando o *Akassá* de Oxalá e proferia a saudação “*Epà babà*”. Enquanto isso, Paula, Cláudia e Elvira estavam fazendo a limpeza do ambiente. Em seguida, foram feitos o manjar que seria ofertado à Iemanjá e o feijão preto acabava de ser cozido, este foi misturado à farofa feita com dendê e camarão para ser servidos a Ogum. Em seguida, foram fritos três bifés de fígado bovino, foram cozidos ovos e mais farofa foi feita para ser ofertado aos exus da casa.

Após isso, foi levada para a área externa, uma bacia com diversos frutos que aos poucos foram sendo organizados em alguidares de barro e as oferendas foram sendo montadas sob a supervisão da *Ìyálòrisá* Margarida Sodré, que às 10:55 horas, recebeu a preta velha Vovó Catarina que conduziu a entrega das oferendas.

Foram ofertadas frutas e farofa com dendê, ovos e fígado bovino frito no dendê com cebola, cachaça, vinho, cidra a Exu; frutas aos Orixás Xangô, Iansã, Omolú, Nanã, Oxóssi, Oxum e aos caboclos, organizadas em alguidares de barro e em pratos brancos; o *Akassá* foi servido para Oxalá em uma tigela transparente; em uma tigela branca foi servido feijão preto com farofa e camarão para Ogum; em uma travessa branca foi servido manjã na cor azul, maçã e uvas para Iemanjá. Todas as oferendas foram entregues por volta de 11:30 horas, daquela manhã, tanto na casa de Exu quanto na Camarinha<sup>87</sup>.

O relato de campo nos dá ideia de como as oferendas são feitas e organizadas, porém, é importante destacar que a maioria das frutas são compradas nas redes de

<sup>86</sup> RIBEIRO, Rafael Santos. *Op. Cit.*, 2019, p. 119.

<sup>87</sup> Caderno de Campo, 08 de dezembro de 2020



supermercados da cidade, principalmente as que não são típicas da Amazônia, como uvas e maçãs, por exemplo. Contudo, ressaltamos que cada espécie de fruta ofertada é previamente consultada no tarô para estar de acordo com a vontade do Orixá ou caboclo que se está homenageando.

Para além disso, o momento de arreada das oferendas é ritualizado por meio de rezas e cânticos direcionados ao orixá ou caboclo que recebe o presente e os pedidos dos membros da comunidade terreiro. Nesse sentido, ofertar o alimento para orixás e caboclos assume duas finalidades, a de culto a essas divindades, mas também a de troca, tal como compreendido em Zuleica Pereira Campos (2020), ao afirmar que “ofertando a comida escolhida pelos Orixás, que, por sua vez, estabelecerão uma troca com seus filhos, garantindo-lhes bem-estar material, social e psicoemocional. Uma relação de comunicação e troca entre os humanos e os deuses”<sup>88</sup>.

Além da oferenda destinada à festa de aniversário da feitura de santo de Luciene Sodré, pude visualizar também uma oferenda para o caboclo José Raimundo, em sua festa de aniversário realizada no dia 31 de agosto de 2021. Essa oferenda não foi colocada na camarinha, mas diante do busto desse caboclo, dentro do terreiro de Mãe Margarida Sodré. Abaixo trazemos a fotografia da oferenda dada a seu Zé Raimundo, como meio de evidenciar visualmente uma oferenda montada.

---

<sup>88</sup> CAMPOS, Zuleica Pereira. Comida e comunhão nas religiões afro-brasileiras: um olhar antropológico. *Fronteiras*, Recife, v. 3, n. 2, jul./dez., 2020, p. 471.

Imagem 4. Oferendas para seu Zé Raimundo



Fonte: Fonseca, 2021.

Na imagem acima é possível identificar os elementos que compõem a oferenda dada ao caboclo Zé Raimundo. Nela observamos a presença de bebidas alcóolicas, velas nas cores amarela e branca, frutas diversas, contudo, destacamos a presença das frutas regionais biribá e manga, todas dispostas em cima de um tecido na cor verde. Dessas frutas regionais, apenas a manga é encontrada nos supermercados, já o biribá é retirado direto da árvore, evidenciando o contato com a natureza, mas principalmente a regionalização da oferenda a partir dessas frutas.

Passadas as 24 horas em que as oferendas ficam diante dos *igbás* ou do busto dos caboclos, elas são retiradas e levadas para serem entregues na natureza, desta forma, adentramos na terceira e última etapa do ritual das oferendas. A esse respeito, conversamos com Mãe Margarida Sodré, e a partir do diálogo identificamos como que a entrega dos alimentos dos orixás na natureza nos ajuda a pensar a antropização. Segundo a *Ìyálòrisá*

Antes, eu já fiz muito fora, mas hoje eu já não vou, eu tenho demais medo de lagarta, então, eu prefiro arriar na casa, tem a casa, eu deixo ali. Passadas as vinte e quatro horas eu levanto bonitinho, embalado bem bonitinho, eu

explico, aí o Paulo vai embora, pega a estrada aqui da BR e vai despachar lá onde não ofenda ninguém. Aí, os bichinhos vêm só comer porque é perto do mato né! Tem uns que eu joga no rio, também alimento os peixes<sup>89</sup>.

Nesse sentido, entendemos que alimentar o orixá seria equivalente a alimentar a natureza representada pela fauna, ou seja, os animais que se alimentam das oferendas estão, na verdade, sendo alimentados pelo ser humano que entrega os frutos que vêm, em sua maioria, das redes de supermercados e que passaram por diversas intervenções humanas. A flora também é alimentada nesse processo, uma vez que as frutas e os alimentos ao se decomporem, servirão como adubo orgânico que fortalecerá as árvores que produzirão novos frutos. Assim como as folhas estudadas por Ribeiro, as frutas e os alimentos depositadas no chão das matas “não perderam seus papéis diante da construção da vida, não estão mortas, mas emanam energias diferentes e ajudam na construção de novas folhas, novos caules, novas moradas de insetos”<sup>90</sup>.

Para além disso, a natureza também representa um ponto de energização para os afro-religiosos que compõem o Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô. Segundo Margarida Sodré

[...] porque tu vais buscar aquela força da natureza, que nós aqui, em São Miguel do Guamá, ainda temos isso, graças a Deus [...] então, tudo que você faz para natureza lá você agrada.

O Exu, porque ele gosta da natureza, ele era vivente, ele vivia nessa vida de encruzilhada, a maioria né, as Pomba Gira, Zé Pelintra. Mas a gente pode fazer numa encruzilhada de caminho, não é necessário que seja só na encruzilhada da rua<sup>91</sup>.

Mãe Margarida reforça a importância da natureza para o culto Mina Nagô, a presença de pontos da natureza que ainda têm na cidade de São Miguel do Guamá e relaciona a importância de agradar a natureza, ou seja, cuidar e alimentar, para agradar ao Orixá. Nesse sentido, a sacerdotisa nos fala de uma categoria específica que pode ser relacionada tanto com o ambiente urbano quanto com o ambiente da natureza, trata-se de Exu. Segundo ela, as oferendas podem ser feitas nas encruzilhadas urbanas e nas encruzilhadas da natureza, ou seja, dos caminhos que se cruzam na mata.

<sup>89</sup> *Iyálòrisá* Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 23 de fevereiro de 2021.

<sup>90</sup> RIBEIRO, Rafael Santos. *Op. Cit.*, 2019, p. 121-122.

<sup>91</sup> *Iyálòrisá* Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 23 de fevereiro de 2021.

Tomamos a mobilidade representada pela figura do Orixá Exu para refletirmos sobre dois pontos importantes. O primeiro, trata-se dos caminhos percorridos pelas oferendas e a epistemologia ecológica. O caminho percorrido pela oferenda é dividido em três ambientes, o primeiro é o terreiro, local em que ocorre por meio do tarô, a identificação dos elementos que comporão as oferendas e a sua organização; o segundo é a camarinha, quarto sagrado em que as oferendas são rezadas e ofertadas aos orixás diante de seus *igbás*; o terceiro ambiente é o da natureza e a rua, locais em que se devolve o alimento sagrado aos orixás e que ocorre a conexão dos membros da comunidade-terreiro à anergia ancestral dos orixás e caboclos.

O segundo ponto que associamos à figura de Exu é o conceito de epistemologia ecológica, o qual designa uma área de convergência a novos horizontes de compreensão como nos é afirmado por Esteil e Carvalho (2014). As modificações nos modos de compreender a interação entre humanos e natureza, nada mais é do que as possibilidades de transformações proporcionadas por Exu. Nesse sentido, arriscamos chamar tal conhecimento de epistemologia ecológica exúlica<sup>92</sup>.

Estar em contato com o grupo que compõe o Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, permitiu-nos vislumbrar, por meio do ritual das oferendas, os sentidos atribuídos pelo grupo à interação entre humano e natureza, pois para as comunidades afro-religiosas o contato com a natureza possibilita a conexão com as divindades, uma vez que é possível “[...] identificar no ambiente natural um lugar onde essa comunicação pode se realizar, pois nesses ambientes a vida está presente de maneira luxuriante, com toda a sua força”.<sup>93</sup>

Uma vez que a natureza é um ponto de conexão, comunicação e de força do orixá, compreender a importância do referido ambiente para a entrega das oferendas é um passo importante para identificarmos a epistemologia ecológica e a antropização. Em diálogo com a *Ìyálòrìsá* sobre a entrega das oferendas, ou seja, dos frutos da natureza em diferentes pontos de conexão com os orixás e o motivo de se levar até a natureza. Mãe Margarida explicou que

[...] os nossos antepassados não tinham terreiro [...] tinha um quintalzinho onde se reuniam, tudo era no pé das árvores, tem fundamento, não tem como não ter, a gente leva, por exemplo, de Oxóssi, eu iria levar numa mata, de

---

<sup>92</sup> Ver. REIS NETO, João Augusto dos. A Pedagogia de Exu: educara para resistir e (r)existir. Revista Calundu – Vol.3, N.2, Jul-Dez, p. 7-33, 2019. Disponível em <<https://periodicos.unb.br>>.

<sup>93</sup> COSTA, Lara Moutinho da. *Op. Cit.* 2013, p. 86.

Xangô eu iria levar numas pedreiras que aqui não tem né, tá difícil, acabaram com tudo aqui em São Miguel<sup>94</sup>.

A partir da fala da Ìyálòrìsá Margarida Sodré, compreende-se que para além do culto à natureza, o ato de entregar as oferendas diante das árvores indica também uma prática dos antepassados escravizados que, pelo fato de não terem as estruturas dos terreiros devido ao sistema escravocrata que os privava do direito à terra, utilizavam as árvores para cultuar os orixás.

Todavia, ainda segundo a Ìyálòrìsá, em São Miguel do Guamá alguns desses ambientes já se encontram degradados em razão do grande número de olarias que extraem argila para a produção de telhas e tijolos, e pelo avanço do perímetro urbano. Por essa razão as oferendas são devolvidas à natureza em um local distante seguindo pela rodovia Belém-Brasília.

A falta de ambientes adequados para que se possa realizar a entrega das oferendas é contornada pelo grupo por meio das águas. Uma vez que a cidade de São Miguel do Guamá é banhada pelo Rio Guamá, esse ambiente aquático é utilizado para a realização da entrega de oferendas a partir de um diálogo entre a Ìyálòrìsá e o orixá que receberá o presente. Mãe Margarida Sodré explicou que

Para a senhora lansã se for entregar sem a permissão do santo tem que ser lá no bambuzal, um pé de bambu, o que é difícil. Então, por isso que tudo a gente usa as águas porque é muito difícil chegar num pé de bambuzal, eu não tenho [...] a não ser que tivesse um terreno no interior, que eu tenho esse sonho de comprar um terreno para mim poder ir levar lá as minhas oferendas porque todos eles recebem num pé de árvore específico, todos<sup>95</sup>.

Dessa forma, observa-se que embora cada orixá tenha uma árvore específica onde são cultuados e recebem as suas oferendas, a fala de Mãe Margarida revela as limitações que o ambiente urbano ocasiona a esse culto, mas também a ressignificação que a Ìyálòrìsá e o grupo dão aos ambientes de conexão com o sagrado dentro do perímetro urbanos de São Miguel do Guamá. O viés que possibilita a conclusão da terceira etapa do ritual das oferendas é a entrega nas águas do rio Guamá, tal como é possível visualizar na imagem abaixo

---

<sup>94</sup> Iyalorisá Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 26 de março de 2022.

<sup>95</sup> Iyalorisá Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 26 de março de 2022.



### Imagem 5. Oferendas à natureza/orixá nas águas do rio Guamá



Fonte. Fonseca, 2021

Na imagem 5 vemos a encantada Maria Leonor (Luciene Sodré), entregando as oferendas de sua festa de aniversário de feitura de santo nas águas do rio Guamá. Somado à imagem, trazemos o relato de campo para ampliar as nossas análises.

Em 18 de dezembro de 2021, pude acompanhar a entrega de oferendas nas águas do Rio Guamá. Nesse dia, Luciene Sodré estava em transe com a cabocla Maria Leonor a qual dirigiu a entrega das oferendas. Não tive a permissão de entrar na camarinha para acompanhar o levantamento das obrigações que ocorreu às 00:02 horas. As frutas ofertadas às Orixás Oxum e Nanã foram retiradas em um recipiente de plástico, o manjã de lemanjá permanecia na tigela de vidro transparente em que havia sido depositado inicialmente, a pipoca com batata doce de Obaluaiê também permanecia na travessa de barro onde havia sido depositada inicialmente.

Saímos do Terreiro às 00:16 horas, no carro de uma das filhas de santo e chegamos ao rio Guamá às 00:25 horas. Maria Leonor (Luciene Sodré) dirigiu a entrega das oferendas saudando primeiramente a Orixá Oxum com cânticos e foi depositando as frutas na água, em seguida a Orixá Nanã e depois lemanjá e depositou o manjã nas águas seguido de uma cidra que foi aberta e todo o líquido foi despejado na água do rio enquanto entoava cânticos à essa Orixá. Após isso, a cabocla depositou toda a pipoca às margens do rio enquanto entoava cânticos a Obaluaiê.

Após a entrega das oferendas, todos os recipientes foram recolhidos pela Ékéde Elvira e levados para o Terreiro onde teriam as destinações corretas, dessa forma, apenas os elementos orgânicos ficaram no Rio Guamá, às 00:33 horas regressamos ao Terreiro<sup>96</sup>.

---

<sup>96</sup> Caderno de campo, 18 e 19 de dezembro de 2021.

Nesse sentido, o ambiente do rio Guamá em meio à agitação que são características às orlas das cidades amazônicas, tornou-se um ambiente de energia de pretos, pois “essa ‘energia’, que é relacionada à presença da vida, chamada de axé em algumas tradições religiosas, e que está presente no meio ambiente natural torna esse ambiente um espaço sagrado para esses grupos”<sup>97</sup>. Isto é, a orla do rio Guamá tornou-se o ponto de conexão entre os orixás reverenciados e o grupo que ali estava.

Tais colocações corroboram com Esteil e Carvalho (2014), uma vez que

Torna-se, assim, impossível dissociar a mente do corpo, a cultura da natureza, o conhecimento da experiência. Para conhecer, a partir da perspectiva ecológica, é necessário estar imerso na matéria e no mundo através do engajamento contínuo no ambiente<sup>98</sup>.

Mente e corpo, cultura e natureza, conhecimento e experiências pretas, são elementos necessários para a conexão humano-natureza dentro do terreiro. Conhecer a natureza, ou seja, o ambiente sagrado de morada dos orixás bem como os mecanismos para ressignificar água salgada, pântano e cemitério para a água do rio e suas margens, requer estar imerso nas epistemologias que dialogam com a natureza, isto é, na epistemologia ecológica através dos saberes pretos de terreiro.

A entrega das oferendas à Nanã, Iemanjá, Obaluaiê no rio Guamá, refletem as ressignificações dadas pelo grupo àquele ambiente, uma vez que os orixás que receberam as oferendas têm como ambiente energético respectivamente o pântano, o mar e o cemitério. Identificamos que tais ressignificações ocorrem por dois motivos. O primeiro, é devido à dificuldade de acesso ao mar e regiões pantanosas, já o segundo, é devido ao fato de os dois cemitérios da cidade estarem localizados em áreas centrais da cidade. Entregar oferendas em tais espaços atraem olhares curiosos e racistas que deturpam o real sentido de se alimentar o sagrado.

Dessa forma, para além do ambiente da natureza, adentramos cada vez mais no meio urbano. Neste ponto é importante destacar uma fala de Mãe Margarida Sodré que foi citada mais acima, “não ofender ninguém”. Esse termo é associado a não desagradar, não incomodar aquele que vivem no meio urbano e que professam outra

---

<sup>97</sup> COSTA, Lara Moutinho da. *Op. Cit.* 2013, p. 86.

<sup>98</sup> ESTEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura *Op. Cit.* 2014, p. 164

doutrina religiosa. Associado a isso, trazemos mais uma fala da *Ìyálòrìsá* que nos ajudam a construir essa reflexão

Dentro da cidade não tem como [...]. Eu não vou, já fui muito quando São Miguel a gente podia, mas nunca dentro da cidade a gente saia, hoje não né, todo canto tem casa, tem terreno, fazenda, não tem mais como fazer. [...] Então, para isso existe a camarinha, para colocar as oferendas lá, existe a tronqueira para colocar lá, aí depois tu tiras e é mais fácil despachar né porque a essência já foi [...], mas mesmo assim eles dão a ideia de onde tu debes deixar, não é jogado assim atoa não, não é mesmo!<sup>99</sup>

A fala de Mãe Margarida Sodré revela as dificuldades e a intolerância religiosa para com os povos de terreiro, limitando assim, os ambientes de realiza o de uma de suas práticas religiosas no perímetro urbano. Mesmo que a Constitui o de 1988 garanta a liberdade de culto, no cotidiano de cidades do interior da Amazônia como   o caso de São Miguel do Guamá, ainda se ver pensamentos e atitudes retr gradados e que entram em conflito com o que diz a Carta Magna deste país.

Outro ponto importante a ser destacado na fala de Mãe Margarida é o crescimento urbano pelo qual a cidade passou. No passado, quando ela realizava a entrega das oferendas na cidade, o ambiente para que o ritual fosse realizado era afastado do perímetro urbano para que pudesse garantir a boa conexão com as entidades. Contudo, no atual cenário, esses ambientes que antes eram desabitados hoje já têm moradores ou fazendeiros. Tais ocupa oes ocasionam a degrada o do ambiente devido a a o antrópica impossibilitando, assim, a conexão e sacraliza o do ambiente da natureza onde as oferendas são entregues.

Nesse capítulo, abordamos o viés religioso do Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, perpassando pelas referências religiosas experienciadas nesse território sagrado que apresenta referências do culto ao orixá africano, caboclos indígenas e negros baianos e codoenses, dessa forma, esmiu amos o termo Mina e Nagô para compreender como se constitui o campo afro-religioso em São Miguel do Guamá a partir do caso do Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô.

Apresentamos também, o culto aos orixás e caboclos, isto é, as energias da natureza, por meio das oferendas. O processo de identifica o das frutas e alimentos, prepara o e entrega das oferendas permitiram construir análises pautadas na epistemologia ecológica a partir dos saberes pretos de terreiro e assim rela oes

---

<sup>99</sup> *Ìy l r s * Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 26 de março de 2022.



antrópicas humano-natureza. As oferendas ao serem depositadas na natureza, fazem a conexão entre os sujeitos e o sagrado a partir da atmosfera das matas e rios, por exemplo. Contudo, as ações antrópicas de degradação da natureza e de avanço do perímetro urbano dificultam a realização desse culto que, associados à intolerância religiosa sobre os povos tradicionais de terreiro, dificultam o acesso à natureza para garantir a manutenção energética dos religiosos com as divindades.

Conhecido o Terreiro, no próximo capítulo damos voz à mulher negra que fundou e lidera o Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, a Ìyálòrìsá Margarida Sodré, a qual apresentamos as suas memórias, vivências e resistências desde sua infância até o seu nascimento enquanto sacerdotisa no culto Mina Nagô.

### CAPÍTULO III

#### ÌTÁN: ENTRE HISTÓRIAS E MEMÓRIAS DE SANTO

Nesse capítulo, apresentamos as trajetórias de Margarida Sodré em duas perspectivas, a pessoal e a religiosa fazendo uma analogia ao *itán* africano. Para tal, buscamos acessar o passado para perfazer o percurso de vida da Ìyálòrìsá a qual nos foi relatada em meio às plantas sagradas e no solo sagrado do terreiro. Assim como em Ruy do Carmo Póvoas (2018), Margarida Sodré nos trouxe em suas falas, os *itán* arquivados em sua memória, envoltos em momentos felizes, mas também em lágrimas, “tempos passados, tempos vividos, tempos lembrados nos tempos de agora”<sup>100</sup>, e sujeitos que já regressaram ao *òrun* e que hoje constituem a ancestralidade do Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô.

#### 3.1. A construção de um *itán*: a trajetória da Ìyálòrìsá Margarida Sodré

Iniciamos a construção do *itán*, isto é, da trajetória de Margarida Sodré, utilizado conceituação apresentada por Daniele Barreto de Souza e Adílio Junior de Souza (2018), que caracterizam o *Itán* como “o conjunto de mitos do *panteão africano*”<sup>101</sup>. Nesse sentido, Ruy do Carmo Póvoas (2004) nos traz as seguintes colocações

Os mitos estão na sua base, mas *saga*, *adivinha*, *ditado* e *caso* também estão presentes nos *itan*. A consistência do *itan*, a pluralidade dos seus sentidos, é que dá a sua perenidade e, depois, é o que permanece na alma do povo: o sentido. E por isso, porque encerram *sentido*, eles, os *itan*, permanecem na memória e são passados de geração a geração<sup>102</sup>.

Dessa forma, decidimos perfazer a trajetória de Mãe Margarida como um *itán* explorando a pluralidade de seus sentidos por meio da *saga* e do *caso*, bem como a utilização da oralidade para acessar a memória da Ìyálòrìsá e apresentar tanto sua história pessoal e no santo, bem como a do terreiro, uma vez que ambas permeiam a memória de comunidade-terreiro, são passadas de geração a geração e nos foi contada em meio às plantas e o local sagrado em que realizamos nossas conversas.

<sup>100</sup> PÓVOAS, Ruy do Carmo. **Itan dos mais-velho**: (contos) / Ruy do Carmo Póvoas. 2. ed. Ilhéus, Ba: Editus, 2004, p.29.

<sup>101</sup> SOUZA, Daniela Barreto de. SOUZA; Adílio Junior de. Itan: entre o mito e a lenda. **Letras escreve**, Macapá, 2018, v. 8, n. 3, p. 99-113.

<sup>102</sup> PÓVOAS, Ruy do Carmo. *Op. Cit.*, 2004, p. 13.

De certa forma, optamos por subverter, em partes, o conceito de *itán* pois o utilizamos este termo para contar a trajetória de alguém que está no àiyé e por não darmos ênfase ao mito, mas à memória.

Maria Margarida Sodré Pinheiro é filha de Apolônio Joaquim Sodré e Maria Gomes Farias, tem 63 anos de idade, viúva, teve dois filhos na primeira relação e mais três filhos de um segundo relacionamento, ela se declara do lar, mas tem formação no magistério; sendo que nunca atuou na profissão. Mãe Margarida exerce o sacerdócio no Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô como *Ìyálòrisá* no culto Mina Nagô, foi feita no Santo, raspada e catulada pela *Ìyálòrisá* Maria José da Silva Matos, sacerdotisa do Terreiro de Baianinha da Miçanga em São Miguel do Guamá-PA.

Para iniciar buscamos saber das raízes de Mãe Margarida Sodré alcançada por meio de suas memórias. Ao nos falar de sua infância, a *Ìyálòrisá* nos revelou que

eu me criei ali no Taquiaçu<sup>103</sup> praticamente, depois que vovó morreu eu me criei aqui [...] quando começou me dá essas crises antes dos sete anos foi que me levaram para Belém, onde a minha tia era umbandista e se cuidava, levaram lá para a senhora. Aldenacir o nome dela, mas era Mimim, e eu ficava lá, ela fazia, suspendia eu acho, aí eu não sei te dizer o que ela fazia, eu sei que eu tomava muitos banhos para tirar isso de mim, porque era muito e eu não tinha sete anos ainda e a vovó não aceitava, ela era uma católica fervorosa, porque a minha mãe tinha, mas sofreu muito e nunca seguiu a missão<sup>104</sup>

A fala de Mãe Margarida Sodré evidencia não apenas a sua infância e o trânsito entre o urbano e o rural, mas também uma ancestralidade ligada à prática religiosa que ela assume nos dias atuais. Anaíza Vergolino (2015), nos ajuda a identificar alguns dos acontecimentos narrados pela sacerdotisa. As crises que a acometiam na infância podem ser entendidas como as primeiras manifestações que, segundo a autora, “ocorrem geralmente na infância e se revelam quase sempre através de males físicos como tonturas e vertigens, ataques de nervos e falta de coordenação motora”<sup>105</sup>

Sua mãe, Maria Gomes Farias e sua tia, Aldenacir, são mulheres que nos permitem traçar alguns pontos importantes sobre os afro-religiosos. A primeira por não aceitar a sua missão e sofrer por conta disso e a segunda, a que aceita, pratica e

<sup>103</sup> Comunidade rural pertencente ao município de São Miguel do Guamá, que tem acesso pela rodovia BR-010.

<sup>104</sup> *Ìyálòrisá* Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 23 de fevereiro de 2021.

<sup>105</sup> SILVA, Anaíza Vergolino e. *Op. Cit.*, 2015, p. 70.

ajuda a sobrinha em seus momentos iniciais de transe ainda na infância, bem como a terceira personagem, a avó, “uma católica fervorosa” que tinha como reação a não aceitação da mediunidade de sua neta.

Ao continuar o seu relato, Margarida Sodré nos fala sobre o seu retorno de Belém para São Miguel.

[...] eu vim de l  de Belém, nós ficávamos com a titia, mas a vovó mandou me buscar, aí parou de manifestar [...] aí aos doze anos começou manifestar de novo, não era manifestar de incorporar, era uma manifesta o parece que eu tinha um surto, hoje em dia eu diria que era um surto, mas eles sabiam, aí a mamãe me levou em uma outra senhora aqui em São Miguel, fizeram uns banhos, umas coisas, aí acalmou<sup>106</sup>.

Aos doze anos de idade, as manifesta es retornaram aparentemente com mais força, e novamente foi necessário procurar uma pessoa capaz de acalmar as manifesta es por meio de banhos. O surto, mencionado Mãe Margarida, trata-se das investidas de incorpora es que acontecem de forma descontrolada. A esse respeito, Benedita Celeste de Moraes Pinto (2004) aponta algumas ervas e procedimentos utilizados para abrandar tais manifesta es

O tratamento presidido por um “experiente” já de fama, consiste num longo processo de prepara o a base de se es de benze o diária, defuma o com cigarro ou “porronca de tabaco mole” e resinas, como do breu branco e da copaíba; banhos de folhas, cascas e raízes de plantas, como vindic , pau de angola, mucurac , folha de cipó tática, sumo de buiu , folha ou raízes de borboleta, no intuito de abrandar os espíritos e caruanas nas suas investidas e incorpora es descontroladas<sup>107</sup>.

Passados poucos anos, em sua adolescência, Mãe Margarida Sodré passou a realizar trabalhos domésticos e de bab , tanto em São Miguel quanto na cidade de Belém, até conhecer seu marido, Gerson Duarte Pinheiro<sup>108</sup>, que era fiscal da Sefa, com quem teve um casal de filhos, Gerson e Luciene. A  y l ris  não detalhou os anos em que esteve casada, apenas nos revelou que conviveu com o seu marido até o falecimento do mesmo. Atualmente, Margarida Sodré mant m rela o conjugal com o senhor Antônio Raimundo, com quem tem três filhos, Anderson, Alex e Alexandre.

Embora a  y l ris  não tenha nos falado muito sobre sua vida pessoal, e ao falar de sua infância tenha enfatizado principalmente as questões religiosas, por serem acontecimentos que a marcaram, deu-se continuidade a entrevista focalizando

<sup>106</sup>  y l ris  Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 23 de fevereiro de 2021.

<sup>107</sup> PINTO, Benedita Celeste de Moraes. Parteiras, “**Experientes**” e **Po es**: O dom que seapura pelo encanto da floresta. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2004, p. 206.

<sup>108</sup> Já falecidos.

o retorno das manifestações mediúnicas para que pudéssemos evidenciar o percurso religioso de Mãe Margarida Sodré.

[...] aí tava tudo tranquilo, aos doze anos mamãe me levou numa dona Osmarina, porque aos dezesseis anos depois que eu casei, eu fugia do marido para ir lá né, porque eu já dava conta, eu já sabia que eu não queria aquilo, aí não era uma questão de manifestar né! Quando eu sentia eu corria e ela fazia os banhos, aí eu tomava aqueles banhos e aquilo acalmava, aí eu vinha feliz, eu desconjurava isso porque para mim era da parte do outro lado [...] a minha família toda católica, Umbanda era [...] hoje não, eu não penso assim, mas na época eu ia no ritmo. Casei, aí escondia do marido, aqui e acolá eu corria na mulher e ela fazia [...] os banhos e eu melhorava.

Um certo dia eu fui levando essa vida, o Junior nasceu e eu fui levando essa vida, aí houve separação, volta, essas coisas. Aí eu tive a Luciene, ainda tomando uns banhinhos aqui e acolá, aquela confusão e eu com o marido não dava certo<sup>109</sup>

Nesse ponto é importante destacar que Margarida Sodré apresenta um suposto controle sobre a sua mediunidade uma vez que ela procura, por conta própria, uma pessoa mais experiente para lhe ajudar com as manifestações descontroladas, bem como a construção de um segredo para com o marido, atrelado a uma vida conjugal que, segundo ela, não dava certo. Entretanto, até esse momento da entrevista não nos foi possível identificar se esse fato se dava devido Margarida Sodré ainda não ter aceitado a sua mediunidade, o que se justifica pela formação católica que teve desde a infância.

O nascimento dos dois primeiros filhos de Margarida Sodré aparentam ser mais um dos marcadores do afloramento da mediunidade de nossa informante, principalmente após o nascimento de Luciene, que atualmente é a Mãe pequena do terreiro. Margarida Sodré segue nos dizendo que

[...] quando eu tive a Luciene (ela tinha dois anos), ela passou mal, agora aí e não dormia. Essa menina se desesperou e era uma coisa doida, aí o seu Gerson chamou o seu Elísio<sup>110</sup> [...] o seu Elísio veio, que era nesta casa [...]. Aí ele foi e rezou a menina né e ficou olhando. Aí ele disse, “ei Gerson eu quero rezar a tua esposa”. Aí eu corri logo para cá porque eu já sabia o que eu tinha, nessa mesma casa, só que era de madeira e era mais para lá, tinha um pé de cajueiro aqui e eu vim para cá enfezada já, quando ele foi rezar em mim, me cresci, parece que eu tinha uns cem quilos e eu era bem magrinha. Aí ele disse, “eu quero conversar com a tua mulher, é ela que precisa, esse problema da tua filha é as coisas dela”. Aí o seu Gerson olhou e disse, “que coisas dela? Aí ele disse, “ah Gerson, tu não sabias que a tua mulher é médium?”. Aí ele disse assim, “não!”. Aí eu entrei e disse, “olha, eu não sou médium, eu não sei que palavra é essa, que doença é essa, eu só sei lhe

<sup>109</sup> *Iyálòrisá* Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 23 de fevereiro de 2021.

<sup>110</sup> Seu Elísio, já falecido, era o líder do Centro Espírita Rafael Gomes, em São Miguel do Guamá.

dizer que eu não gosto dessas coisas e por favor, não fale comigo sobre isso”<sup>111</sup>.

No caso de nossa informante, não houve um adoecimento relacionado à descoberta de sua mediunidade, mas o adoecimento de sua filha. A partir de então, o segredo de Margarida Sodré foi descoberto pelo marido e importantes desdobramentos referente à trajetória religiosa de nossa informante começam a se desenrolar. O contato com Elísio, que é espírita, conduziu Margarida Sodré para o kardecismo, onde permaneceu durante seis meses participando das sessões e desempenhando a função de datilógrafa escrevendo as orações.

A saída de Margarida Sodré do espiritismo se deu após uma incorporação descontrolada durante a sessão espírita, chegando a virar mesas e ficar amarrada por espadas. Na ocasião, a Cabocla Mariana<sup>112</sup> afirmou que ela não pertencia àquele seguimento religioso, pois segundo foi dito pela cabocla, “ela tem a linhagem espírita, mas ela é nossa”<sup>113</sup>.

Passados esses fatos, Margarida Sodré então foi levado pelo marido ao terreiro de Mãe Paula residente em Ananindeua, que cultuava a Mina Nagô, onde ficou por certo tempo, mas que não deu certo. Ao tentarmos adentrar nas histórias que permeiam a sua passagem por esse terreiro, Margarida Sodré preferiu não entrar em detalhes por não ter boas lembranças sobre esse período.

Após a sua passagem pelo terreiro de Mãe Paula, Margarida Sodré passou a cuidar de si mesma, isto é, não tinha uma *Ìyálòrisá* para orientar seu desenvolvimento mediúnico. Dessa forma, Margarida Sodré seguiu os preceitos que tinha aprendido durante o tempo que ficou no terreiro de Paula bem como do conhecimento da Preta Velha Vovó Catarina. A partir desse ponto, o *Itan* que estamos construindo começa entrelaçar a trajetória de Margarida Sodré com a história de seu terreiro.

### **3.2. “Se for só Mina não tira Orixá”: a Baianinha da Missanga que deu Nagô à Margarida Sodré**

---

<sup>111</sup> *Ìyálòrisá* Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 23 de fevereiro de 2021.

<sup>112</sup> Encantada pertencente à família da Turquia.

<sup>113</sup> *Ìyálòrisá* Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 23 de fevereiro de 2021.

O título desse tópico foi pensado a partir de uma fala da *Ìyálòrìsá* Margarida Sodré quando conversávamos sobre o seu percurso afro-religioso e o seu ingresso no culto Mina Nagô. Segundo a informante, ser apenas “Mina”<sup>114</sup>, significa dizer que se cultua caboclos e encantados, não se tira Orixá, ou seja, não se inicia no culto ao Orixá. Contudo, é importante destacar que esta fala reflete a pluralidade do culto Mina, bem como as influências da Umbanda no estado do Pará.

Assim sendo, no *Itan* que está em constru o, aparece na vida de nossa informante a *Ìy l r s * Maria José da Silva Matos, que tinha sua casa de culto dedicada à encantada Baianinha da Missanga. Terreiro esse em que Margarida Sodré fez Santo dentro do Culto Mina Nagô, isto é, recebeu fundamentos dos Orixás Nagô.

Todavia, antes de adentrarmos nessa discussão, iremos apresentar como se deram os acontecimentos e mostrar como a história de Margarida Sodré se confunde com a história de seu terreiro. Após deixar de frequentar o centro espírita Rafael Gomes e o terreiro da senhora Paula, em Ananindeua. Margarida Sodré passou a cuidar de si mesma. Segundo ela

[...] aí foi que eu comecei a incorporar. Quando o seu Gerson chegava, eu tava incorporada, a casa tava aí pegando fogo, criança e tudo. Aí foi que ele arrumou pessoas para dentro de casa, incorporava, conversava, dizia n  e ele foi fazendo, fez pequenininho<sup>115</sup>, a minha missão seguiu, eu devo   Deus primeiramente e a ele, que ele gostava. Deus o livre ele por causa das entidades. Ele fez um pequenininho aí mesmo nesse terreiro, l  no canto que   o tanque da lemanjá, ele fez um pedacinho l , aí foi crescendo e ele fez para cá, aí foi crescendo e ele aumentou pra ali, foi quando manifestou a minha senhora. Nessas alturas eu não sabia de Orixá, eu passei dez anos trabalhando com caboclo entendeste?<sup>116</sup>

  not rio na fala de Margarida Sodré que o seu tempo estava sendo dedicado principalmente para os rituais afro-religiosos sendo necessário a contrata o de pessoas que realizassem os serviços doméstico e de cuidado para com as crianças. A partir do desenvolvimento de sua mediunidade bem como do incentivo de seu marido, o terreiro foi sendo construindo aos poucos. Ligado a isso, tem-se a incorpora o de sua senhora, isto é, a Orixá lansã. Até então, tanto Margarida Sodré quanto seu marido e as pessoas que a acompanhavam, acreditavam que se tratava de uma cabocla, mas que tinha comportamento diferente.

<sup>114</sup> Cf. Silva, 2015, p. 253. Qualquer modalidade de culto praticada ao som de tambores e outros instrumentos musicais.

<sup>115</sup> Referindo-se ao terreiro.

<sup>116</sup> *Ìy l r s * Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 23 de fevereiro de 2021.

Seguindo a entrevista, perguntei à Margarida Sodré se, naquela época, ela praticava pajelança. A informante respondeu que praticava a Mina, porém

[...] era o fundamento dela, o mesmo que eu trouxe, o fundamento de Vovó Catarina, que ela que ensinava os banhos, o que era para fazer. Então, é uma coisa assim que a pessoa diz que não existe. Existe, que eu passei por isso, ela dizia para o seu Gerson, ele arrumava as ervas, ela fazia o banho, ela, como é que se diz, porque ela preparava ele também antes de fazer né. Não era que ela desincorporasse, ela se afastava, mas me deixava em transe, aí me colocava o banho na minha cabeça, ela voltava, ajeitava, subia, me botava para deitar. E incrível isso, eu não sei se eu fui privilegiada, é uma história que pode dizer “ah ela tá, como é que se diz é, fantasiando”, mas não, foi verídico, eu tenho testemunhas<sup>117</sup>.

O desenvolvimento da mediunidade de Margarida Sodré e estruturação inicial de seu território sagrado partiram dos fundamentos religiosos recebidos da preta velha Vovó Catarina<sup>118</sup>. Nesse mesmo sentido, a preparação e desenvolvimento de sua mediunidade sem que haja a orientação de um *Babàlòrisá* ou *Ìyálòrìsá*, nos remete à “carreira do pai de santo”, apresentado por Anaíza Vergolino em seu “O tambor das flores”, mais especificamente a trajetória de pai Zezinho que, segundo a autora “tudo o que faz é ‘por intuição dos guias’”<sup>119</sup>.

A chegada da Orixá que “rodava, rodava e dava o grito de guerra”, mexeu com o psicológico de nossa informante, o que levou ela a consumir bebida alcóolica, tal “perturbação” é mencionada por Anaíza Vergolino como um dos comportamentos considerado “desviantes” devido a mediunidade mal desenvolvida<sup>120</sup>. As perturbações ou “agonias na cabeça” levaram Margarida Sodré a pôr certa quantia de dinheiro no bolso e sair sem rumo, até encontrar, na Avenida Magalhães Barata, onde hoje se localiza o principal centro comercial de São Miguel do Guamá, uma casa com os dizeres “Baianinha da Missanga” e “joga-se búzio”<sup>121</sup>.

A partir de então, Mãe Margarida relata que

<sup>117</sup> *Idem*.

<sup>118</sup> Os pretos velhos são entidades cultuadas principalmente na Umbanda, contudo, no Pará, os terreiros de Mina Nagô em sua maioria cultuam essa categoria de entidades. No caso de Vovó Catarina, trata-se de uma preta velha de origem angolana de grande liderança no Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, sendo responsável por idealizar várias das construções sagradas e possuir muitos utensílios domésticos e sagrados. Isto se reflete na frase frequentemente repetida no terreiro “isso é da vovó”, como alerta para se ter cuidado com os objetos dela.

<sup>119</sup> SILVA, Anaíza Vergolino e. Op. Cit., 2015, p. 93.

<sup>120</sup> SILVA. *Op. Cit.*, 2014, p. 71.

<sup>121</sup> Cf. LUCA, 2003, p. 162. Jogo divinatório utilizado para adivinhação. Acredita-se que Exu é quem traz as respostas.



[...] aí eu entrei, falei com ela, minha mãe, desse tamanhinho<sup>122</sup> assim ela, princesinha. Aí ela ficou me olhando e eu disse “a senhora joga búzio?”. Aí ela disse, “jogo”. “Quanto é?”. Aí ela deu a importância lá, aí eu disse “[...] eu queria que a senhora jogasse um búzio para mim”. “Entre”, aí eu entrei e ela mascando o tabaquinho dela e aí ela foi sentou e ajeitou a mesa dela, ajeitou tudo, sacudiu lá tudo e quando ela coisou –jogou-, o búzio, ao invés do búzio cair na, esqueci o termo, na peneira digamos assim né! Aí ele caiu no meu pé, aí ela me olhou assim, rezou, fez de novo e caiu dois, aí já caiu três. Ela ficou olhando, aí eu fui pegar e ela disse “não”. Aí ela chamou o Atila<sup>123</sup>, aí ele foi juntou. Aí ela foi pensou, pensou [...] e disse assim, “minha filha, você trabalha?” Aí eu disse, “trabalho, lavo roupa, varro casa, (eu era demais!)”, aí ela disse, “não. É com essas coisas assim, com Umbanda”. Aí eu disse faço uma fezinha, aí ela foi me explicar, [...] foi me dá um fundamento de Orixá, que eu não tinha. Maria José da Silva Matos que tá lá na Federação, minha mãe de santo, quem me preparou<sup>124</sup>.

O encontro com a Maria José da Silva Matos, pode ser entendido também como o encontro de Margarida Sodré com a Mina Nagô e sua Orixá. Compreende-se que o fato de os búzios terem caído nos pés de nossa informante ao invés de caírem na peneira, revelou a ligação que ela tinha com o culto afro-religioso. A partir de então, Margarida Sodré começou a passar pelos processos iniciáticos referentes à essa nação ritual, recebendo os fundamentos do culto e de seus Orixás, completando, assim, o desenvolvimento mediúnico feito por indicação de Vovó Catarina.

Abaixo, apresentamos a fotografia feita durante a festa pública em que Mãe Margarida foi apresentada à comunidade afro-religiosa de São Miguel do Guamá como *Ìyálòrisá*.

---

<sup>122</sup> Indicando a altura de sua *Ìyálòrisá*, com as mãos.

<sup>123</sup> Filho de Maria José da Silva Matos.

<sup>124</sup> *Ìyálòrisá* Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 23 de fevereiro de 2021.

**Imagem 6. Iansã (Margarida Sodré) e Mãe Maria José**



Fonte: Acervo do Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, 1988.

Na imagem, vê-se Mãe Maria José da Silva Matos, mulher branca, aparentemente com idade entre 50 e 60 anos, traja roupas brancas tradicionais dos cultos de matriz africana, usa colares no pescoço sendo que três deles estão cruzados em seu corpo e carrega uma espada, ou seja, uma toalha branca em seu antebraço. Ao fundo, há um casal de pessoas que não conseguimos identificar as suas identidades.

Ao lado de Mãe Maria José, vemos Mãe Margarida, que está em transe com a Orixá Iansã. Ela traja saia rosa com detalhes em paetê e uma blusa longa e sem mangas, colares cruzados em seu corpo, pulseiras, chinelo branco nos pés e um filá branco na cabeça, o qual tem uma estrela e uma taça desenhados.

Atrás de Mãe Margarida vemos um altar com as imagens dos santos católicos Jesus com os braços abertos, São Jorge e Nossa Senhora da Conceição. Vemos, também, a imagem da Orixá Iemanjá.

Dessa forma, no Terreiro comandado por Baianinha da Missanga, Margarida Sodré tornou-se *Ìyálòrisá* no culto Mina Nagô a partir dos fundamentos de Maria José da Silva Matos, pois “se for só Mina não tira orixá, porque ela era cruzada na Mina Nagô, [...] a única filha que ela fez foi eu”.

[...] e aí ela fez o que tinha que fazer, não tinha que fazer muita coisa, eu já tava (*sic*) desenvolvida, o Orixá já tava (*sic*), eu recolhi vinte e um dias, a roupa tudo né, como ela fez, como ela ajeitou, tirou a minha lansã [...] eu me lembro que tirou dois santos, na minha camarinha<sup>125</sup>.

Margarida Sodré nos apresenta alguns dos elementos importantes de sua feitura, tal como os vinte e um dias de recolhimento para a realização dos procedimentos ritualísticos, as vestimentas, lansã a sua principal Orixá, e mais dois Orixás que não foram mencionados por ela. Para além disso, é importante destacar que naquele momento, a mediunidade de Margarida Sodré já estava desenvolvida e já entrava em transe com a Orixá lansã, isto quer dizer que ela já tinha notoriedade entre os afro-religiosos da cidade. Ao passar pelo processo iniciático, Margarida Sodré renasce como *Ìyálòrisá* Margarida de *Egunitá*.

Ao tentar voltar mais atrás na ancestralidade religiosa de Margarida Sodré, ela nos fala que sua iniciadora era muito fechada, não contando o seu histórico religioso. Dessa forma, entendemos ser relevante para essa pesquisa assim como para a comunidade-terreiro, construir essa genealogia. A indicação da *Ìyálòrisá* Margarida Sodré foi recorrermos à FEUCABEP, uma vez que sua iniciadora era federalizada. Posto isso, tratamos de iniciar uma pesquisa documental que foi intermediada pelo presidente da FEUCABEP, o *Bábàlòrisàs-Toy Vodunnon* José Carlos Gadelha Pinheiro. Contudo, até o momento não conseguimos encontrar a ficha de filiação de Maria José da Silva Matos.

Desse modo, não avançamos muito no quesito descortinar, até mesmo para a nossa informante, a sua ancestralidade Nagô, porém, o culto por ela praticado é muito bem definido e pautado no fundamento que ela recebeu e é nessa forma de culto que a *Ìyálòrisá* Margarida Sodré tem realizado a feitura de seus filhos de santo, concluindo a sua fala dizendo que “até hoje, dia vinte e três de fevereiro de dois mil e vinte um eu

---

<sup>125</sup> *Ìyálòrisá* Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 23 de fevereiro de 2021.

ainda tô por aqui contando a história, com medo da pandemia, mas levando a vida porque não dá pra parar de vez não”<sup>126</sup>.

Apresentamos, portanto, a trajetória pessoal e de santo de Maria Margarida Sodré Pinheiro. Até esse ponto mostramos o percurso de vida pessoal e religioso da *Ìyálòrìsá* Margarida Sodré, construindo um *itán*, no qual rememoramos as suas experiências e vivências desde parte de sua infância, perpassando pela adolescência, matrimônio e maternidade. Todas as histórias por ela relatadas, perfizeram um percurso religioso do catolicismo em que foi criada, kardecismo, culto Mina marcada pelas orientações de Vovó Catarina até chegar na Mina Nagô se tornando *Ìyálòrìsá* por meio de sua feitura de santo no Terreiro de Baianinha da Missanga pela *Ìyálòrìsá* Maria José da Silva Matos.

A história de Margarida Sodré está intrinsecamente ligada ao seu terreiro, local onde sua senhora a tomou<sup>127</sup> pela primeira vez, e que atualmente é um polo irradiador de tradição, cultura e religião negra, símbolo de resistência ao racismo e que mantém viva a religiosidade popular que outrora foi alvo de tentativas de suposta civilização.

No próximo capítulo, trataremos de um momento delicado que o mundo vivenciou a partir do ano de 2020, a Pandemia do Covid-19. Contudo, teceremos as nossas abordagens a partir da vivência do Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô para que se possa, a partir de um caso, instigar reflexões mais amplas sobre o fechamento e abertura dos templos afro-religiosos por conta da Pandemia.

---

<sup>126</sup> *Ìyálòrìsá* Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 23 de fevereiro de 2021.

<sup>127</sup> Entrou em transe com a Orixá Iansã.

## CAPÍTULO IV

### “ENCOSTAR O BRINQUEDO”: O TERREIRO EM *LOCKDOWN*

Brinquedo ou brincadeira, é um termo presente em diversas práticas pretas e indígenas no Brasil dentre as quais destacamos a Capoeira Angola em que Judivânia Maria Nunes Rodrigues nos apresenta como um mecanismo de ensinamentos e de aprendizagens<sup>128</sup>. No Tambor de Crioula, a brincadeira é um mecanismo para se manter a tradição negra e propagar a cultura regional como nos afirma Alessandra Cristina Costa Monteiro; Et. Al<sup>129</sup>. O termo também é utilizado pelos Tembê do Alto Rio Guamá para se referir às práticas xamânicas realizadas nos ritos de passagem desse grupo originário como nos apresenta Daniel Xavier da Fonseca<sup>130</sup>.

Nesse sentido, quando adentramos no contexto do Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, em São Miguel do Guamá-PA, observamos que o termo brincadeira se refere ao ritual público em que há o transe do pajé ou pai de santo e de membros do terreiro que são preparados para receber as entidades, como nos é afirmado pela *Ìyálòrisá* Margarida Sodrê. Segundo a sacerdotisa

[...] são as correntes né, mas é porque é uma linguagem popular, entendeste? Não é que seja um brinquedo, é as correntes. Vários terreiros aí ainda têm esse termo, “vamos fazer uma brincadeira”, quer dizer uma baia, uma gira, aí é a mesma coisa para o nosso linguajar de antes [...]<sup>131</sup>.

O linguajar de antes, mencionado pela *Ìyálòrisá*, remete ao passado da pajelança, em que tal termo era utilizado para identificar os rituais praticados pelos antigos pajés. Mundicarmo Ferretti faz referência, no contexto dos terreiros maranhenses, ao “brinquedo de cura”, isto é, aos rituais de cura ou pajelança. Segundo a autora

O brinquedo de cura é realizado poucas vezes por ano [...] ao contrário do que ocorre nos toques de Mina, nele o pajé (ou “pajôa”) “brinca” geralmente

<sup>128</sup> RODRIGUES, Judivânia Maria Nunes. O corpo que joga, ginga e dança: a Capoeira Angola na arte-educação. **Revista GEARTE**. Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 67-81, jan./abr. 2017. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/gearte>. Acesso em 03 de maio de 2022.

<sup>129</sup> MONTEIRO, Alessandra Cristina Costa., Et. Al. Espaços de história e memória: o tambor de crioula ginga de Zé Macaco e a cultura afro-brasileira em Pinheiro. **Kwanissa: Revista De Estudos Africanos E Afro-Brasileiros**. São Luís, n. 5, p. 48-64, jan/jun, 2020. Disponível em: <http://periodicoseletronicos.ufma.br>. Acesso em 03 de maio de 2022.

<sup>130</sup> FONSECA, Daniel Xavier da. Brincadeira na Ramada e no Terreiro: relações afroindígenas no Pará. In: **Coluna Nossas Histórias**. Disponível em: [www.geledes.org.br](http://www.geledes.org.br). Acesso em 03 de maio de 2022.

<sup>131</sup> *Ìyálòrisá* Margarida Sodrê. Entrevista pessoal, 23 de fevereiro de 2021.

sozinha no salão, ou brinca (canta e dança) durante um certo tempo [...], dando passagem a grande número de entidades [...]<sup>132</sup>.

A partir das colocações acima, entendemos o “brinquedo” como sendo as correntes ou linhas<sup>133</sup> em que os encantados estão agrupados, bem como a arte de os pajés brincarem, ou seja, fazer uma brincadeira com eles, a baia<sup>134</sup> ou gira<sup>135</sup> realizada no terreiro pesquisado e no contexto maranhense como apresentado por Ferretti (2014).

Já “Encostar o brinquedo” é uma terminologia que faz referência ao encostamento das correntes, linhas, o tambor e os encantados, ou seja, suspender os rituais praticados no terreiro. Segundo Margarida Sodr e ao encostar o brinquedo “a gente vamos guardar os brinquedos, vamos guardar os segredos, os brinquedos da Mina [...] a gente baixa são a espada<sup>136</sup> branca, tem que ser a de Oxal a”<sup>137</sup>.

O encostamento do brinquedo ocorre como forma de luto representado pelo período quaresmal que é pautado em um sincretismo da Mina com o Cristianismo. Anaíza Vergolino, ao tratar da semana santa nos terreiros de Belém, durante a década de 1988, afirma que

[..] no período que se estende do Carnaval   Aleluia, acontece a partida temporária de todos os orixás e demais entidades dos diferentes panteões ou para a África (se a tradi o é o Candomblé), ou para Aruanda (demás tradi es), de l  retornando somente no sábado de aleluia. Esse é um período que as entidades não podem ajudar seus filhos, já que os sacrifícios e vários trabalhos ficam suspensos<sup>138</sup>.

A partir da coloca o de Anaíza Vergolino, entende-se que o período quaresmal é o de certa ausência das divindades e entidades nos terreiros, o que deixa os afro-religiosos de certo modo desprotegidos devido as entidades não poderem ajudar os seus filhos uma vez os trabalhos estão suspensos. Ao voltar o caleidoscópio

<sup>132</sup> FERRETTI, Mundicarmo. Brinquedo de Cura em terreiros de Mina. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 59, p. 57-78, Dez. 2014, p. 67.

<sup>133</sup> Que entendemos ser o agrupamento de entidades tanto a corrente ou linha em que se agrupam as famílias e refletem o espaço natural onde moram os encantados.

<sup>134</sup> Cf. SILVA, Anaíza Vergolino e. 2015, p. 250. Dança que pode ser tanto do espírito quanto do médium.

<sup>135</sup> Cf. *Ibidem*, p. 252. Dança inicial de uma festa pública, feita pelos médiuns todos juntos e em círculo. O termo também é usado como sin nimo de sessão (rituais de cura).

<sup>136</sup> Cf. *Idem*. Pano geralmente colorido com que se envolve o corpo dos médiuns quando incorporados com caboclo. No caso da espada de oxal a, na cor branca.

<sup>137</sup> * y l ris * Margarida Sodr e. Entrevista pessoal, 23 de fevereiro de 2021.

<sup>138</sup> SILVA, Anaíza Vergolino e. A semana santa nos terreiros: um estudo do sincretismo religioso em Belém do Pará. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará (IHGP)**, Belém, v. 07, n. 03, p. 05 - 19, nov. / 2020, p. 11.

para o Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, em São Miguel do Guamá, a *Ìyálòrìsá* Margarida Sodré me relatou-nos que, em 2020, ela encostou o brinquedo, mas não todos os segredos devido a orientação que recebeu da Preta Velha Vovó Catarina. Dessa forma, cabe-nos buscar compreender o cenário que se desenhou no terreiro e na sociedade a partir de março de 2020.

#### **4.1. Brinquedo encostado pesquisa suspensa? Dilemas de um mestrando em tempos de pandemia**

O ano de 2020, em que tive acesso à pós-graduação, foi marcado pela crise de saúde pública mundial ocasionado pelo Novo Coronavírus (Sars-Cov-2) causador da doença COVID-19, que foi declarada como pandemia em 11 de março de 2020, pela Organização Mundial de Saúde (OMS)<sup>139</sup>.

Diante disso, procurou-se entender como que o Estado se posicionou frente ao combate à propagação do Novo Coronavírus em âmbito nacional, estadual e local. Contudo, interessa a esse estudo, as orientações feitas pelos órgãos administrativos ao campo das religiões, mais precisamente das religiões de matriz africana. Realizar tal pesquisa foi mais simples, pois os decretos podem ser encontrados nos sites oficiais dos governos supra mencionados, uma vez que fazer pesquisas documentais presencialmente durante a pandemia foi praticamente inviável, sendo os meios digitais e as redes sociais o caminho facilitador para o acesso à pesquisa.

A partir das consultas virtuais, percebeu-se que no Brasil, as medidas de distanciamento social, fechamento do comércio não essencial e de suspensão de atividades escolares e religiosas, foram decretadas devido à forte pressão de setores da sociedade civil e política. Contudo, no decreto 10.282, inciso XXIX <sup>140</sup>, do governo federal, as atividades religiosas foram listadas como essencial, o que foi criticado por algumas lideranças religiosas que entendem as cerimônias religiosas como aglomerações que podem aumentar a propagação do vírus, e aceita por outras que

---

<sup>139</sup> MOREIRA, Ardilhes; PINHEIRO, Lara. OMS declara pandemia de coronavírus. **G1**. Disponível em: [www.g1.globo.com](http://www.g1.globo.com). Acesso em 13 de março de 2021.

<sup>140</sup> BRASIL. **Decreto Nº 10.282 de 20 de março de 2020**, que regulamenta a Lei nº 13.979, de 6 de fevereiro de 2020, para definir os serviços públicos e as atividades essenciais. Presidência da República. 2020.

veem as reuniões religiosas enquanto ajuntamentos livres de qualquer presença que não seja a do ser superior por eles venerada.

A despeito disso, o Governo do Estado do Pará recomendou no decreto Nº 609, de 16 de março de 2020, que dispõe sobre as medidas de enfrentamento à pandemia do Coronavírus (COVID-19), em seu artigo de número 11, decreta “a suspensão de celebrações com público em todos os espaços religiosos no âmbito do Estado”<sup>141</sup>.

Seguindo as mesmas premissas, a administração de São Miguel do Guamá, por meio do Decreto Nº 090/2020 de 24 de março de 2020, que versa sobre a situação de emergência para fins de prevenção e enfrentamento à Covid-19, em seu artigo 2º inciso III, suspendeu eventos, reuniões e “a realização de cultos religiosos, festas de qualquer natureza, incluindo aniversários, bailes e shows”<sup>142</sup>.

Embora os decretos estadual e municipal incluam as celebrações e cultos religiosos como atividades a serem suspensas devido ao número de fiéis que são atraídos aos espaços tidos como sagrados, coube aos líderes religiosos fazerem as orientações a serem seguidas pelas diversas denominações religiosas ao redor do mundo. Ora, as religiões de matrizes africanas não possuem um líder supremo que exerça domínio sobre as diversas casas de cultas. Diferente das religiões de maior quantidade de adeptos no Brasil, os terreiros possuem em suas organizações, ritos e cosmologias pautados na hierarquia ancestral de várias nações rituais, perpassando pelo fato de os seus templos religiosos (*Ilés Àses*, terreiros, searas e tendas) serem em sua maioria erguidos na casa dos *Bábàlòrisàs* e *Ìyálòrisás*, sendo cada sacerdote responsável apenas pelos membros de sua casa de santo.

Enquanto o decreto federal lista as atividades religiosas como essenciais, os decretos do estado do Pará e do município de São Miguel do Guamá orientam a suspensão das atividades religiosas e, sabendo que não há um líder máximo do povo tradicional de terreiro, coube a nós procurarmos pelas instituições de representação civil dos afro-religiosos, sendo selecionada por nós, a Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-brasileiros do Estado do Pará, devido essa ser a mais antiga

---

<sup>141</sup> PARÁ. **Decreto Nº 609 de 16 de março de 2020**, que dispõe sobre as medidas de enfrentamento, no âmbito do Estado do Pará, a pandemia do Coronavírus COVID-19. Belém, 2020.

<sup>142</sup> SÃO MIGUEL DO GUAMÁ. **Decreto Nº 090/2020 de 24 de março de 2020**, que decreta situação de emergência para fins de prevenção e enfrentamento à covid-19 e estabelece novas medidas, no município de São Miguel do Guamá-PA, e dá outras providências. São Miguel do Guamá-PA, 2020.



instituição afro-religiosa ainda em funcionamento, para entender como seguiram as orientações quanto à suspensão de atividades litúrgicas nos terreiros.

A Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-brasileiros do Estado do Pará (FEUCABEP), é uma entidade civil que representa os afro-religiosos associados a ela tanto no sentido de assistência social quanto de avalista religiosa<sup>143</sup>. Logo, a Federação apresenta uma estruturação dual, que se baseia “tanto quanto instituição burocrática [...] quanto um terreiro raiz”<sup>144</sup>. Dessa forma, entendemos ser importante para esse estudo compreender o posicionamento da Federação, por ela apresentar o caráter oficial-religioso para parte dos afro-religiosos do Estado do Pará.

Para que essa etapa da pesquisa fosse realizada, mais uma vez recorreremos aos meios digitais, porém, a Federação não possui um site oficial na internet e também não conseguimos contato via telefone. Dessa forma, por meio das redes sociais consegui com a professora Taissa Tavernard de Luca, o contato de WhatsApp do Presidente da Federação, sendo essa rede social o mecanismo utilizado para realizarmos a entrevista.

Dito isto, entendemos como em Ana Paula Rodrigues Ferro (2015), que uma vez que vivemos em um mundo globalizado, o trabalho etnógrafo pode estar aliado à netnografia<sup>145</sup>. Essa metodologia adequa-se a esse trabalho por nos permitir, em um período no qual vivenciamos uma pandemia, compreender a partir do ambiente virtual das redes sociais, como uma instituição que congrega grupos tradicionais de matriz africana se organizou e orientou as práticas de culto aos ancestrais durante a pandemia do Novo Coronavírus.

Em 15 de setembro de 2020, fiz contato via WhatsApp com o atual presidente da FEUCABEP, José Carlos Gadelha Pinheiro, de 65 anos de idade, gestor público, pós-graduado em Educação Ambiental, filho de Ataliba Pinheiro Neto e Maria de Fátima Gadelha Pinheiro. Pai Gadelha é *Bábàlòrìsà-Toy Vodunnon* no culto Mina Jeje Nagô, e descende da Terreiro de Pai Brasil, da segunda geração, que por sua vez

---

<sup>143</sup> SILVA, Anaíza Vergolino e. **O tambor das flores**: uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-brasileiro do Pará (1965-1975). Belém: Paka-Tatu, 2015, p. 128.

<sup>144</sup> LUCA, Taissa Tavernard de. **“Revisitando o Tambor das Flores”**: a Federação Espírita e Umbandistas dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará como guardião de uma Tradição. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2003, p. 112.

<sup>145</sup> FERRO, Ana Paula Rodrigues. A netnografia como metodologia de pesquisa: um recurso possível. Educação, Gestão e Sociedade: **Revista da Faculdade Eça de Queirós**, n. 19, 2015, p. 3.

descende de Jorge Itacy de Oliveira, do Terreiro de Iemanjá, em São Luiz do Maranhão.

A conversa com Pai Gadelha foi bastante amistosa e atenciosa por parte do afro-religioso, uma vez que alguém até então desconhecido o procurava em busca de informações sobre o período pandêmico e como a Federação articulou a suspensão das atividades litúrgicas dos terreiros.

Em mensagem de voz, Pai Gadelha afirmou que “por nossa parte, houve uma orientação e solicitação de que todos seguissem o protocolo estipulado pelo governo, foi isso que nós pedimos, até que realmente viesse a liberação”<sup>146</sup>. A fala de Pai Gadelha mostra um alinhamento às medidas de prevenção decretadas pelas autoridades públicas, dessa forma, compreende-se que a Federação, fez uso de seu poder burocrático enquanto entidade civil, posicionando-se de modo favorável às suspensões de atividades religiosas nos terreiros.

Uma vez que o Estado não tenha dado orientações específicas para os povos tradicionais de terreiro, Pai Gadelha enquanto presidente da Federação, solicitou aos sacerdotes que fizessem a suspensão de suas atividades religiosas, mas sem que houvesse naquele momento, um decreto ou ofício que regularizasse essas suspensões.

Ao continuar a conversa, Pai Gadelha falou sobre o meio utilizado pela Federação para que tais orientações chegassem aos membros federalizados. Ele nos informou que o contato se deu via telefonema, já que a Federação tentou publicar uma nota no jornal impresso, mas sem sucesso por questões financeiras da instituição. Pai Gadelha nos informou que “a maioria dos atuais membros da Federação nos provocou através de telefone e obtiveram as orientações da mesma forma”<sup>147</sup>.

As provocações mencionadas por Pai Gadelha, se dá pelo fato de os membros federalizados quererem um posicionamento da instituição que os representa, uma vez que, por mais que as autoridades públicas e médicas tenham feito as devidas orientações, os afro-religiosos estavam pressionando um posicionamento da entidade

---

<sup>146</sup> Bábàlòrisà-Toy *Vodunnon* José Carlos Gadelha Pinheiro. Entrevista concedida via WhatsApp, 15 de setembro de 2020.

<sup>147</sup> Bábàlòrisà-Toy *Vodunnon* José Carlos Gadelha Pinheiro. Entrevista concedida via WhatsApp, 15 de setembro de 2020.

que conhece a realidade e as especificidades dos terreiros, de seus cultos e, principalmente, de como eles deveriam agir nesse período pandêmico.

Tais colocações são confirmadas com a fala do Presidente da Federação ao mencionar que “a maioria estava preocupada com seus membros e as datas de seus rituais religiosos em detrimento de seus Orixás, Voduns, caboclos, etc”. Ainda segundo ele, “todos foram orientados a seguir os protocolos de seus respectivos governos e do Governo Federal”<sup>148</sup>. A fala do presidente da Federação em relação à preocupação dos afro-religiosos, apresenta certa divergência entre as orientações do Estado com as divindades cultuadas nas religiões de matriz africana.

Aparentemente os sacerdotes estavam em uma via de mão dupla, ou seguia-se as orientações do Estado, ou cumpria-se as obrigações para com a ancestralidade, havendo um conflito entre sagrado e Estado, e a Federação aparece como a mediadora entre governo e Orixá, uma vez que os rituais religiosos comemorativos dos terreiros é um momento de reafirmação de vínculo com o sagrado, além de revelar que “no imaginário dos frequentadores, o bloquear, por decretos humanos, o acesso à divindade, o relativismo de suas crenças e preceitos e a flexibilização das leis divinas e humanas para se frequentar esses lugares”<sup>149</sup>.

Pai Gadelha relatou ainda, que já havia, por parte dos afro-religiosos, certo esclarecimento quanto a necessidade de suspensão das atividades religiosas ao nos informar que, “[...] todos estavam preocupados, porém conscientes do que fazer para se precaver do possível contagium (*sic*)”<sup>150</sup>. Dessa forma, compreendemos que dentre os membros federalizados, já havia certa elucidação quanto às medidas de prevenção à propagação do Novo Coronavírus.

Contudo, é necessário que a fala dos pais e mães de santo, seja ouvida, uma vez que, por mais que haja decretos, esses líderes religiosos são quem realmente orientam os membros dos terreiros quanto as formas de agir e seguir os preceitos da fé por eles professada. Para isso, no próximo tópico traremos a experiência vivenciada

---

<sup>148</sup> *Bábàlòrisà-Toy Vodunnon* José Carlos Gadelha Pinheiro. Entrevista concedida via WhatsApp, 15 de setembro de 2020.

<sup>149</sup> PORRECA, Wladimir. As religiões e a Covid-19: enfrentamentos e adaptações. In: GUIMARÃES, Ludmila de Vasconcelos M.; CARRETEIRO, Teresa Cristina; NASCIUTTI, Jacyara Rochael (org.). **Janelas da Pandemia**. Belo Horizonte: Instituto DH, 2020, p. 232-233.

<sup>150</sup> *Bábàlòrisà-Toy Vodunnon* José Carlos Gadelha Pinheiro. Entrevista concedida via WhatsApp, 15 de setembro de 2020.

no Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, em São Miguel do Guamá como um exemplo local para que se possa instigar reflexões mais amplas.

#### **4.2. O brinquedo encostado: o lockdown no Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô**

O período quaresmal de 2020 foi marcado pela suspensão de diversas atividades no Brasil devido a pandemia do Covid-19, que para além do brinquedo encostado, gerou um verdadeiro *lockdown* no terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, deixando-me, como Malinowski, “em desespero (por não conseguir) estabelecer contato real com os nativos e deles conseguir matéria para a minha pesquisa”<sup>151</sup>.

Contudo, isso não significa que com o brinquedo encostado a pesquisa foi suspensa. Ao contrário, novos questionamentos e os dilemas de como iniciar e conduzir uma pesquisa em que se é necessário ter contato com as pessoas em tempos de pandemia, sendo que a principal informante faz parte do grupo de risco? Ou até mesmo, como o terreiro e a comunidade estão lhe dando com esse período e com a suspensão das atividades religiosas?

Para que tais questionamentos pudessem ser respondidos, a tecnologia foi fundamental para que o vínculo pesquisador-informante não fosse rompido. A ligação telefônica foi o elo que me conectou à *Iyálòrìsá*, ao seu cotidiano enquanto líder de sua família carnal, histórias de quando fez o curso de magistério, ensinamentos e suas ervas transformadas em chás para fortalecer a sua saúde.

Os diálogos por ligação telefônica duraram seis meses, sendo encerrados no dia 29 de setembro de 2020, um feriado municipal, no qual tivemos a nossa primeira conversa presencial, ocorrida no Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô. Utilizamos máscara, álcool em gel e mantivemos o distanciamento social sugerido pelos órgãos de saúde. Naquele momento, o terreiro paulatinamente retornava às atividades religiosas, por meio de reuniões internas com poucos membros da casa e sem gerar aglomerações, como explica a *Iyálòrìsá* Margarida Sodré

---

<sup>151</sup> MALINOWSKI. Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. Tradução de Anton P. Carr e Lígia Parecida Cardieri Mendonça. 3. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 18.

Por três a três meses e meio a quatro meses foi suspenso, quando ela estava no pico mesmo, foi suspenso tudo. Agora tá voltando gradativamente, a gente fazendo reuniões, mas só interna, só pessoas de dentro do centro e sempre com aquele cuidado de usar máscara, álcool em gel, não se aproximar muito, não dar abraços né! Nós continuamos assim, ainda não estamos fazendo a festa, como fazíamos, ainda estamos só reunindo e fazendo mais interno<sup>152</sup>.

Como informado pela *Ìyálòrisá*, os rituais foram suspensos principalmente no período de pico da pandemia, sendo retomados gradualmente após quatro meses, aproximadamente, mas com número reduzido de fiéis e com restrições de contato, o que parece uma ironia, uma vez que dentro dos rituais de matriz africana, o contato entre os sujeitos acontece em vários momentos, como nos cumprimentos aos encantados ou até mesmo nos momentos de cura. Ao continuar a conversa, um exemplo nos foi dado de como aconteceram essas reuniões a partir da festa de Erê.

Por estarmos no final do mês de setembro, as comunidades-terreiro tradicionalmente celebram os erês, que são entidades infantis, no dia 27 do referido mês, data essa em que a Igreja Católica dedica aos santos São Cosme e São Damião. De acordo com a sacerdotisa, nesse dia foi realizado uma gira de erê que funcionou da seguinte maneira

Agora no festejo de São Cosme e Damião, dos Erês [...] nós fizemos, os filhos, só os filhos da casa e ficou, sobraram uns bombons. O que eu tô fazendo? Eu coloco numa sacolinha, as pessoas vão chegando e eu vou entregando. Inclusive eu vou te dar ainda, eu vou entregando, olha, leva. Porque nós num podíamos convidar e fazer aglomeração<sup>153</sup>.

Na festinha de Cosme e Damião veio<sup>154</sup>. Nós fizemos no tempo, um reservadozinho só pra eles lá, a gente pôs os erês pra li brincando [...] eu sempre tava por ali observando claro, pra ver como é que ia funcionar. E olha, tu vê isso aqui atrás<sup>155</sup>, isso aqui eu vou distribuir, que foram falta de pessoas que num puderam vir, mas que ajudaram, mandaram, entendeste! Olha as pipocas, as coisas, os bombons pros erês. Então, ainda gora eu mandei, tem uma sacola pronta ali que o outro não veio buscar, e assim eu vou distribuindo, entendeste!<sup>156</sup>

O festejo dos erês apresenta um formato diferente, pois se trata de entidades que, quando incorporados nos médiuns, isto é, durante o estado de transe, os religiosos apresentam comportamentos infantis o que inclui também algumas travessuras, mas que por se estar em um momento de distanciamento, precisou ser

<sup>152</sup> *Ìyálòrisá* Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 29 de setembro de 2020.

<sup>153</sup> *Ìyálòrisá* Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 29 de setembro de 2020.

<sup>154</sup> Referindo às entidades infantis.

<sup>155</sup> Referindo-se aos bombons e pipocas.

<sup>156</sup> *Ìyálòrisá* Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 29 de setembro de 2020.

mais controlado e restrito ao espaço reservado na parte externa ao terreiro. A *Ìyálòrìsá* permaneceu apenas na observação do ritual que se realizava.

Todavia, o que nos chama a atenção são os bombons, presença marcante nesses rituais e o principal atrativo da grande quantidade de crianças que visitam os terreiros durante os festejos de Cosme e Damião. Esse elemento e sua sobra evidenciam três fatores importantes. O primeiro se refere às doações que o terreiro recebeu para a organização do festejo; o segundo ao número de fiéis e de crianças que deixaram de ir ao terreiro devido ao distanciamento social; o terceiro refere-se ao mecanismo utilizado pela *Ìyálòrìsá* para que esses bombons chegassem aos fiéis, o que arrisco a chamar de *delivery* de *àsè*, devido os bombons saírem do terreiro repletos da energia dos orixás e encantados.

Pensar o número de fiéis reduzidos devido ao *lockdown* no terreiro gerando restrição de acesso à comunidade para a proteção dos moradores daquele local e do pesquisador, nos fez atentarmos para outros dilemas e questões que nos permitiram entender a complexidade de uma comunidade-terreiro durante o pico do período pandêmico. A exemplo disso, o lado financeiro do terreiro também nos chamou a atenção, uma vez que o período pandêmico dificulta o que Anaíza Vergolino caracteriza como “competência material”, isto é, “a capacidade do ‘pai de santo’ em conseguir apoio do grupo que o cerca, na medida em que sabe usar o mecanismo de troca social”<sup>157</sup>. Seguindo essa premissa, a *Ìyálòrìsá* asseverou que

[...] é os filhos que ajudam, mais assim cliente, porque tem material né, porque tem que comprar eu num posso comprar, trabalho é trabalho, material é material. Então, ficou difícil, mas com a graça de Deus e dos Orixás eu consegui. Ficou difícil mais assim pra manter os pontos todos aceso, são muitas velas, só aqui tu tá vendo essa quantidade, lá pra trás, por aqui pelos pés do busto tem que acender, e tem lá nas duas casas, tem a tronqueira que é dos Exu e tem a casa do Santo [...] então lá são oito, dez pontos. Aqui são esses, muitos aqui, esses são os clientes que compram, muitos aqui são meus, minhas de filhos e da família, entendeste? Então abalou, mas eu não me entreguei, eu não. Apertou, apertou, tinha hora que eu olhava num tinha, mas de repente tudo se dá um jeito, Deus dá um jeito, e apertou, apertou mesmo<sup>158</sup>.

Em seguida, Margarida Sodré faz referência às outras necessidades.

a energia que eles ajudam também, né. Os filhos dão, um dá vinte, eles dão, chega aqui “mãe eu já fiz umas coisas que tem que fazer”, já juntam, compram vela aqui pra o terreiro, é mantido de vela, e nessa parte apertou. Do terreiro né. Mas aí com a minha pensãozinha dava pra mim ir

<sup>157</sup> SILVA, Anaíza Vergolino e. *Op. Cit.*, 2015, p.109.

<sup>158</sup> *Ìyálòrìsá* Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 29 de setembro de 2020.

sobrevivendo. Mas agora eu acredito que tá normalizando. Porque eu não sou uma pessoa que tudo que eu faço tem que tá cobrando, não. Agora o material é necessário, eu dou a nota pra pessoa trazer, ou às vezes a pessoa não quer aparecer, sabe como é né, querem fazer, mas nun querem ir num comércio, agora num adianta mandar pra Belém comprar que tá arriscado, é comprar por aqui mesmo<sup>159</sup>

Verificamos que a parte financeira do terreiro foi afetada por dois vieses. O primeiro é do campo material, o qual é composto pelos materiais de trabalhos particulares como velas, banhos, perfumes e defumações, os quais são de responsabilidade da categoria identificada pela *Ìyálòrísá* como clientes; e as velas acesas nas casas de santo que também é chamada de camarinha, e de Exu também chamada de tronqueira, as velas acendidas no Terreiro em frente às imagens dos orixás e caboclos bem como a dos pontos, os quais são mantidos por ela, seus filhos carnis e espirituais, e por seus familiares.

O segundo viés é referente às contas domésticas, todavia, nossa informante nos fala apenas da energia elétrica, compromisso honrado com a ajuda de seus filhos de santo que sempre davam uma contribuição para essa finalidade. A *Ìyálòrísá* não nos deu informações sobre alimentação e demais despesas, as quais supomos que são supridas com a sua pensão.

Dessa forma, compreende-se que durante a pandemia do Coronavírus, a economia do terreiro ficou fragilizada refletindo-se principalmente na quantidade de pontos que se apagavam. Entretanto, conseguimos identificar o modo como essas velas e demais materiais utilizados no Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô são adquiridos e a conta de energia elétrica estava sendo paga a partir das doações dos fiéis deste templo religioso, garantindo assim, o seu funcionamento.

Tratada a questão financeira, adentramos o debate sobre como a pandemia do Novo Coronavírus havia impactado a ritualística daquele Terreiro, e a partir desse exemplo pensar o macro, mas respeitando a particularidade de cada nação ritual. Desse modo, a entrevista pontuou a orientação sobre a suspensão das atividades litúrgicas do terreiro feita pelo Estado somada a orientação dos Orixás. A *Ìyálòrísá* nos afirmou que teve uma orientação da preta velha Vovó Catarina, a qual ressaltava que

A orientação foi que nós devíamos não parar, porque eu particularmente, não posso parar, tenho minhas responsabilidades, tenho meus *igbás* para cuidar, então eu não posso parar, Eu. Mas [...] festas, juntamentos (*sic*), reuniões [...]

---

<sup>159</sup> *Ìyálòrísá* Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 29 de setembro de 2020.

desenvolvimento, foram suspensos. Nós ficava o que, fazendo alguma coisa pelos filhos quando tavam (*sic*) precisando demais<sup>160</sup>.

A fala de Margarida Sodré evidencia que a pandemia silenciou os tambores. As festas aos orixás e caboclos, ajuntamentos e reuniões bem como as giras de desenvolvimento mediúnico foram suspensas, que são os rituais que teriam aglomerações. Contudo, o culto não foi totalmente suspenso, uma vez que “não parar de cuidar dos *igbás*”, significa não parar de cuidar do Orixá, da força da natureza representado nas louças sacralizadas que guardam os *otás*, pedras que carregam a energia dos Orixás, como a pedra de raio que representa *lansã*.

Margarida Sodré nos diz que eram feitas algumas coisas aos filhos que estavam com muita necessidade, então abrimos um parêntese na discussão para trazer a explicação da *Ìyálòrisá* sobre o que era feito a esses filhos, nos foi respondido que se tratava de

Uma força, uma fortificação de cabeça, eu fazia como faço, banho, mas só naquele filho, entre três pessoas (Eu, a *ékéde* e o médium), pra colocar, deixar quietinho ali, porque tava precisando. Isso acontece principalmente com os iniciados os *abíyáns* que a gente tem que cuidar muito. E ficou funcionando assim: um filho precisava de um banho, eu ensinava, muitas vezes fazia, ele vinha buscar. Mas assim, poucas pessoas, só os filhos<sup>161</sup>

A fala da *Ìyálòrisá* nos traz um contraponto. Embora os rituais de desenvolvimento tenham sido suspensos, o cuidado para com os iniciantes continuava a acontecer no Terreiro. Vê-se que a fortificação, ou seja, os banhos de ervas colocados na cabeça do *abíyán* e assim fortalece-lo para o seu Orixá ou caboclo. Observa-se também a necessidade de deixar esse filho quieto, isto é, em repouso para que a fortificação possa ter seu efeito garantido.

A quantidade de pessoas presentes durante o ritual reflete os efeitos da pandemia, já que acontecia entre três pessoas para não haver aglomerações. Outros dois métodos são colocados pela *Ìyálòrisá*, ela ensinava o banho com a indicação das ervas, o modo de preparo e o modo de uso, ou ela mesma preparava e o filho se dirigia ao terreiro para pegar o banho de fortificação e levar para sua casa.

Fechado o parêntese, retornamos ao “não posso parar”, ou seja, deixar de cuidar dos Orixás, e as orientações que Margarida Sodré recebeu da ancestralidade.

<sup>160</sup> *Ìyálòrisá* Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 29 de setembro de 2020.

<sup>161</sup> *Ìyálòrisá* Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 29 de setembro de 2020.



A *Ìyálòrìsá* nos detalhou como que o cuidar no terreiro foi se modificando com o avançar da pandemia ao nos afirmar

[...] nós tivemos uma orientação por aqui, nós tivemos a orientação do governo né [...]. Mas nós umbandista ficamos no nosso interno cuidando do nosso. Aquilo tudo que eu te expliquei antes: tem que acender as velas, tem que fazer as orações, tem que arrear as oferendas (...) eu mesma, sozinha fiquei, minha madrinha Elvira que se chama, que é a *ékéde*, [...]. Mas eu tenho que alimentar todo aquele fundamento que a gente passa, eu tinha que fazer<sup>162</sup>.

Embora as orientações do Estado e dos órgãos de saúde pública tenha sido de suspensão de atividades religiosas, Orixás e caboclos não deixaram de ser cultuados, ou seja, cuidados como nos fala Margarida Sodré. O distanciamento social não impediu a *Ìyálòrìsá* de manter seu culto vivo e irradiando *às * aos membros daquela comunidade-terreiro. Dessa forma, entendemos que as atividades internas tiveram poucas modifica es sendo o número de fiéis reduzido a sua principal característica.

As duas mães, a *Ìyálòrìsá* e sua * k de*, continuaram a acender e rezar os pontos, preparar e entregar as oferendas aos Orixás da casa. Alimentar o fundamento, ou seja, os Orixás por meio das oferendas, demonstra que o culto à ancestralidade não parou por conta da pandemia e nem por conta dos decretos do Estado, mantendo-se vivo por meio da alimenta o ofertada aos ancestrais. Iluminar, rezar e arrear as oferendas, representa a resistência e a vitalidade do sagrado nesse triste período da sociedade contemporânea. Nossa informante segue detalhando o ritual

Aí eu ia, preparava, colocava máscara, se ela viesse, nós duas de máscara, colocava tudo lá, entregava e depois retirava, com cuidado pra não agredir a natureza que temos que ter, enfim, eu uso muito natureza, uso muito fruta, uso muita coisa seca, eu num uso * j *, a mina num é de muito * j *, de corte, de sangue. A mina é mais de fruta e de comidas mesmo, entendeste?<sup>163</sup>

A fala de Mãe Margarida Sodré ratifica dois cuidados, para coma saúde, representadas pela utiliza o de máscaras tal como orientados pelos órgãos de saúde pública, e para com a natureza representado pela alimenta o do sagrado por meio das oferendas e do cuidado para não agredir a natureza quando as mesmas são entregues nos ambientes de conexão com os orixás.

Alimentar o sagrado, no período pandêmico, adquiriu um sentido coletivo que está para além da louva o e questões financeiras. A oferenda em prol da saúde

<sup>162</sup> *Ìyálòrìsá* Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 29 de setembro de 2020.

<sup>163</sup> *Ìyálòrìsá* Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 29 de setembro de 2020.

tomou uma dimensão mais abrangente. Isso se dá por dois fatores importantes, a compreensão de que a pandemia é um fator da natureza e antrópica, e a importância de alimentar a natureza para fortalecer energia dos orixás. Para tal, pautamo-nos em Marília Kosby, que ao analisar a pandemia enquanto problema e solução a partir de interlocuções antropocenas de afro-religiosos do Rio Grande do Sul entre os anos de 2020 e 2021, nos traz a percepção da Ìyálòrìsá Michele de Oxum sobre a pandemia, de acordo com os escritos da autora, Mãe Michele

[...] percebe a pandemia, mais especificamente o coronavírus, como “uma força da natureza”, só que desconhecida e “de morte” porque as forças de morte também são forças da natureza. Para a mãe de santo, uma doença grave, disseminada de modo pandêmico, como a covid-19, vem para que “o ser humano volte a se fragilizar, a se sentir frágil pelo sofrimento alheio”. Segundo ela, nós, enquanto humanidade, não estávamos nos compadecendo com mais nada e agora somos obrigados a perceber que nossas vidas são coletivas<sup>164</sup>.

Mãe Michele caracteriza o Coronavírus enquanto “força da natureza desconhecida e de morte”, uma vez que o contágio ocorre por meio da interação entre humano-humano, compreende-se a sua disseminação como uma ação antrópica. Ao relacionar o momento pandêmico à compreensão afro-religiosa, Mãe Michele assevera que a pandemia pode apresentar-se enquanto solução para a soberba humana acentuando a humanidade/caridade para com a coletividade.

Mãe Margarida Sodré, por sua vez, caracteriza o período da pandemia do Covid-19 como guerra espiritual. Segundo a Ìyálòrìsá

Na espiritualidade, nós estamos em uma guerra espiritual [...] a Umbanda, os Orixás, os guias [...]. Se tem uma guerra espiritual, todos os Orixás eles estão guerreando, os que guerreiam na terra, os que guerreiam no mar, tem os domínios dele [...]. Vem Obaluaiê [...] e ele é o Orixá das curas e das doenças, nós não podemos deixar de arrear o epô que é a pipoca com mel, deberô dele, a batata doce que ele gosta. “Ah ele não come” não come, ele tira a essência, o espírito se alimenta de energia, então é a energia que você coloca lá<sup>165</sup>.

Uma vez que os orixás são forças da natureza e o Coronavírus uma força da natureza, como afirmado por Mãe Michele, a guerra espiritual que Mãe Margarida nos revela, trata-se de um conflito entre as forças da natureza que ocorre nos campos de domínio de cada Orixá. Nesse sentido, a epistemologia de Terreiro acumulada por

<sup>164</sup> KOSBY, Marília. Pandemia como catástrofe e antídoto: interlocuções antropocenas entre religiões de matriz africana e antropologia. **Vivência: Revista de Antropologia**, v. 1, n. 58 (jul./dez. 2021). Natal: UFRN, 2021, p. 104.

<sup>165</sup> Ìyálòrìsá Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 29 de setembro de 2020.

Mãe Margarida indica que os Orixás devem ser fortalecidos para que possam vencer a batalha espiritual. Obaluaiê, por ser o regente da doença e da cura, é o principal Orixá a ser alimentado por meio da energia das oferendas arreadas, ou seja, ofertadas a ele. A plena absorção da energia ocorre quando a natureza se alimenta das oferendas, Kosbi (2021), nos afirma que “um jeito da natureza comer as oferendas é pela boca de humanos e de animais não humanos”.

### Imagem 7. Oferendas diante dos *igbás*



Fonte: Fonseca, 2021.

Na imagem acima, vemos algumas oferendas diante dos *igbás*, ofertadas por ocasião da festa de aniversário de feitura da Mãe pequena do terreiro em 2021. É importante sinalizar que a distância cronológica entre a entrevista e a foto, é devido ao acesso restrito a esse espaço sagrado, que só me foi permitido aproximar dos *igbás* para fotografar após certo período de interação com o grupo. Na oferenda vemos as frutas das mais variadas espécies, ou seja, a natureza como mencionado por Margarida Sodré, as velas castelo e vela tocha e a pipoca com batata doce para Obaluaiê.

Mãe Michele de Oxum fala sobre a necessidade de a humanidade rever seus modos de agir para com os seus semelhantes, isto é, a caridade humana. Em uma mesma perspectiva, Mãe Margarida Sodré nos contou que

[...] a gente vem acompanhando a humanidade, a humanidade não tem mais amor [...] não tem respeito, não tem carinho [...]. Então, eu acredito a espiritualidade acredita que o mundo parou pra ver se o ser humano ainda

tem jeito. Se a humanidade não mudar com tudo isso que nós ainda estamos passando, não vai ter mais jeito, o ser humano vai tá praticamente perdido, porque essa culpa toda é nossa, culpa do que tá acontecendo [...]. Só que nós umbandista estamos sabendo, por isso que a gente continua exercendo as minhas funções, minha com os meus *igbás*, como eu acabei de te explicar, porque eu não posso parar, eu tenho que alimentar a espiritualidade do lado da paz, do amor, do carinho, e assim como eu, muitos, tenho certeza<sup>166</sup>.

Diante do exposto, compreende-se que as duas *Ìyálòrisás* avaliam que as ações dos seres humanos são o motivo de a pandemia estar acontecendo, ou seja, a guerra espiritual seria, nesse sentido, o momento de autorreflexão sobre as nossas atitudes para com os sujeitos e para com a natureza. Para que o conflito seja vencido e a força da natureza chamada de orixá possa vencer a força da natureza Coronavírus, o cuidar no terreiro não pode parar, e isso pode ser definido como o “alimentar a espiritualidade” afirmado por Mãe Margarida.

Outro elemento que nos chama atenção na fala de Margarida Sodré, é o fato de que ela ora se identifica como umbandista, ora como mineira, ou seja, praticante dos cultos Umbanda e Mina Nagô. Tais identificações nos leva a acreditar que há uma encruzilhada de cultos presente na fala da *Ìyálòrisá*, pois o primeiro termo designa os religiosos praticantes da Umbanda enquanto que o segundo se refere aos religiosos praticantes do Tambor de Mina Jeje ou Nagô.

Entendemos ser encruzilhada por se tratar de encontros ou confluências de cultos a partir de João Augusto dos Reis Neto (2019), ao afirmar que “é na encruzilhada que se instala a possibilidade de um novo caminho, cruzando com tantos outros, materializando a inversão da lógica hierarquizante das etnias, culturas, religiosidades etc.”<sup>167</sup>. Dessa forma, os dois modos com os quais a *Ìyálòrisá* se identificou, reflete o cruzamento de caminhos das religiosidades praticadas no Pará. Dizer-se umbandista e mineira, não significa somente pertencer a essas nações rituais, mas, como aferido por Anaíza Vergolino e Silva (2015), “um conjunto de pessoas que têm um experimento religioso comum, isto é, a possessão”<sup>168</sup>.

Ao continuar a conversa com a *Ìyálòrisá* Margarida Sodré, procuramos saber como estavam acontecendo os seus atendimentos aos clientes e aos membros do terreiro durante esse lockdown. Nossa informante relatou que

<sup>166</sup> *Ìyálòrisá* Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 29 de setembro de 2020.

<sup>167</sup> REIS NETO, João Augusto dos. **A Pedagogia de exu**: educar para existir e (r)existir. Revista Calundu, Brasília, v. 3, n. 2, Jul-Dez 2019, p. 7-33. 33.

<sup>168</sup> SILVA, Anaíza Vergolino e. Op. Cit., 2015, p. 41.

Hoje eu vou fazer um banho, só vem a pessoa do banho, nós duas estamos aqui esperando, então vem, entra toma o banho dela, se ajeita, passa seu álcool em gel, vem bem cuidada, outros vem de carro fretado porque tem medo de andar de ônibus, normal. E é assim que funciona<sup>169</sup>.

Mais uma vez vemos a *Ìyálòrisá* e sua *Ékéde* como as duas mulheres responsáveis pelo cuidado no Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô. Esse cuidado para com o sujeito que iria tomar banho reflete também o cuidado para com o grupo, já que apenas elas estavam fazendo aquele atendimento por meio de banho de ervas, entretanto, o cuidado para com a propagação do Coronavírus também fica visível na fala de Margarida Sodré, seja no número de pessoas presentes no Terreiro, seja pelo uso de álcool em gel ou por se deslocar de carro fretado evitando os transportes coletivos.

Ao continuar o diálogo com a *Ìyálòrisá* Margarida Sodré, levantamos a seguinte questão. As religiões de matrizes africanas em suas mais diversas nações rituais, geralmente atraem grande quantidade de pessoas para os rituais públicos, isto é, aqueles em que pessoas que não fazem parte da religião adentrem os terreiros e assim participem desses rituais. Como vimos acima, geralmente os rituais praticados no Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô eram três pessoas, número muito pequeno em relação aos festejos que ocorriam antes do período pandêmico.

Dessa forma, perguntamos à *Ìyálòrisá* sobre como ela e os membros do Terreiro estavam se adaptando a esse cenário de distanciamento social. Ela respondeu-nos o seguinte

[...] tem filhos, como eu te falei, que mora longe, tem medo de viajar, aí pede as fotos das coisas que a gente monta, aí [...] sempre eu coloco no grupo, temos o grupo do terreiro, eles tão lá, aí eu mando colocar a foto pro pessoal lá porque de lá eles ajudam, eles mandam pelo banco, o que pode ajudar eles ajudam, é isso que eu te digo os meus filhos de fé<sup>170</sup>.

O Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô possui membros que residem em outras cidades do nordeste paraense, como Salinas e Ipixuna tal como foi possível perceber durante a minha estadia com o grupo. Com o lockdown e o pico da pandemia do Coronavírus, esses filhos espirituais ficaram impedidos de se fazerem presentes nos rituais religiosos, os quais eram cumpridos apenas pela *Ìyálòrisá* e pela *Ékéde*,

<sup>169</sup> *Ìyálòrisá* Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 29 de setembro de 2020.

<sup>170</sup> *Ìyálòrisá* Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 29 de setembro de 2020.

como tratamos anteriormente. O mecanismo de aproximação entre o sagrado e os membros do terreiro foi o grupo de WhatsApp.

De acordo com a fala da *Ìyálòrìsá*, os filhos de santo faziam transferência ou depósito bancário para contribuir na compra do material que seria utilizado nas oferendas aos orixás, como provavelmente pode ter acontecido durante o festejo de Cosme e Damião. Em seguida, as oferendas eram organizadas e entregues aos orixás na Camarinha tal como ilustra a imagem 6. Após o ritual de entrega, as fotos eram feitas e compartilhadas no grupo do Terreiro, dando um retorno a esses filhos e os aproximando das atividades litúrgicas do Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô.

Portanto, observou-se que o brinquedo foi parcialmente encostado, o que ocasionou certa desestabilidade econômica no Terreiro, mas que com a ajuda de seus membros, manteve-se com suas atividades litúrgicas internas em desenvolvimento, mesmo que apenas com a presença da *Ìyálòrìsá* e de sua *Ékéde* mantendo a ritualística em funcionamento.

Tal funcionamento se deram por meio da realização de oferendas aos orixás e caboclos, e pelos banhos de fortificação de cabeça feito aos abiyáns ou clientes que recebiam o banho no terreiro ou apenas passava para pegar e levar para as suas casas. As ligações e o grupo de WhatsApp, foram o elo de ligação entre o sagrado e os filhos que residem em outras cidades. O festejo de Cosme e Damião, ou seja, dos erês, aparenta-nos ter sido um ensaio de retorno das comemorações aos caboclos. Todavia, o Terreiro realizou uma festa aberta a pessoas externas ao grupo religioso apenas em agosto de 2021, a qual abordaremos no próximo tópico.

#### **4.3. Uma festa para o seu Zé Raimundo: o retorno das festas públicas do Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô**

Este tópico traz a etnografia do primeiro festejo realizado pelo Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, aberto a pessoas externas ao Terreiro, isto é, clientes e simpatizantes, do qual pude participar. Todavia, o que realizamos aqui é uma etnografia do aniversário do Caboclo José Raimundo Boá da Trindade, ocorrido no dia 31 de agosto de 2021.

O caboclo Zé Raimundo ou seu Zé Raimundo, é um encantado da região de Codó, no Maranhão, pertencente à família de Dom Pedro Angaço. Seu Zé Raimundo é filho de José de Légua Bogi Buá identificado no Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô como seu Légua. Essa família é identificada como sendo de vaqueiros e se declara como sendo pretos.

No dia 6 de agosto de 2021, por meio de mensagem via WhatsApp, a *Ìyálòrisá* Margarida Sodré me falou sobre os rituais que aconteceriam no terreiro durante o referido mês, dando destaque às homenagens a Exu no dia 23, mas sem definição na data devido ao retorno das aulas na modalidade híbrida e a Mãe pequena do terreiro é professora na Educação Infantil. Contudo, o aniversário de Seu Zé Raimundo permanecia no dia 31 pois ele só aceita no dia.

Tive a oportunidade de participar apenas do aniversário de seu Zé Raimundo. A organização do espaço e os preparativos para a festa ocorreu no dia 30 como me foi informado pela *Ìyálòrisá*, uma vez que não tive a oportunidade de participar desse momento. No dia 31, pela manhã, foi organizada a oferenda para seu Zé Raimundo que foram colocadas diante de seu busto em tamanho natural, como pode ser verificado na imagem a baixo.

### Imagem 8. Oferenda diante Seu Zé Raimundo



Fonte: Fonseca, 2021

Na imagem acima é possível visualizar a representação do caboclo Zé Raimundo e as oferendas entregues a ele. São três alguidares com frutas como abacaxi, banana, manga rosa, cana, melancia, maçãs, uvas e biribá, e dois pratos com algumas das frutas já mencionadas acrescido do melão; velas nas cores verde, amarela e branca, as bebidas cachaça, vinho e cidra; pétalas de rosa, duas folhas de espada de São Jorge e a guia<sup>171</sup>, do caboclo, todos sobre um pano de cor verde. Mais uma vez vemos oferendas secas, ou seja, sem cortes ofertados, apenas a representação da natureza através das frutas, folhas e flores.

Minha chegada ao terreiro foi às 10:00 horas, conforme combinado previamente com a *Iyálòrisá*, por esse motivo não acompanhei a preparação da oferenda. Ao chegar no Terreiro, deparei-me com alguns dos membros da casa de santo, Mãe Margarida, a *Ékéde*, a *Iyabasè*, o *ogan* e alguns dos seus

<sup>171</sup> Colar feito com missangas e que é consagrado a orixás ou caboclos.



moradores. Todos realizando alguma atividade, seja de limpeza ou dos preparativos do almoço que seria servido<sup>172</sup>.

Até esse ponto é importante ressaltar algumas observações sobre essa festa de aniversário. Nenhum dos filhos de santo ou a *Íyálòrisá* se vestiram com os trajes ritualísticas, haviam poucas pessoas participando desse festejo pois aconteceu durante um dia de semana, e muitos dos membros do terreiro estavam em seus respectivos trabalhos. Toda a organização, os preparativos e o envolvimento dos religiosos assemelhava-se ao aniversário de um ser humano, e não de um caboclo encantado. Contudo, a diferença estava no ritual que antecedeu à festa e principalmente no decorrer da comemoração. Mas voltemos aos acontecimentos.

Às 11:00 horas, Mãe Margarida estava na área externa, quando de repente levantou-se e correu em direção ao terreiro, a *Ékéde*, duas filhas de santo, um filho e eu corremos atrás dela, essa era a hora que tradicionalmente acontece a primeira incorporação da *Íyálòrisá*, quem chega para abrir as comemorações é a cabocla Tereza Légua, irmã do aniversariante. Sua permanência junto aos filhos dura até o meio dia, durante uma hora de tempo ela conversa, ensina remédios, toma cerveja e alegra a festa de seu irmão.

Às 12:00 horas, pontualmente Tereza Légua se dirige novamente ao terreiro, retira-se de guma e o caboclo Zé Raimundo desce para receber as homenagens pela passagem de seu aniversário. Sua chegada causa a rápida incorporação de uma das filhas que está em desenvolvimento. Ele baia e depois se dirige para a camarinha onde veste seus trajes tradicionais naquele terreiro, calça e camisa social, chapéu panamá e uma guia nas cores verde, vermelho e branco. Ao regressar, dá permissão para que o almoço seja servido aos convidados<sup>173</sup>.

Durante o almoço e toda a tarde do dia 31 de agosto, seu Zé Raimundo foi homenageado com pontos cantados, pagode dentre outras músicas do repertório artístico nacional. Entretanto, no período da tarde, o caboclo realizou uma cura. Um dos participantes do aniversário estava sentido dor de dente o encantado então rezou e deu um chá para ser utilizado como um enxaguante bucal, o que causou uma forte dor. Todavia, ao final da tarde, o participante que estava com dor de dente, já festejava tocando tambor e cantado junto com os demais participantes e seu Zé Raimundo.

Abaixo, trazemos uma foto de Seu Zé Raimundo incorporado na *Íyálòrisá* Margarida Sodré.

---

<sup>172</sup> Caderno de campo, 31 de agosto de 2021.

<sup>173</sup> Caderno de campo, 31 de agosto de 2021.

### Imagem 9. Seu Zé Raimundo (Margarida Sodré)



Fonte: Fonseca, 2021

No momento em que a fotografia acima foi feita, logo após ser cantado os parabéns a Seu Zé Raimundo, o encantado agradecia pela presença de todos que ali se encontravam. Durante todo o dia, várias pessoas passaram para cumprimentar, abraçar e parabenizar o caboclo que completava mais um ano no *orì* de Mãe Margarida Sodré. A comemoração encerrou por volta de 19:00 horas, daquele dia.

Depois que seu Zé Raimundo se despediu e se retirou de sua festa, o Malandro Zé Pelintra fez uma rápida passagem, agradeceu a todos que por ali passaram e logo se retirou. Mãe Margarida então ainda sem domínio de consciência, pedia para que a *Ékéde* trouxesse a sua estrela. A *Ékéde* então se aproximou de Mãe Margarida e colocou suas mãos por detrás das orelhas da *Ìyálòrìsá* e com os polegares fez um movimento que vinha em direção à sua testa. Feito isso, Mãe Margarida inspirou fortemente e despertou sendo acolhida por seus filhos espirituais, encerrando assim a festa de seu Zé Raimundo.

Nesse capítulo, apresentamos os modos como o Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô adaptou as suas atividades litúrgicas e de atendimento durante a

pandemia do Covid-19, os métodos utilizados pela Ìyálòrìsá Margarida Sodré para que o “brinquedo” não ficasse totalmente encostado e o culto aos Orixás e caboclos permanecesse vivo durante esse momento de distanciamento social.

As adaptações não ficaram restritas apenas à liturgia do terreiro, realizar pesquisa de campo em meio à uma pandemia também necessitou de certa adaptação, revisão de conceitos e principalmente de novos mecanismos que nos aproximassem do campo de pesquisa e dos informantes por meio das redes sociais e das ligações telefônicas que nos permitiram o estreitamento de laços entre pesquisador e informantes mesmo que ambos estivessem em cidades diferentes.

Embora às autoridades públicas e de saúde tenham suspendidos a realização de atividades que geram aglomeração como as de cunho religioso e a Federação que assiste a um determinado grupo de afro-religiosos tenham reforçado tal orientação, o culto não parou totalmente sendo realizado de forma interna. Contudo, as portas do terreiro voltaram a se abrir para que os religiosos se reencontrassem com os seus encantados para receber as rezas, a cura e festejar tal como nós seres humanos o fazemos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vou encostar esse trabalho que tenho muita obrigação  
Com os poderes de Deus divino e da Virgem da Conceição<sup>174</sup>

Com o ponto de encerramento de gira entoado no final dos rituais religiosos do Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, tecemos algumas considerações que finalizam esse trabalho.

Inicialmente, tratamos da apresentação do Terreiro o qual entendemos ser um território tradicional enquadrando-se no conceito de quilombo urbano apresentado pela Associação Brasileira de Antropologia. Apresentamos duas atividades culturais que possibilitam identificarmos a construção da identidade e do pertencimento da comunidade-terreiro àquele ambiente sagrado, trata-se do bloco de carnaval Amigos do Axé e do Grupo Folclórico Amigos de Santos Reis. Ambas as manifestações culturais envolvem todos os membros do grupo religioso e fazedores de cultura da cidade de São Miguel do Guamá. As manifestações culturais assemelham-se aos antigos folguedos que animavam os bairros periféricos no período das festas dos santos movimentando com o som dos tambores a madrugada das áreas mais distantes do centro da cidade.

Quando se trata do lado religioso do Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, investigamos em três vieses, a Mina, em que se cultua os caboclos e tem as suas influências no Terecô praticado na região de Codó, no Maranhão. A Nação Ritual Nagô que possibilita a iniciação e feitura para o Orixá iorubano. Nesse sentido, compreendemos que o Terreiro é uma encruzilhada de cosmologias que se encontram, interagem, modificam-se existem e resistem.

O terceiro viés é o culto à natureza por meio do ritual das oferendas entregues a orixás e caboclos em pontos da natureza como o rio, as matas e as praias, por exemplo. Esse ritual permitiu-nos identificar as relações da comunidade-terreiro com a natureza, o modo como as intervenções antrópicas inviabilizam a realização desse ritual em sua plenitude, mas que são contornados por mecanismos de ressignificação

---

<sup>174</sup> Ponto de encerramento de trabalho cantado por Maria Leonor (Mãe Luciene Sodré), no Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô.

dos ambientes da natureza a partir dos saberes ancestrais negros, utilizados para que o culto à natureza continue a acontecer.

O ritual das oferendas permitiu-nos construir uma análise pautada no conceito da epistemologia ecológica, uma vez que os saberes de terreiro estão intrinsecamente relacionados aos seres que compõem a natureza e assim salientar a interação humano-natureza, que somado às possibilidades de transformações e novas compreensões, nos dão base para cunhar o termo epistemologia ecológica exúlica.

Perfazer a trajetória da Ìyálòrìsá Maria Margarida Sodrè Pinheiro, permitiu-nos perceber, para além do percurso de vida, a constituição do culto praticado em seu Terreiro a partir de suas passagens pelo Terreiro de Mãe Paula, assim como a sua saída que lhe possibilitou exercer a Mina, isto é, o culto aos caboclos ao toque dos tambores e influenciado pelo Terecô, que Mãe Margarida Sodrè praticava a partir dos ensinamentos de suas entidades destacadamente a Preta Velha Vovó Catarina.

Ao ser cruzada na Nação Ritual Nagô, isto é, iniciada e feita no santo pela Ìyálòrìsá Maria José da Silva Matos, os ritos do Terreiro de Mãe Margarida passaram por modificações sendo inserido o culto aos Orixás iorubanos. Dessa forma, a trajetória de Mãe Margarida Sodrè confunde-se com a de seu Terreiro podendo ser feita uma analogia com as histórias míticas africanas narradas nos *itans*.

As análises que aqui apresentamos são resultados de uma pesquisa de cunho antropológico realizada em um momento atípico que por certo período inviabilizou o contato com o Terreiro e com os sujeitos que o compõe. A pandemia ocasionada pelo Novo Coronavírus provocou um lockdown no Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô que iniciou após o encostamento do brinquedo, ou seja, a suspensão das atividades religiosas devido o período quaresmal. Toda via, os rituais não pararam por completo, mas, sim, foi reorganizado para que o culto aos orixás e caboclos bem como o cuidado para com os filhos do terreiro não parasse.

Para além disso, compreendemos que a pandemia do Novo Coronavírus é também uma força da natureza que, propagada pela interação humano-humano, permite-nos caracterizá-la enquanto uma ação antrópica. Por esse motivo, o fim da pandemia ou da guerra espiritual entre as forças da natureza (doença e orixás), pode ser resolvida pela ação humana, seja fortalecendo a energia dos orixás com as oferendas, mudando às atitudes dos seres humanos ou mantendo o distanciamento

dos ambientes de sociabilidade das pessoas. Passado o ápice da pandemia, acompanhamos a reabertura do Terreiro para a comunidade em geral voltar a ser acolhida naquele território sagrado. A festa de seu Zé Raimundo é marco que caracteriza o descobrir do atabaque, o desencostar do brinquedo, o sábado de aleluia sem pedra, mas com festa.

Encerramos essa escrita preta, de pessoas pretas e sobre pessoas pretas, deixando lições, memórias e histórias que conectam sujeitos do passado com os sujeitos do futuro, isto é, os mais velhos com os mais novos de hoje e de amanhã que por meio da ciência feita na Universidade pública e de qualidade, terão acesso aos saberes do Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô.

## REFERÊNCIAS

### Fontes orais

Entrevista realizada pessoalmente por Daniel Xavier da Fonseca com a Ìyálòrìsá Maria Margarida Sodré Pinheiro, no Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, São Miguel do Guamá-PA, em 29 de setembro de 2020.

Entrevista realizada pessoalmente por Daniel Xavier da Fonseca com a Ìyálòrìsá Maria Margarida Sodré Pinheiro, no Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, São Miguel do Guamá-PA, em 23 de fevereiro de 2021.

Entrevista realizada pessoalmente por Daniel Xavier da Fonseca com *Ogan* Antônio Raimundo Machado Nunes, no Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, São Miguel do Guamá-PA, em 24 de fevereiro de 2021.

Entrevista realizada por Daniel Xavier da Fonseca com o *Bab l rìs * José Carlos Gadelha Pinheiro (Presidente da FEUCABEP), via WhatsApp em 15 de setembro de 2020.

### Fontes documentais

BRASIL. **Decreto N  10.282 de 20 de março de 2020**, que regulamenta a Lei n  13.979, de 6 de fevereiro de 2020, para definir os serviços públicos e as atividades essenciais. Presidência da República. 2020.

PARÁ. **Decreto N  609 de 16 de março de 2020**, que dispõe sobre as medidas de enfrentamento, no  mbito do Estado do Pará, a pandemia do Coronavírus COVID-19. Belém, 2020.

SÃO MIGUEL DO GUAMÁ. **Decreto N  090/2020 de 24 de março de 2020**, que decreta situa o de emergência para fins de preven o e enfrentamento à covid-19 e estabelece novas medidas, no município de São Miguel do Guamá-PA, e dá outras providências. São Miguel do Guamá-PA, 2020.

### Bibliografia

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Descolonialidade e perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado**, v.31, n1, p. 15-24, janeiro a abril de 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br>. Acesso em 27 de abril de 2017.

CAMPOS, Zuleica Pereira. Comida e comunhão nas religiões afro-brasileiras: um olhar antropológico. **Fronteiras**, Recife, v. 3, n. 2, jul./dez., 2020, p. 462-477. Disponível em: [www1.unicap.br/ojs](http://www1.unicap.br/ojs). Acesso em 02 de maio de 2022.

CARVALHO, Thiago Socram dos Reis. **Umbanda e Candomblé: A religiosidade afro como resistência identitária na sociedade guamaense**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidade do Estado do Pará, Curso de Licenciatura Plena em História, Centro de Ciências Sociais e Educação, 2021, 101f

COSTA, Lara Moutinho da. Educação ambiental e religião afro-brasileira num contexto de conflito envolvendo oferendas religiosas no Parque Nacional da Tijuca: desafios e perspectivas. In: CORRÊA, Auranice de Melo; BARROS, José Flávio Pessoa de (Orgs.). **A floresta: educação, cultura e justiça ambiental**. Rio de Janeiro: Garamound, 2013, p. 85-104.

ESTEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. Epistemologias ecológicas: delimitando um conceito. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 163-183, 2014. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/mana/i/2014.v20n1/>>. Acesso em: 20 de março de 2022.

FERNANDES, Daniel dos Santos; FERNANDES, José Guilherme dos Santos. Personas e hábitos: estudo dos perfis antrópicos na Amazônia Oriental. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 12, n. 1, p. 81-111, jan./jun. 2018.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. **Encantaria de Barba Soeira: Codó, capital da magia negra?**. São Luiz: CMF., 2000, 191f

FERRETTI, Mundicarmo. Brinquedo de Cura em terreiros de Mina. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 59, p. 57-78, Dez. 2014. Disponível em: <[www.scielo.br](http://www.scielo.br)>. Acesso em 7 de março de 2021.

FERRO, Ana Paula Rodrigues. A netnografia como metodologia de pesquisa: um recurso possível. Educação, Gestão e Sociedade: **Revista da Faculdade Eça de Queirós**, n. 19, 2015, p. 3.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. **A Cidade dos Encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia (1870-1950)**. Belém: EDUFPA, 2008.



FIGUEIREDO. Napoleão. Todas as divindades se encontram nas “encantarias” de Belém. **Ciência e trópico**. V. 9, Nº. 1, jan./jun., Recife, 1981, p. 51-66.

FONSECA, Daniel Xavier da. **Vestígios do passado**: pajelança e feitiçaria no acervo do Poder Judiciário de Bragança, Pará (1888 a 1925). Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal do Pará, Faculdade de História, Bragança-PA, 2018, 84f.

FONSECA. Daniel Xavier da. Brincadeira na Ramada e no Terreiro: relações afroindígenas no Pará. In: **Coluna Nossas Histórias**. Disponível em: [www.geledes.org.br](http://www.geledes.org.br). Acesso em 03 de maio de 2022.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1988, p. 13-44.

GOLDMAN, Marcio. “Quinhentos anos de contato”: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. In: **Mana**, vol.21, n.3, p.641-659, 2015. Disponível em: <http://www.dx.doi.org.br> Acesso em 27 de abril de 2017.

GOLDMAN, Márcio. A relação afroindígena. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 23, p. 213-222, 2014. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo> Acesso em 10 de fevereiro de 2021.

INGOLD, Tim. Estar vivo: **Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: RJ, 2015.

KOSBY, Marília. Pandemia como catástrofe e antídoto: interlocuções antropocenas entre religiões de matriz africana e antropologia. *Vivência Revista de Antropologia*, v. 1, n. 58 (jul./dez. 2021). Natal: UFRN, 2021, p. 111-118. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/27604/15180>. Acesso em 04 de julho de 2022

LAVELEYE, Didier. Distribuição e heterogeneidade no complexo cultural da “pajelança”. In: MAUÉS, Raimundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (Orgs). **Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia**. Belém: Edufpa, 2008, pp. 113-120.

LEAL. Luiz Augusto Pinheiro. **“Nossos intelectuais e os chefes de mandinga”**: repressão, engajamento e liberdade de culto na Amazônia (1937-1951). Tese (Doutorado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências

Humanas, Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e africanos, Salvador, 2011, 231f.

LIMA, Vivaldo da Costa. **Encontro de nações de candomblé**. Salvador, Centro de Estudos Afro-Asiáticos da UFBA e IANAMÁ, 1984.

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. 2002,

LUCA, Taissa Tavernard de. **“Revisitando o Tambor das Flores”**: a Federação Espírita e Umbandistas dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará como guardião de uma Tradição. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2003, 174f.

LUCA. Taissa Tavernard de. **Tem branco na Guma**: a nobreza europeia montou corte na Encantaria Mineira. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belém, 2010, 260f.

MALINOWSKI. Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. Tradução de Anton P. Carr e Lígia Parecida Cardieri Mendonça. 3. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **A Ilha Encantada**: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores. Belém: Universidade Federal do Pará, 1990.

MELO, Cecília Campello do Amaral. Quatro ecologias afroindígenas. **Revista de Antropologia da UFSCar** – São Carlos-SP, 9 (2), jul./dez, 2017, p. 29-42. Disponível em: <https://www.rau2.ufscar.br>. Acesso em: 07 de julho de 2021.

MONTEIRO, Alessandra Cristina Costa., Et. Al. Espaços de história e memória: o tambor de crioula ginga de Zé Macaco e a cultura afro-brasileira em Pinheiro. **Kwanissa: Revista De Estudos Africanos E Afro-Brasileiros**. São Luís, n. 5, p. 48-64, jan/jun, 2020. Disponível em: <http://periodicoseletronicos.ufma.br>. Acesso em 03 de maio de 2022.

MOREIRA, Ardilhes; PINHEIRO, Lara. OMS declara pandemia de Coronavírus. G1. Disponível em: [www.g1.globo.com](http://www.g1.globo.com). Acesso em 13 de março de 2021.

NEVES, Marco Antônio Caldeira. A folia de reis e identidade: um estudo na comunidade quilombola agreste no norte de Minas Gerais. **Revista Ciranda** –Montes Claros, v. 4, n.2, 2020, p. 114-133, p. 117. Disponível em: <http://www.periodicos.unimontes.br/index.php/ciranda/index>. Acesso em 20 de fevereiro de 2021.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. Feminismos plurais. São Paulo: 2000

PACHECO, Agenor Sarraf. Astúcia da memória: identidades afroindígena no corredor da Amazônia. **Tucunduba**. N. 2, Gráfica da UFPA, Belém, 2011, p. 40-51.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Parteiras, “Experientes” e Poções**: O dom que se apura pelo encanto da floresta. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2004, 316f.

PORRECA, Wladimir. As religiões e a COVID-19: enfrentamentos e adaptações. In: GUIMARÃES, Ludmila de Vasconcelos M.; CARRETEIRO, Teresa Cristina; NASCIUTTI, Jacyara Rochael (org.). **Janelas da Pandemia**. Belo Horizonte: Instituto DH, 2020. pp. 229-241.

OLIVEIRA, Fernando Bueno; D’ABADIA, Maria Idelma Vieira. Territórios quilombolas em contextos rurais e urbanos brasileiros. **Élisée - Revista de Geografia da UEG**, Anápolis-GO, v. 4, n. 2, p. 257-275, 8 dez. 2015. Disponível em: <https://www.revista.ueg.br>. Acesso em: 10 de maio de 2022.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. **Itan dos mais-velho**: (contos) / Ruy do Carmo Póvoas. 2. ed. Ilhéus, Ba: Editus, 2004. 182f.

PUNTES. Cláudia Cristina Rezende; FONSECA, Daniel Xavier da; SANTOS, Fabricio Forgenes. O encruzo e a cabaça: mulheres de terreiro e a ancestralidade afrodiaspórica no Brasil. In: SOUZA, Ellen; NOGUEIRA, Sidnei; TEBET, Gabriela. (Orgs). **Giro epistemológico para uma educação antirracista**. São Carlos: Pedro e João Editores, 2022, p. 323-338.

QUINTAS, Gianno Gonçalves. **Entre maracás, curimbas e tambores**: pajelanças nas religiões afro-brasileiras. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belém, 2007, 268f.

REIS NETO, João Augusto dos. A Pedagogia de exu: educar para existir e (r)existir. **Revista Calundu**, Brasília, v. 3, n. 2, Jul-Dez 2019, p. 7-33.

RIBEIRO, Rafael Santos. **“A TEUCY é uma nação própria”?**: transnação e malha ritual no culto as folhas na Tenda Espírita de Umbanda Cabocla Yacira – Ananindeua-PA. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Programa de Pós Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia, Castanhal-PA, 2019. 180 f.

RODRIGUES, Carmem Izabel. **Vem do bairro do Jurunas**: sociabilidade e construção de identidades entre ribeirinhos em Belém-PA. 2006. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006, 360f.

RODRIGUES, Judivânia Maria Nunes. O corpo que joga, ginga e dança: a Capoeira Angola na arte-educação. **Revista GEARTE**. Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 67-81, jan./abr. 2017. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/gearte>. Acesso em 03 de maio de 2022.

SALLES, Vicente. **O Negro no Pará**: sob o regime da escravidão. 2. ed. Brasília: Ministério da Cultura; Belém: Secretaria de Estado da Cultura; Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves, 1998.

SILVA, Anaíza Vergolino e. A semana santa nos terreiros: um estudo do sincretismo religioso em Belém do Pará. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará (IHGP)**, Belém, v. 07, n. 03, p. 05 - 19, nov. / 2020

SILVA, Anaíza Vergolino e. **O tambor das flores**: uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-brasileiro do Pará (1965-1975). Belém: Paka-Tatu, 2015.

SILVA, Deyse Aparecida Pereira Gomes. **Ecologia e manejo de patauá (Oenacarpus bataua Mart.) para produção de frutos e óleo**. EMBRAPA: Rio Branco, 2004.

SILVA, Jerônimo da Silva e. **Cartografia de afetos na encantaria**: narrativas de Mestres da Amazônia Bragantina. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Belém, 2014, 267f.

SILVA, Marcel Franco da. **A água e seus significados no Tambor de Mina do Pará:** um estudo de caso no Terreiro de Mina Nagô de Xangô e José Tupinambá. Dissertação (Mestrado) - Universidade do Estado do Pará, Centro de Ciências Sociais e Educação, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Belém, 2013, 162f.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô. Petrópolis**, RJ: Vozes, 2017.

SOUZA, Daniela Barreto de. SOUZA; Adílio Junior de. Itan: entre o mito e a lenda. **Letras escreve**, Macapá, 2018, v. 8, n. 3, p. 99-113. Disponível em <<https://periodicos.unifap.br/>>. Acesso em 7 de março de 2021.

## GLOSSÁRIO

ABEGUIRI – Jerimum.

ADJÁ – Pequena sineta de metal enfeitadas com fitas coloridas de seda, tocada por quem dirige o ritual público. Este objeto sagrado estimula o transe.

AKASSÁ - Comida ritual das religiões de matriz africana, geralmente feita com milho branco, oferecida para Oxalá.

BÁBÀLÒRÌSÀ – Sacerdote no culto de Nação Nagô.

CAMARINHA – Quarto onde são assentados os igbás dos orixás e realizada a iniciação e feitura dos médiuns no santo.

EJÉ – Sangue.

EKEDI – Função dada para a pessoa que não incorpora, assim, assume o papel de auxiliar a mãe ou o pai de santo e outros médiuns, quando em transe.

ESPADA – Pano comumente colorido com que se envolve o corpo dos médiuns incorporados com “caboclos”.

GIRA – Dança inicial de festa pública, feita pelos médiuns todos juntos e em círculo.

GUMA – Espaço do terreiro onde são realizados os rituais públicos de Mina Nagô.

IGBÁ – Conjunto de louças onde são colocadas as pedras sacralizadas em que são assentados os orixás.

IYABASÈ – Cozinheira.

ÌYÁLÒRÌSÁ – Sacerdotisa no culto de Nação Nagô.

KOKEN – Galinha da Angola.

MINA NAGÔ – Nação ritual em que são cultuados caboclos e orixás.

OGAN – Pessoa responsável por tocar o tambor.

OTÁ – Pedras sacralizadas que representam os orixás.

ORÌ – Cabeça.

TAWARI – Cigarro feito a partir da casca da árvore do tawarizeiro. Utilizado nos rituais para fazer defumações.

ORIXÁ – Divindades intermediária iorubana, muitos deles são antigos reis ou heróis divinizado, os quais representam as vibrações das forças da natureza.

TERECÔ – Ritual afro-religioso de origem bantu praticado principalmente na cidade de Codó, no Maranhão.

CATIMBÓ JUREMA – Religião de matriz indígena e africana praticada na região nordeste do Brasil.

MARACÁ – Instrumento feito de cuia e utilizado nos rituais de pajelança.

## APÊNDICE

### ROTEIRO DE ENTREVISTA

1. Qual o seu nome, idade, filiação e profissão?
2. Qual a sua religião?
3. Você participa de alguma religião de matriz africana? Qual?
4. Quais são as divindades cultuadas nesse seguimento religioso?
5. Durante os rituais religiosos, há a presença de divindades de origem indígena? Quais?
6. O que são as linhas?
7. O que é a linha de cura?
8. Quais são as divindades cultuadas nessa linha?
9. O que há de indígena nos rituais afro?
10. O que há de afro nos rituais de cura?
11. Como você vê o espaço do terreiro?
12. Quais os elementos materiais que são de origem afro e quais os indígenas, utilizados nos rituais?
13. como você percebe o universo cosmológico (a encantaria) indígena?
14. Como você percebe o universo cosmológico (a encantaria) afro?
15. O que a união desses universos pode simbolizar?
16. Podemos entender essa união como relação afro-indígena? Por que?
17. Como o contato e interação entre o indígena e o negro se reflete na cosmologia (encantaria)?
18. Como o contato entre cosmologias (encantarias) se refletem na formação ou construção das religiões de matriz africana na Amazônia?
19. Podemos entender as religiões de matriz africana como religiões de matriz afro-indígena na Amazônia?
20. A linha de cura é uma resistência da pajelança indígena nas religiões de matriz africana ou o resultado do contato e interação entre essas religiões?



Quadro 2. A comunidade-terreiro em 2022

<b>NOME</b>	<b>IDADE</b>	<b>FUNÇÃO NO TERREIRO</b>	<b>FOMAÇÃO</b>	<b>OCUPAÇÃO</b>
Margarida Sodré	64	Ìyálòrìsá	Magistério	Pensionista
Elvira Azevedo	56	Madrinha dos Orixás	Ensino médio	Técnica em Contabilidade
Luciene Sodré	43	Mãe pequena	Ensino superior em andamento	Professora
Antônio Carlos de Farias	61	Pai pequeno	Ensino Superior	Professor
Antônio Raimundo Nunes	58	Ogan	Ensino Médio	Construção civil
Leidiana Santos	41	Ìyábasé	Ensino Médio	Doméstica e confeiteira
Suzana Rodrigues	56	Zeladora feita para caboclo	Ensino Superior	Professora
Antônio Paulo Nunes	60	Zelador feito para caboclo	Ensino Médio	Pensionista
Maria de Paula Ribeiro	48	Abiã	Ensino Superior	Professora
Queency Amelia Rodrigues	25	Abiã	Ensino Superior	Tradutora
Maria Dulcelene Raiol	40	Abiã	Ensino Fundamental	Auxiliar de cozinha

Fonte. Fonseca, 2022.

**CADERNO FOTOGRÁFICO**

**Fotografia 1 – Caboclo Zé Raimundo em guma.**



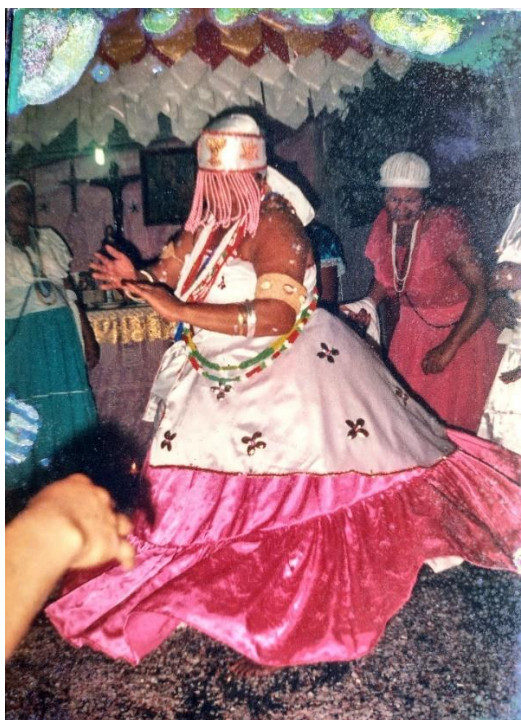
Fonte: Acervo do Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, início da década de 1980.

**Fotografia 2 – Caboclo Zé Raimundo e seus filhos de santo.**



Fonte: Acervo do Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, início da década de 1980.

**Fotografia 3 – Festa de Iansã e Xangô.**



Fonte: Acervo do Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, 1992.

**Fotografia 4 – Festa de Iansã e Xangô.**



Fonte: Acervo do Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, 1992.



**Fotografia 5 – Vovó Catarina e Iemanjá.**



Fonte: Acervo do Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, 2004.

**Fotografia 6 – Chegada da cabocla Mariana.**



Fonte: Fonseca, 2021.

**Fotografia 7 – Igbás na camarinha.**



Fonte: Fonseca, 2021.

**Fotografia 8 – Caboclo Sete Flechas cumprimenta Vovó Catarina.**



Fonte: Fonseca, 2021.



**Fotografia 9 – Abertura de gira.**



Fonte: Fonseca, 2021.

**Fotografia 10 - Músico da Folia de Santos Reis.**



Fonte: Fonseca, 2021.

**Fotografia 11. Oferenda aos Orixás**



Fonte: Fonseca, 2020

**Fotografia 12- Vovó Catarina dirige a entrega de oferendas**



Fonte: Fonseca. 2020



**Fotografia 13-Mãe Luciene Sodré no desfilhe da Escola de Samba Unidos do Patauateua.**



Fonte. Prefeitura de São Miguel do Guamá, 2020.

**Fotografia 14- Membro da Comunidade-terreiro no desfilhe da Escola de Samba Unidos do Patauateua.**



Fonte. Prefeitura de São Miguel do Guamá, 2020.

**Fotografia 15. Mãe Margarida Sodré, vocalista na Escola de Samba Unidos do Patauateua.**



Fonte. Acervo da Escola de Samba Unidos do Patauateua, 2010.

**Fotografia 16. Bloco Amigos do Axé**



Fonte. Acervo do Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, 2020