



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO TOCANTINS- CAMETÁ
FACULDADE DE HISTÓRIA (FACHTO)**

ANDRÉIA GUEDES GOMES DA SILVA

**HISTÓRIA, MEMÓRIA, PRÁTICAS E SABERES AFROS-RELIGIOSOS DE
BENZEDEIRAS, MÃES E PAI DE SANTO EM MONTE ALEGRE-PA.**

Cametá / Pará

2016



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO TOCANTINS-CAMETÁ
FACULDADE DE HISTÓRIA (FACHTO)**

ANDRÉIA GUEDES GOMES DA SILVA

**HISTÓRIA, MEMÓRIA, PRÁTICAS E SABERES AFROS-RELIGIOSOS DE
BENZEDEIRAS, MÃES E PAI DE SANTO EM MONTE ALEGRE-PA.**

Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) apresentado a Faculdade de História - FACTHO /UFPA - do Campus Universitário do Tocantins-Cametá como um dos pré-requisitos para a obtenção do grau de Licenciatura Plena em História, sob a orientação da Prof^ª. Dr^ª. Benedita Celeste de Moraes Pinto.

Cametá / Pará

2016

ANDRÉIA GUEDES GOMES DA SILVA

**HISTÓRIA, MEMÓRIA, PRÁTICAS E SABERES AFROS-RELIGIOSOS DE
BENZEDEIRAS, MÃES E PAI DE SANTO EM MONTE ALEGRE-PA.**

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Dr^ª Benedita Celeste de Moraes Pinto
Orientadora

Prof^ª. Mestranda Bárbara de Nazaré Pantoja Ribeiro
Membro da Banca

Prof^ª. Doutoranda. Tatiane do Socorro Correa Teixeira
Membro da Banca

Cametá- Pará

2016

DEDICATÓRIA

A meus pais Adilson Silva e Doralice Guedes.

Às mães, pais de santo e benzedeiros montealegrenses (Pinta-Cuias),
pessoas guerreiras, que mesmo com todo o preconceito que gira em
torno de suas práticas, continuam firmes em sua fé.

AGRADECIMENTOS

Esta pesquisa só foi possível graças à colaboração de algumas pessoas. É justamente a estas a que venho agradecer nestas singelas linhas.

Em primeiro lugar gostaria de agradecer a minha orientadora, a professora Dr^a Benedita Celeste Pinto, pela precisão com que orientou o meu trabalho e pelas sugestões de bibliografias que muito me foram úteis no processo de escrita. Pude contar com seu auxílio desde o princípio, em especial, por me apresentar a dissertação de mestrado *Candomblé no Amapá: História, Memória, Imigração e Hibridismo Cultural* (2008), de Decleoma Lobato Pereira, que me instigou na produção deste estudo.

Ao professor Augusto Leal, pelas discussões em sala, durante as disciplinas que ministrou para a turma de História 2012/Intervalar/UFPA-Cametá e também por indicar autores, que foram fundamentais para pensar a temática de estudo escolhida.

A professora mestranda, Cássia Arnaud, pelas dicas em relação à metodologia da pesquisa que originou o presente estudo.

Agradeço as benzedeadas, Inês Freitas e Raimunda Santos, por me concederem as entrevistas, com muito bom humor e sempre acompanhadas de um café saboroso, que constantemente regava nossas conversas.

Ao candomblecista, pai Jackson Valente, que além da entrevista, me honrou com convites para participar de eventos em sua casa de culto e na comunidade quilombola de Peafú, onde tive a oportunidade de assistir à missa afro, o que me proporcionou aprendizados sem igual. Obrigada!

Aos umbandistas mãe Vanda Sampaio e pai Rigley Corrêa, pelo tempo, atenção e carinho que a mim dispensaram.

A Mineira mãe Raimunda Freitas, por me receber tão bem e compartilhar de suas memórias. Agradeço imensamente suas contribuições e ensinamentos.

Aos filhos de santo, Janderson Batista, Kisse e Bellinho Valente, pela amizade e por sempre esclarecerem as dúvidas, que iam surgindo ao longo da pesquisa.

Agradeço também aos frequentadores dos terreiros, Cabocla Rosinha e Cabocla Jacira, pelas valiosas contribuições e aproveito para pedir desculpas, por não me recordar de seus nomes.

Às minhas colegas de Viagens e de sala de aula, Crístielle Gomes, Nayandra Assunção e Maria Sirley Bagata e aos amigos de república Rosivaldo Cardoso e Alessandra Damasceno.

Obrigada meus amigos e colegas por tudo. Graças a vocês tenho muitas histórias para lembrar e contar.

Agradeço as amigas Lunalva Ferreira, Ana Paula Araújo e Jéssica Guimarães, pela oportunidade e convivência.

Agradeço especialmente aos meus pais, Doralice Guedes e Adilson Silva, por sempre me apoiarem e estarem comigo.

A meus irmãos, Adriana e André Silva, por compreenderem minha ausência durante o período que cursei as disciplinas do curso.

Agradeço da mesma forma, a meus tios, Benjamin Silva e Cristiane Nava, por me receberem em Belém, quando fazia o trajeto Monte Alegre-Cametá.

À Universidade Federal do Pará (UFPA), por meio da Pró-reitoria de Extensão (PROEX) e da Diretoria de Assistência e Integração Estudantil (DAIE), por me conceder uma bolsa de auxílio intervalar, que muito me ajudou a custear despesas de viagens, alimentação e moradia durante o curso. Tomara que muitos outros estudantes que vivenciam realidade semelhante possa também contar com este mesmo tipo de auxílio. Obrigada!

Enfim, sou muito grata a estas e a outras pessoas, que minha memória, neste momento, não me permitiu lembrar, mas que de forma direta ou indiretamente contribuíram para a concretização deste estudo. Meus mais sinceros agradecimentos!

Eu sou descendente Zulú
Sou um soldado de Ogum
Devoto dessa imensa legião de Jorge
Eu sincretizado na fé
Sou carregado de axé
E protegido por um cavaleiro nobre.

Sim vou nà igreja festejar meu protetor
E agradecer por ser mais um vencedor
Nas lutas nas batalhas
Sim vou ao terreiro pra bater o meu tambor
Bato cabeça firmo ponto sim senhor
Eu canto pra Ogum.

(Zeca Pagodinho)

RESUMO

O município de Monte Alegre-PA é conhecido principalmente, pela arqueologia, graças a abundância de Sítios Arqueológicos e Pinturas Rupestres. Todavia, o cenário afro-religioso desta localidade ainda é pouco mencionado. Para tal, o objetivo traçado nesta monografia está em analisar, primeiramente, o contexto da introdução de cultos denominados afros no Estado do Pará, mencionando certa aproximação com a Pajelança Cabocla para posteriormente abordá-lo *in loco*, já mencionado, onde por meio de visitas a terreiros e à casas de benzedadeiras, observações e entrevistas são abordados a respeito das vivências destes, mostrando como a sociedade e as respectivas famílias reagem suas escolhas. Em meio a essas questões surgem outros embates como a transição entre cultos, conflitos e pendências em meio à comunidade afro-religiosa, a procura por serviços e a falta de engajamento para se criar uma organização local que corresponda a seus anseios.

PALAVRAS-CHAVE: Práticas e Saberes Afros-Religiosos , Mães e Pais de Santo em Monte Alegre-PA.

ABSTRACT

The city of Monte Alegre -PA is known mainly by archeology on account to the abundance of Archaeological Sites and Rock Paintings. However, the set african - religious of this town is still very little mentioned. For such the objective outlined in this monograph this to examine, first, the context of the introduction of the afros cults in the State of Pará mentioning right approach with the Pajelança Cabocla later to approach it in the *in loco* already mentioned. Where, through visits to religious communities and faith healers, observations and interviews is approached about the livings of these same, showing how the society and their families react your choices. Amid these issues are other conflicts as the transition between services, conflicts and disputes through the african - religious community, the demand for services and lack commitment to create a local organization that matches your desires.

KEYWORDS: Practices and Knowledge Afros - Religious, Mother and Holy Father in Monte Alegre-PA.

LISTA DE IMAGENS, MAPAS E QUADROS

Mapa 1: Mapa do Estado do Pará mostrando a localização de Monte Alegre.....	18
Quadro 1: Lista contendo os nomes das benzedeiros, mães e pais de santo entrevistados nesta pesquisa.....	39
Imagem 1: Divisão do terreiro Cabocla Rosinha	41
Imagem 2: Raimunda Freitas em seu terreiro logo após a entrevista.....	43
Imagem 3: Raimunda Santos após realizar consulta.....	45
Imagem 4: Vanda Sampaio com uma amiga da família.....	52
Imagem 5: Janderson Batista durante a Festa da Cabocla nega Ana.....	54
Imagem 6: Rigley Corrêa confeccionando uma “guia”.....	56
Imagem 7: Mãe Raimunda e pai Jackson durante festa.....	58
Imagem 8: Mãe Raimunda em noite de toque.....	62
Imagem 9: Médiuns da casa em Festa da Cabocla Nega Ana.....	64
Imagem 10: Acentos especiais para o pai de santo e pessoas esperando pelo início da gira.....	64
Imagem 11: Pai Jackson ao lado de Frei Valcir celebrando a missa afro.....	67
Imagem 12: Mulheres quilombolas levando frutas ao altar no momento do ofertório.....	68
Imagem 13: Iguarias para serem entregues aos orixás como oferenda.....	71
Imagem 14: Casa das ciganas, terreiro Cabocla Rosinha.....	76
Imagem 15: Diploma concedido pela FEUCABEP.....	79
Imagem 16: Licença para funcionamento concedida pela FEUCABEP em Belém.....	80
Imagem 17: Licença de funcionamento concedida pelo Poder Judiciário da Comarca de Monte Alegre.....	82

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	13
CAPÍTULO I: OS CAMINHOS DE PESQUISA: UMA BREVE ANÁLISE A RESPEITO DA TRAJETÓRIA AFRO-RELIGIOSA PARAENSE.....	19
1.1. Reflexões acerca das origens da afro-religiosidade: primeiras discussões.....	20
1.2. Religiosidade afro-brasileira: as “nações” e o sincretismo no Tambor de Mina do Maranhão.....	24
1.3. Uma breve reflexão sobre Pajelança Cabocla e o Tambor de Mina na Amazônia.....	28
1.4. O cenário afro-religioso paraense: da mina a repressão aos terreiros de Belém.....	31
CAPÍTULO II: DA DESCOBERTA DA MEDIUNIDADE A FORMAÇÃO: CONHECENDO AS VIVÊNCIAS DE BENZEDEIRAS, MÃES E PAIS DE SANTO MONTEALEGREENSES.....	37
2.1. A entrada em campo: um novo olhar.....	38
2.2. A mediunidade das mães e pais de santo e o “dom” das benzedeadas.....	42
2.3. As benzedeadas e seus conhecimentos	47
2.4. Os pais e mães de santo de Monte Alegre.....	52
CAPÍTULO III: BENZEDEIRAS, MÃES E PAIS DE SANTO EM UM CENÁRIO DE CONTRADIÇÕES E CONFLITOS: UMA BATALHA CONSTANTE POR RECONHECIMENTO.....	60
3.1 Os terreiros, a polícia, as denúncias e o posicionamento das igrejas.....	61
3.2 A missa afro: sincretismo e aproximação da Igreja Católica.....	66
3.3 Os trabalhos: benzedeadas ou mães de santo? um cenário de conflitos.....	72
3.4. As contradições em torno da FEUCABEP em Monte Alegre: o porquê de não haver uma instituição local.....	78
CONSIDERAÇÕES FINAIS	85
FONTES UTILIZADAS NA PESQUISA:	88

BIBLIOGRAFIA	91
--------------------	----

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Este trabalho tem como objetivo analisar como estão inseridos os praticantes de religião afro no município de Monte Alegre-Pa. Onde, através de visitas a terreiros¹, residências de benzedeiros e a uma comunidade remanescente de quilombo², foi possível observar o dia a dia e os anseios presentes na vida de benzedeiros, mães e pais de santo e de outros adeptos da Umbanda do Tambor de Mina e do Candomblé nesta localidade.

Como a pesquisa tem como *locos* o município citado, torna-se necessário, para uma melhor compreensão deste, salientar, ainda que brevemente, o histórico da referida localidade.

O município de Monte Alegre localiza-se na região Oeste do Estado do Pará, fazendo fronteira ao norte com o município de Alenquer, ao nordeste, com Almeirim, ao sul, com Santarém e ao sudoeste, com Prainha. O atual censo, realizado em 2015, apontou para uma população de 56.312 mil habitantes. A cidade tem uma área territorial superior a 18 mil Km² e está situada à margem esquerda do rio Gurupatuba. Sua distância até Belém, em linha reta, é de 631 km (Queira ver o mapa a seguir)³.

A região que hoje corresponde ao município era habitada por indígenas das etnias Gurupatuba, Caraboca, Bubuíze, Mariau, Serranos, entre outros, que teriam sido dispersos com a chegada dos colonizadores europeus (SILVA, A. 2011).

Os Gurupatubas deram nome ao primeiro povoado da região: “Povoado dos Gurupatubas” e também ao rio que passa em frente à cidade. Por conta de sua “grande aptidão” para o artesanato, mais especificamente para a pintura em cuias, feita pelas indígenas, ficaram conhecidos como pinta-cuias. Com o passar dos tempos este termo passou a ser utilizado para designar as pessoas naturais do lugar, ou seja, quem nasce em Monte Alegre, além de montealegrense, é pinta-cuia (SILVA, A. 2011).

Já em relação à pesquisa, a ideia de fazer o trabalho de conclusão de curso voltado à temática afro-brasileira surgiu ainda no segundo semestre do curso de História, quando cursei a disciplina “História e Cultura Afro-brasileira”, ministrada pela professora Dr^a Bendita Celeste Pinto, minha orientadora, mas a essa altura ainda não sabia sobre o quê exatamente pesquisar. Assim, como de costume, regressei a minha cidade após o encerramento do

¹Entende-se como Terreiro (ou “roça” de santo) o local onde são realizados os rituais afro-brasileiros.

² Comunidade Remanescente de Quilombo Peafú. A mesma será apresentada ao leitor no terceiro capítulo desta monografia.

³ Disponível em ><http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=150480>. Acessado 14/03/2016.

período. Para ajudar a custear as despesas com as viagens durante os quatro anos da faculdade trabalhava em uma loja de bijuterias durante os meses que ficava sem ter aulas. Foi lá que, por acaso, acabei conhecendo um praticante de religião afro de grande renome no lugar, o candomblecista Pai Jackson Valente. Na ocasião ele havia se dirigido à loja a procura de acessórios para dar como oferenda em uma festa que ocorreria em seu terreiro. Ajudei-o a escolher alguns colares, e fui aproveitando o momento para perguntar-lhe a respeito de tal festa, o qual, prontamente respondeu-me sobre o que se travava e convidou-me para assisti-la.

Este sacerdote foi o primeiro que mantive contato e através de suas indicações (e também de conhecidos e familiares) conheci outros, que posteriormente acabei por entrevistá-los. Foi assim que comecei minha jornada no universo das religiões afro em Monte Alegre.

A priori minha intenção, para este trabalho, era apenas abordar a questão do surgimento dos cultos afro-brasileiros e o trabalho realizado pelas benzedeiros da localidade, para tal abordagem, minha principal referência seria a obra “Filha das Matas”⁴ de Benedita Celeste Pinto, que vem tratar justamente do trabalho realizado por essas mulheres.

Contudo, durante a realização de entrevistas, muitas conversas informais e a observação durante as realizações de toques⁵, o que passei a assistir com bastante frequência, novas indagações foram surgindo. Perguntas como: o que leva uma pessoa a se tornar mãe ou pai de santo ou então benzedeira? Como as famílias reagem a essa escolha? Por que, mesmo com a grande quantidade de terreiros em Monte Alegre, ainda não existe um órgão local para representá-los? Quais as cidades ou estados preferidos por estes afro-religiosos, quando viajam em busca de formação religiosa?

Para responder estes e outros questionamentos optei por trabalhar com a história oral, pois a mesma proporciona uma relação de maior proximidade com o objeto de estudo, (neste caso sujeitos). Tal aproximação e diálogo, segundo Thompson (1992), é capaz de expor determinados fatos com muito mais clareza que um documento ou outro tipo de registro.

Como o próprio autor salienta, através da história oral:

É possível, também, estudar a “religião popular”, as superstições e os rituais de nascimento, casamento ou morte dos não religiosos – áreas essas, pela própria natureza, em sua maior parte fora do alcance da documentação institucional religiosa recente (THOMPSON, 1992, p.110).

⁴PINTO, Benedita Celeste de Moraes. *Filhas das Matas: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina*. Belém: Editora Açai, 2010.

⁵ Toque (também conhecido como gira) é um ritual que acontece nos terreiros sempre ao som de tambores, cânticos (doutrinas) e danças.

Assim, este método de abordagem coloca o pesquisador frente a frente com diferentes sujeitos, proporcionando uma troca, na qual várias interpretações acabam por surgir, e algo que em outra abordagem poderia ficar obscuro torna-se visível em toda sua plenitude.

Contudo, realizar uma pesquisa, na qual o objeto de estudo são pessoas comuns sem status político e econômico, como uma boa parte dos participantes de cultos denominados afro-brasileiros, não é algo relativamente tão recente na historiografia. Todavia, tal iniciativa passa a ganhar força quando, no início do século XX, a recente escola francesa, através de seus fundadores passou a incitar “[...] os historiadores a saírem dos gabinetes ministeriais e das câmaras parlamentares para irem observar “ao vivo” os grupos sociais e as estruturas econômicas [...]” (BURGUIÈRE, 1995, p. 129).

Como salienta Burguière (1995), em “Antropologia História”, a escola dos *Annales*, através de suas publicações, teria ressuscitado uma história antropológica, esta mesma, na realidade, deu seus primeiros passos com Legrand d’Aussy, historiador, com sua obra “História da vida privada dos franceses”. Entretanto, segundo o autor a posição dos *Annales* visava certo populismo o que fez a história da vida cotidiana ser mais uma maneira de abordar a história econômica e social (BURGUIÈRE, 1995).

Essa revisão feita por Marc Bloch e Lucien Febvre, na qual fazem uma crítica profunda a própria noção de documento atingiu também a forma como a fotografia era entendida. Nesse sentido, Rui Souza (2013) vem propor apontamento para sua utilização no campo da historiografia. De início usado apenas como uma ilustração para reforçar determinada interpretação, a imagem passa a ser analisada como fonte histórica de grande relevância. Contudo, a crítica à fotografia foi mais lenta quando comparada aos documentos escritos, isso pelo fato, de que era vista como algo produzido por uma máquina e, portanto, seria desprovida de subjetividade (SOUZA, 2013).

Para Souza, a análise da fotografia é tão recente que autores como Jacques Le Goff, por exemplo, teriam “[...] contribuído mais para consolidar e fundamentar sua utilização pelo historiador, do que para desenvolver uma metodologia crítica ao documento visual” (SOUZA, 2013, p. 38).

Souza, ao analisar Kossy (2008), afirma que a fotografia tem duas realidades, primeiramente aquela referente ao momento que a imagem é capturada e outro advinda do instante de sua circulação, podendo ocorrer em contextos e períodos diversos. Portanto, para se analisar uma imagem é preciso, perceber não só aquilo que está visível, mas sim, um conjunto de fatores internos e externos que tenham contribuído para sua reprodução (SOUZA,

2013). E afirma: “O objeto capturado é ao mesmo tempo um texto cultural verbal e não verbal, a fotografia não tem caráter meramente ilustrativo ou contemplativo, revela conteúdo e nos coloca dentro do universo cultural” (SOUZA, 2013, p. 39).

Não se pode esquecer de mencionar, que nem sempre a imagem corresponde de fato à verdade. Todavia, o que interessa é saber o que a levou a mentir e como mentiu. Dessa maneira sua falsa neutralidade obriga o pesquisador a fazer o que Barthes (apud SOUZA, 2013) chama de um “verdadeiro deciframento”.

É necessário ainda atentar para o fato de que as fotos são, em parte, um reflexo embelezado e idealizado para reproduzir o que a classe dominante almeja. Então, entende-se que este mesmo reflexo precisa vir de outras realidades sociais o que é um dos objetivos desta monografia.

Não menos importante, como esta pesquisa, propõe-se a trabalhar com as vivências de diferentes sujeitos, não poderia deixar de abordar a questão da memória. E para tal Eclea Bosi (1993), pesquisadora e professora emérita da USP, aparece como uma excelente contribuição. De acordo com esta autora, a memória surge como uma contração intuitiva de passado e presente na qual a lembrança pura traz à tona à “[...] coincidência de um momento único, singular, irreversível, da vida” (BOSI, 1993, p. 280). Nesse sentido, ela mantém viva a atividade do espírito. Todavia, a memória deve ser entendida como um tempo passado e, portanto, já vivido.

Assim o contexto social em que o indivíduo está inserido, também deve ser levado em consideração, pois tanto as culturas como as pessoas não são homogêneas, uma vez que até mesmo as lembranças preservadas são frutos de um contexto de convívio social específico (BOSI, 1993). Portanto, ao analisá-la, todos esses fatores devem ser levados em consideração (BOSI, 1993).

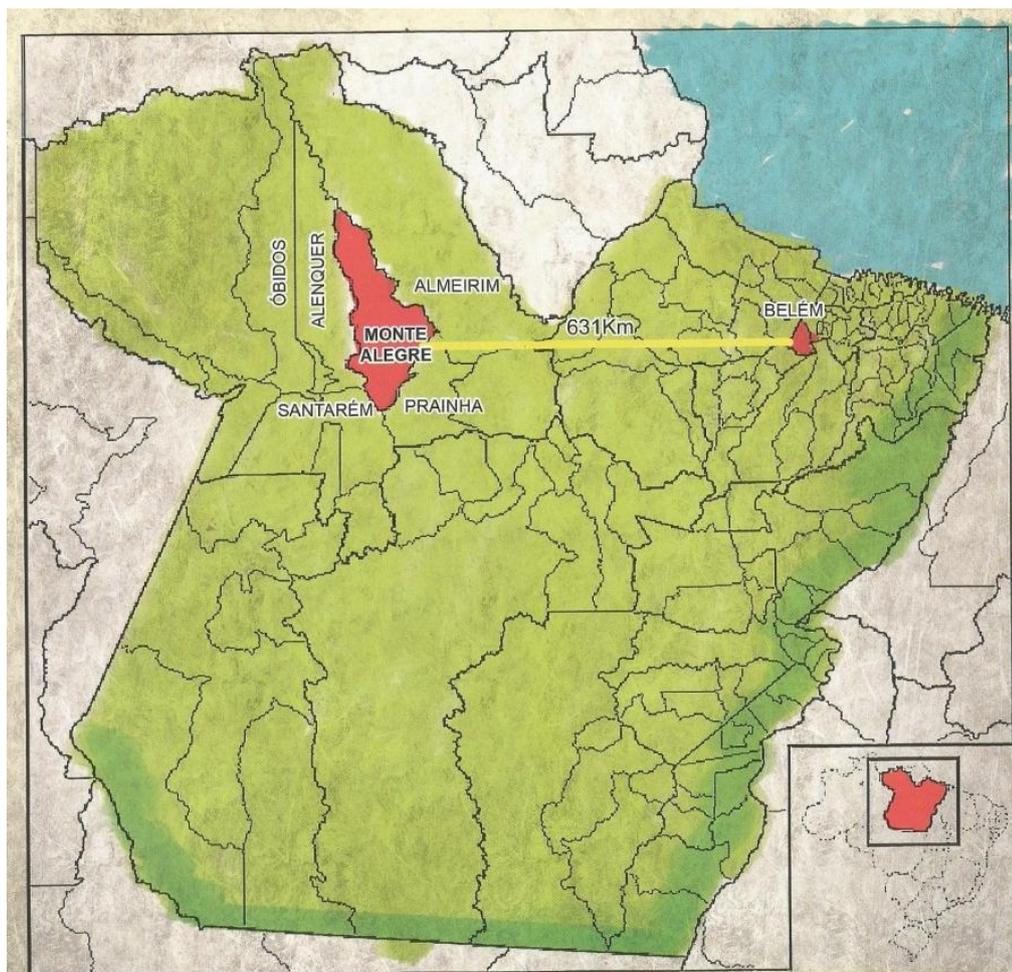
Já em relação aos conteúdos trabalhados nesta monografia, para a melhor compressão, por parte do leitor, optei por dividi-los em três capítulos: O primeiro, **“Os Caminhos de pesquisa: Uma breve análise a respeito da trajetória afro-religiosa paraense”** é dedicado a fazer um levantamento bibliográfico a respeito de autores que abordam, tanto a temática afro-religiosa, como Prandi (2008, 2010), Tina Jensen (2001), Ferretti, M. (1996, 2008), Ferretti, S. (2000, 2008), quanto à questão da escravidão: Lovejoy (2002), Salles (1971), assim como também para historicizar a “introdução” de cultos afros no estado do Pará (Luca (2012), Campelo (2007), M^a Goret Tavares (2008)) com a migração de nordestinos a partir do final do século XIX, sem deixar de mencionar a participação da Pajelança Cabocla e outras práticas e

saberes locais: Maués (2011), Pinto (2010). Além disso, debato a respeito da repressão aos terreiros da capital Belém dialogando com Vergolino, S. (1976, 2014), Leal (2011) antes e depois da criação da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará (FEUCABEP).

O segundo capítulo: **“Da Descoberta da Mediunidade a Formação: conhecendo as vivências de benzedeadas, mães e pais de santo de montealegrenses”**, apresenta os diferentes sujeitos que estão inseridos no cenário afro-religioso da referida localidade, mostrando as diferenças e semelhanças existentes entre as benzedeadas, mães e pais de santo. Neste capítulo, é abordado, ainda, as principais dificuldades enfrentadas pelos mesmos, por serem adeptos de religiões afros, assim como também como se dar o acesso a orientação espiritual.

Já o terceiro e último capítulo: **“Benzedeadas, mães e pais de santo em um cenário de contradições e conflitos: uma batalha constante por reconhecimento”** trata dos principais conflitos e pendências existentes em Monte Alegre. Onde as denúncias policiais ainda se fazem muito presentes. Em contrapartida, trata-se também de como a aproximação da igreja católica vem acontecendo, e outras questões como o perfil dos clientes ao procurarem um determinado serviço e as diversas versões sobre a instalação de órgão local com intuito de representar os sacerdotes da cidade.

Depois de expor os principais assuntos a serem abordados nesta pesquisa, convido o leitor a conhecê-las mais profundamente. Pois, a mesma é fruto de quase dois anos de uma árdua e incansável investigação, na qual, assim como qualquer outra busca também encontra dificuldades. Contudo, estas não impediram o andamento deste. E assim, espero ter contribuído de alguma forma para o desencadeamento de futuros trabalhos.



Mapa 1: Mapa do Estado do Pará mostrando a localização de Monte Alegre. Fonte: (SILVA, A. 2011).

CAPÍTULO I

OS CAMINHOS DE PESQUISA: UMA BREVE ANÁLISE A RESPEITO DA TRAJETÓRIA AFRO-RELIGIOSA PARAENSE.

1.1. REFLEXÕES ACERCA DAS ORIGENS DA AFRO-RELIGIOSIDADE: PRIMEIRAS DISCUSSÕES.

Este capítulo tem como proposta fazer um primeiro levantamento bibliográfico a respeito de autores que possam nos remeter a temática afro-religiosa brasileira, em especial a paraense. Neste serão abordadas questões como o surgimento de religiões denominadas afro-brasileiras⁶, o sincretismo entre as mesmas e com o catolicismo, a Pajelança Cabocla, assim como também a questão da liberdade de culto no Pará.

Esta primeira análise terá grande importância, pois dará suporte aos demais capítulos, no qual, através das experiências de pessoas diretamente ligadas a religiões de matriz africana e ao trabalho realizado por benzedoras, será abordada a questão afro-religiosa atual em Monte Alegre-PA, evidenciando assim, os principais anseios de seus adeptos.

Desse modo, tendo o objeto de estudo já estabelecido, faz-se necessário, neste primeiro momento, um sucinto esclarecimento a respeito das “raízes” da afro-religiosidade brasileira, isto para que, mais à frente, seja possível discutir – lá dentro do espaço paraense e posteriormente em Monte Alegre, pois, para se discorrer a respeito desta temática torna-se essencial conhecer o processo que deu origem a mesma.

Na análise de Tina Jensen (2001), isso foi possível, sobretudo, graças às muitas nações⁷ que desde os tempos da colonização, se fizeram presentes em nosso território, o que, no decorrer da história, transformou o Brasil em uma sociedade pluriétnica.

Segundo a referida autora:

Estima-se que um total de 3.600.000 escravos foram transportados da África para o Brasil entre os séculos XVI e XIX (Bastide, 1978: 35), fazendo do Brasil o segundo maior importador de escravos do novo mundo. Durante este período, a população negra escrava era maior que a dos brancos que legislavam. Os escravos vieram principalmente da Nigéria, Daomé (atual Benin), Angola, Congo e Moçambique (JENSEN, 2001, p. 01).

⁶ É importante frisar que o termo “afro-brasileiro” apresenta problemas em sua utilização, isso acontece porque cultos como kardecismo ou a umbanda “branca” não se reconhecem como cultos de origem africana. Entretanto, constata-se que participantes de tais modalidades, muitas das vezes, acabam tendo contato com outras práticas consideradas de forte influência africanas. Ver Stefania Capone. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas, 2004.

⁷ Nesse primeiro momento o conceito de nação é entendido como referência ao local geográfico de um determinado grupo étnico e sua tradição cultural. Ver Tina Jensen. “Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: Da desafricanização para a reafricanização”. Tradução: Maria Filomena Mecabô. *Revista de Estudos da Religião*, n. 1. 2001.

Neste sentido, Reginaldo Prandi (2008), renomado sociólogo brasileiro, conhecido por seus trabalhos a respeito da religiosidade afro-brasileira, enfatiza que durante mais de três séculos o tráfico negreiro foi responsável por capturar africanos de diversos grupos étnicos. Segundo o autor, os negros escravizados “[...] provinham de onde fosse mais fácil capturá-los e mais rendoso embarcá-los” (JOHNSON, 1921 apud PRANDI, 2000, p. 52).

Entretanto, é importante destacar que no referido continente o regime escravista tinha características muito diferentes do que foi implantada nas Américas. Dessa maneira, de acordo com Paul Lovejoy (2002), existiam diferentes motivos que poderiam levar a escravidão, por exemplo, era comum que durante confrontos que eclodiam entre reinos e vilarejos que uma determinada quantidade de pessoas fosse capturadas para servirem como escravos domésticos (LOVEJOV, 2002).

Sendo que neste tipo de cativo eram preferidas as mulheres e crianças, visto que, na maioria das vezes, as mulheres consideradas de melhor aparência física eram destinadas aos haréns de seus senhores tornando-se concubinas a fim de garantir uma boa linhagem. As crianças que nasciam dessa “união” não poderiam ser vendidas como escravos e geralmente eram reconhecidas com filhos legítimos. Diferente do que acontecia no Brasil (LOVEJOV, 2002).

Outro tipo de escravidão ganhou força com a expansão islâmica a partir do século VIII, onde por intermédio das “guerras santas”, destinadas a islamizar a população, muitos dos que se recusavam aceitar a nova fé acabavam sendo escravizados. Assim, também como a escravização voluntária, não sendo muito comum, pois ocorria quando os indivíduos sentiam-se ameaçados e por conta própria tornavam-se escravos em troca de comida ou abrigo para que desta forma se mantivessem vivos (LOVEJOV, 2002).

Como é possível observar, o autor destaca que além de ser uma prática bastante antiga no continente africano o cativo poderia ocorrer de diversas maneiras, até mesmo por escolha própria (LOVEJOV, 2002). Contudo, foi com a descoberta do novo mundo e com o tráfico para as Américas que essa atividade tornou-se a mais rentável dentro do referido continente (PRANDI, 2000).

Quanto às muitas etnias africanas trazidas para o Brasil, estas podem ser divididas em dois grandes grupos: Sudaneses⁸ e bantos⁹. Até o século XVIII chegaram preferencialmente

⁸ Os sudaneses são povos localizados na região da Etiópia, parte do sul do Egito e parte Tanzânia, formado por vários grupos linguísticos e culturais que compuseram diversas etnias que durante boa parte do tráfico negreiro abasteceu de escravos o Brasil. Ver Reginaldo Prandi. “De africana a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião”. *REVISTA USP, São Paulo, n.46, p. 52-65, junho/agosto 2000.*

negros bantos e somente depois os Sudaneses. O tráfico se intensificava de acordo com a necessidade de mão de obra o que poderia variar bastante de região para região e dos vários ciclos econômicos por qual passou o Brasil (PRANDI, 2000, 2008).

Todavia, como salienta Prandi (2000), estes termos são referências muito gerais, pois, na realidade, essa classificação acaba homogeneizando grande número de nações e diferentes culturas. Um bom exemplo disso é o fato de que durante todo o período em que vigorou o tráfico negreiro e principalmente depois que esta prática tornou-se ilegal, na tentativa de driblar a fiscalização, muitas informações acabavam sendo omitidas.

Assim, “[...] o escravo recebia freqüentemente não a designação de sua verdadeira etnia, mas a do porto de embarque. Por exemplo, chamava-se indistintamente mina a todos aqueles que passavam pelo forte de Mina, fossem achântis, jejes, ouiorubás” (PRANDI, 2000, p. 570).

Desse modo, quando chegava ao seu destino final tinham, muitas das vezes, uma documentação totalmente alterada em relação a sua verdadeira nacionalidade.

As inúmeras variantes culturais locais, tanto no caso dos bantos como dos iorubas ou nagôs, não sobreviveram como unidades autônomas e muitas foram totalmente perdidas no Brasil. Diferenças específicas foram apagadas, amalgamando-se em grupos genéricos conhecidos como jejes, nagôs, angola, etc (PRANDI, 2000, p. 54).

Por outro lado, apesar de terem suas referências étnicas ignoradas, as nações, como tradições culturais, foram preservadas no campo da religiosidade (PRANDI, 2000).

Foram poucos os que conseguiram regressar após abolição. Ademais, as muitas etnias africanas trazidas para o Brasil, em diferentes momentos e a duras penas, foram forçadas a se adaptarem a nova realidade. Nesta, estava incluída uma nova língua, costumes diferentes e o mais importante; um novo e desconhecido território. O qual havia sido recentemente colonizado pelos europeus e encontrava-se repleto de nativos, os índios da terra. Gradativamente, estes, foram se misturando dando origem ao um país conhecido por sua pluriétnica (PRANDI, 2008).

Negros e índios: impossível pensar o Brasil sem essas duas origens. Suas marcas estão na constituição física do brasileiro e também na sua cultura, sobressaindo-se a música e a religião, mas incluindo também dimensões como língua, culinária,

⁹ Os bantos são povos da África Meridional ao todo falam por volta de 700 e duas mil línguas e dialetos aparentados, estão localizados em terras que vão do Atlântico ao Índico até o Cabo da Boa Esperança. Ver Reginaldo Prandi, op.cit.,loc.cit.

estética, valores sociais e estruturas mentais. Mas é nas religiões afro-brasileiras que estão registradas a presença decisiva e a diversidade da contribuição negra (PRANDI, 2008, p. 31).

De acordo com o referido autor “somos um povo mestiço, com uma cultura mestiça [...]” (PRANDI, 2008, p. 31). Fortemente marcados pela miscigenação entre brancos, indígenas e negros. Tais características acabam influenciando, de maneira significativa, nosso modo de pensar e de se expressar. Não obstante, a religiosidade aparece como uma das formas mais expressivas de resistência e manutenção de uma identidade negra, pois a mesma surge como uma forma de fazer referência as suas raízes africanas (PRANDI, 2008).

Entretanto, foi duramente perseguida desde os primeiros anos do regime escravista no Brasil (PRANDI, 2008). Como consequência, seus credos religiosos foram camuflados com o sincretismo tendo, neste sentido, sua identidade modificada para a própria sobrevivência. Dessa forma ela não permaneceu estática e sofreu alterações.

Stuart Hall nos ajuda a pensar acerca deste mesmo conceito, segundo o autor sujeito pós-moderno, antes “estabilizado” se depara com uma constante instabilidade (HALL, 2003). Dessa maneira, “[...] este mesmo sujeito não é composto de uma, mas de várias identidades” (HALL, 2003, p. 12).

Entretanto, Luiz Parés (2006) diz que a diversidade de identidades coletiva africanas já estava sujeita a transformações muito antes de serem levadas para as Américas. Uma vez que, poderia ser influenciada por diversos fatores como, por exemplo, “[...] alianças matrimônios, guerras, migrações, agregações de linhagens escrava, apropriação de cultos religiosos ou mudanças políticas” (PARÉS 2006, p. 24). Sendo que, muitas das vezes, essas denominações poderiam ser criadas por grupos vizinhos ou externos.

Tal análise pode assemelhasse com o que aconteceu no Brasil, no sentido de que a identidade foi modificada historicamente, não sendo transformada, apenas, pela maneira como estes se viam e se veem na atualidade, mas também pela forma como são vistos e interpretados pela sociedade na qual estão inseridos. Acontecendo, assim, aquilo que Hall entende como uma “celebração móvel” (HALL, 2003).

1.2. RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA: AS “NAÇÕES” E O SINCRETISMO NO TAMBOR DE MINA DO MARANHÃO.

Muitas foram às invertidas da Igreja Católica Romana, do governo e também dos senhores de escravo para coibir qualquer manifestação cultural trazida para o Brasil juntamente com os negros escravizados. Estes eram batizados e deveriam participar das celebrações litúrgicas, além de serem totalmente proibidos de praticar outra religião diferente da católica. Entretanto, apesar da intensa fiscalização muitos africanos conseguiram cada um à sua maneira e através de luta e resistência camuflar muitos de seus costumes e tradições religiosas (JENSEN, 2001).

Reforçando esta ideia, Jensen considera que,

Houve vários fatos que os ajudaram a manter esta continuidade: os vários grupos étnicos continuaram com sua língua materna; havia um certo número de líderes religiosos entre eles; e os laços com a África eram mantidos pela chegada constante de novos escravos (JENSEN, 2001, p. 01).

Por outro lado, como destaca Prandi (2000), a situação começava a tomar novos rumos em meados do século XIX, nas últimas décadas do regime escravista, nesse período o Brasil começava a “inspirar” melhoras no que diz respeito à população negra escrava. O cativo, antes restrito a senzala e ao domicílio do senhor, em alguns casos, poderia gozar de certa liberdade, muitos trabalhavam como escravos de ganho nos grandes centros urbanos passando a morar em bairros locais. Essa certa liberdade proporcionava uma maior interação entre estes e os negros libertos o que acarretou em uma maior capacidade de organização social (PRANDI, 2000).

Nesse momento, o clima encontrava-se extremante propício para “[...] o que talvez seja a reconstrução mais bem acabado do negro no Brasil” (PRANDI, 2000, p. 59). A religião afro-brasileira emerge, então.

Assim, em diversas cidades brasileiras, da segunda metade do século XIX, surgiram grupos organizados que recriaram, no Brasil, cultos religiosos que reproduziam não somente a religião africana, mas também outros aspectos da sua cultura na África. Nascia a religião afro-brasileira chamada Candomblé, primeiro na Bahia e depois pelo país afora, tendo também recebido, como já disse nomes locais, como xangô em Pernambuco, Tambor de Mina no Maranhão, batuque no Rio Grande do Sul (PRANDI, 2008, p. 34).

Dentre os muitos grupos étnicos que aqui estavam os negros da nação nagô, ou iorubas e jeje tiveram uma grande influência no que diz respeito ao campo afro-religioso. A religião negra, que inicialmente surgiram na Bahia, recebia nomes diferentes de acordo com o Estado de origem e, ainda hoje, permanece organizada em nações ou “nações de candomblé” (LIMA, 1984 apud PRANDI, 2000, p. 60).

Decleoma Pereira (2008), em dissertação de mestrado intitulada “Candomblé no Amapá: História, Memória, Imigração e Hibridismo Cultural”, discorre sobre termo “nação” no Candomblé. Segundo a mencionada autora, essa designação “[...] serve como um definidor de características e sinais diacríticos que constituem a identidade dos terreiros” (PEREIRA, 2008, p. 26).

Assim, a palavra nação, que no início deste capítulo foi utilizada para designar o local geográfico de uma etnia, passa a aparecer com um novo significado. Este surge, “[...] em parte como um símbolo de transmissão de tradições religiosas locais, e em parte como uma marca da identidade étnica” (JENSER, 200, p. 3).

Dessa forma, os terreiros têm nas diferentes “nações” uma maneira de fazer a caracterização das casas de acordo com os elementos da etnia pertencente. Prandi (2000) considera a existência de uma grande interação entre elas, o que já acontecia muito antes da chegada desses grupos étnicos ao Brasil. Assim, os terreiros não permaneceram com elementos, somente, de uma “nação”.

Em São Luiz, essa mesma característica pode ser percebida nas casas de Mina (FERRETTI, M., 2008). De acordo com a antropóloga e pesquisadora de religiões afro-brasileiras, Mundicarmo Ferretti essas especificidades,

[...] são atribuídas à diversidade cultural dos africanos, que vieram para o Maranhão e que fundaram as casas mais antigas, e às características de cada “nação” da Mina ou delas com outras denominações religiosas afro-brasileiras – da integração em um terreiro de Mina de elemento da tradição de outros, que tem raiz africana diferente, ou da interação de elementos de outra denominação religiosa afro-brasileira (Terecô, Macumba, Umbanda, Quimbanda, Candomblé) -, da absorção de elementos da Cura (da pajelança de negros, da pajelança indígena, do espiritismo, ou de outra matriz não africana) (FERRETTI, M. 2008, p. 186).

Na capital maranhense o Tambor de Mina é a religião de origem africana mais comum. Surgiu em São Luiz antes da abolição da escravatura. Este nome “[...] deriva de denominação dada no Brasil a escravos sudaneses de diversas etnias, embarcados no forte português de São Jorge Del Mina, na Costa do ouro, atual Gana” (RODRIGUES, 1935; FERRETTI, S, 1996 apud FERRETTI, M. 2008, p.184).

Os terreiros de Mina mais antigos do Maranhão foram fundados por africanos em meados do século XIX. São eles: a Casa das Minas¹⁰ (jeje) e a Casa de Nagô¹¹ (FERRETTI, M. 2008; FERRETTI, M; FERRETTI, S. 2000).

A Mina caracteriza-se por cultuar

[...] voduns e orixás (africanos), gentis (nobres associados a orixás ou entidades africanas com nomes brasileiros) e caboclos (entidades surgidas nos terreiros brasileiros). Essas entidades são organizadas em nações e em famílias, e possuem diferenças de idade bem marcadas (FERRETTI, M. 1996, p. 3).

O Tambor de Mina, no Maranhão, como destaca Ferretti, M. apesar de possui características próprias, foi sincretizado com o Terecô¹² e outras religiões afro-brasileiras e também com o catolicismo. Nesse sentido, Sergio Ferretti diz que, “[...] o catolicismo, imposto ao escravo, foi aceito como uma estratégia de adaptação ao contexto local para que suas práticas religiosas pudessem sobreviver” (FERRETTI, S. 2008, p. 204).

Como resultado o calendário festivo dos santos da Igreja Católica acabou sendo incorporado no calendário religioso das casas. Os terreiros também passaram a possuir um local destinado aos santos de maior devoção celebrados ao longo do ano litúrgico (FERRETTI, S. 2008).

Ferretti, S. procura abordar que as práticas do catolicismo estão profundamente inseridas nas tradições dos membros terreiros que,

Antes das festas dos terreiros, os devotos costumam assistir à missa, comungar e rezar ladainhas em latim, no início das cerimônias. As paredes da varanda de danças e outros cômodos dos terreiros costumam ser enfeitadas com gravuras, retratando imagens de santos católicos mais cultuados (FERRETTI, S. 2008, p. 205).

¹⁰ Localizada em São Luz do Maranhão a Casa das Minas é conhecida como principal centro de preservação da cultura jeje daomeana do Brasil. Embora a Casa das Minas ser bastante diferente das demais (Por ter sido fundada por africanos e ter características próprias) outros terreiros de Mina acabaram sendo muito influenciados por essa casa, como consequência, a tomam como modelo. Ver Mundicarmo M. R. Ferretti. *A mina maranhense, seu desenvolvimento e suas relações com outras tradições afro-brasileiras*. In MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisele Macambira (orgs.). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.

¹¹ Assim como a Casa das Minas a Casa de Nagô também foi fundada por africanos, encontra-se localizada em São Luiz, é consagrada ao orixá Xangô. Uma característica dessa casa e dos terreiros influenciados por ela é o predomínio de mulheres. Ver Sergio F.Ferreti; Mundicarmo M. R. Ferretti. *Transe nas Religiões Afro-Brasileira no Maranhão*. Cad. Pesq., São Luís, v. II, n. 1. 2000.

¹² O Terecô é uma religião afro-brasileira surgida no município de Codó, interior do Maranhão, onde é muito tradicional. Mas também pode ser encontrada em estados vizinhos. Apesar de muitas das vezes ser confundida com a Umbanda e a Mina estudos apontam para uma origem africana diferente. Ver Mundicarmo, M. R. Ferreti. “A mina maranhense, seu desenvolvimento e suas relações com outras tradições afro-brasileiras”. In MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisele Macambira (orgs.). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.

O próprio catolicismo teria facilitado o processo de sincretização¹³ ao adotar o culto aos santos, o resto teria ficado a cargo das práticas populares. Até mesmo as condições históricas foram favoráveis (FONSECA, 2012).

O sincretismo teria surgido muito antes dos negros chegarem ao Brasil, já acontecia no continente africano por intermédio do contato proporcionado pelas rotas de comércio, assim como também durante os muitos conflitos que eclodiram entre povoados e reinos vizinhos ou pelas das “guerras santas” que, como dito anteriormente, tinham o intuito de islamizar a população, nestas, ambas as divindades poderiam ser incorporadas (FONSECA, 2012; LOVEJOV, 2002).

O autor chama atenção para forma como tal prática passou a ser percebida por outros pesquisadores e também por afro-religiosos. Nesse sentido,

O sincretismo passou a ser considerado negativamente por muitos seguidores e casas de culto de matriz africana como uma mistura confusa de elementos diferentes ou como uma imposição do evolucionismo e do colonialismo. [...] Argumentam que se o sincretismo afro-católico foi utilizado pelos escravos para ocultar o culto dos orixás, hoje ele já não é mais necessário (FONSECA, 2012, p.101).

De acordo com Fonseca (2012), essa ideia aparece pela primeira vez nos estudos de Nina Rodrigues. De início o sincretismo era censurado por misturar santos católicos às entidades africanas, porém, a situação inverteu-se. O catolicismo, nesse momento, passa a ser visto como contaminador das religiões de matriz africana (FONSECA, 2012).

Ferretti, S. também discorre sobre o assunto, segundo o autor o fenômeno não é visto com bons olhos por alguns pesquisadores, contudo, acredita que apesar de algumas práticas do catolicismo ser assimiladas, isso não foi o suficiente para descaracterizar os cultos afros. Assim, “[...] a questão não é gostar ou não gostar do sincretismo [...]” (FERRETTI, S. 2008, p. 206), mas sim constatar que, inegavelmente, ele está muito presente no cotidiano dos terreiros, inclusive de outros estados, dentre eles o Pará como veremos a seguir.

Dessa maneira, percebe-se que o sincretismo no Brasil foi assimilado pelos terreiros como uma forma de sobrevivência. Contudo, tal contato foi tão intenso a ponto de às práticas do catolicismo se tornar algo extremamente comum e natural no referido ambiente. Entretanto, esse processo de assimilação não se limitou apenas aos negros escravizados (FERRETTI, S.

¹³Sincretização, segundo L. Maldona, seria uma releitura de significantes originais enriquecidos com outros novos, sem que o antigo significado seja perdido. Ver Afonso Soares. “Sincretismo afro-católico no Brasil: lições de um povo em exílio”. *Revista de Estudos da Religião*. N. 3. 2002.

2008). Pois, atualmente, como ficou evidente nesta pesquisa (este assunto será mais bem abordado no terceiro capítulo), embora esse processo aconteça de maneira camuflada, até mesmo pelo preconceito existente em tais práticas é muito comum, que pessoas crentes de outras religiões se dirijam as casas de culto à procura de banhos e outros serviços, o que mostra, por outro lado, que embora exista o preconceito eminente, tais serviços contam com a credibilidade de muitos, mesmo não sendo diretamente ligados com as religiões de matriz africana.

1.3. UMA BREVE REFLEXÃO SOBRE PAJELANÇA CABOCLA E O TAMBOR DE MINA NA AMAZÔNIA.

Assim como cada parte do país possui suas próprias peculiaridades, com a região amazônica não é diferente. Entretanto, aqui, em especial, prevalece a concepção de que se trata de uma localidade fortemente influenciada por costumes oriundos das etnias indígenas que habitaram e habitam esta região (MAUÉS, 2011).

Neste sentido, B. Celeste Pinto (2010), em pesquisa realizada na região Tocantina sobre o ofício de benzedeiros e parteiras, com base em trabalhos desenvolvidos pelo antropólogo Raimundo Herald Maués entende que,

Não é sem sentido que, na concepção de mundo do povo amazônico, o mundo interiorano seja encantado, pois seu universo é habitado por vários seres que transitam entre o mundo natural e o sobrenatural. É um universo repleto de elementos mágico-simbólicos, onde tudo se relaciona com tudo, havendo significados para tudo o que nele existe (MAUÉS, 1990 apud PINTO, 2010, p.193).

No cenário descrito por Pinto (2010), o caboclo amazônico encontra-se inserido em um ambiente repleto de elementos simbólicos, no qual o catolicismo popular se faz muito presente. A autora também destacar a interação com negros fugidos, que ao procuravam refúgio nas florestas e construírem seus abrigos (Quilombos ou Mocambos), acabavam tendo contato com povos indígenas sua cultura e seu mundo místico (PINTO, 2010).

Como consequência, o cenário tornou-se muito propício para o surgimento de uma prática religiosa muito comum, sobretudo, na Amazônia rural: a Pajelança Cabocla.

Maués, caracteriza a Pajelança Cabocla como,

[...] um conjunto de práticas de cura xamanística, com origem em crenças e costumes dos antigos índios Tupinambás, sincretizados pelo contato com o branco e o negro, desde pelo menos a segunda metade do século XVIII. A pajelança cabocla se fundamenta na crença nos “encantados”, seres invisíveis que se apresentam durante os rituais incorporados no “pajé” (isto é, o xamã), que é a figura central da sessão de cura (MAUÉS, 1994, p. 73).

Todavia, esta prática religiosa nem sempre foi vista segundo a perspectiva de Maués. Gianni Quintas (2007), em dissertação de mestrado denominada “Entre maracás, curimbas e tambores: pajelanças nas religiões afro-brasileiras”, depois de analisar as primeiras bibliografias referentes ao tema, relata que de acordo com uma das obras do antropólogo Eduardo Galvão, pioneiro nessa linha de pesquisa, a Pajelança não era vista como uma prática sincrética, ou seja, apesar dos homens e mulheres da Amazônia serem católicos e ao mesmo tempo fortemente influenciados pelos costumes de seu ancestral ameríndio não havia integração entre as duas práticas. No entanto, segundo Quintas, é possível notar, na análise feita por Galvão, elementos do catolicismo no ritual de cura.

Outra questão abordada no trabalho de Galvão seria a participação negra na pajelança. Neste caso, ele diz que devido à influência de crenças de origem africanas aconteceu um processo de “amalgamação” de credos (GALVÃO, 1976 apud QUINTAS, 2011).

Quintas procura demonstrar, através da análise deste e de outras obras que a pajelança, “[...] foi pensada como uma prática de contribuição quase que exclusivamente indígena. Os demais elementos, da cultura europeia e africana, presentes eram atenuados no discurso em favor de uma matriz ameríndia” (QUINTAS 2007, p.67).

O objetivo do autor é mostrar que a pajelança, como “prática mediúnica”, sofreu e ainda vem sofrendo diversas configurações. Porém, não é mais vista como uma prática “pura”, ou seja, totalmente derivada da influência indígena, sem elementos do catolicismo popular e também das religiões afro-brasileira, proveniente dos negros que ali foram introduzidos (QUINTAS, 2007, 2011).

Também é importante ressaltar, como veremos mais a frente, que o cenário afro-religioso paraense passou por uma maior mobilidade no final do século XIX. Esta foi consequência da chegada dos primeiros migrantes maranhenses.

De acordo com Maria Gorete Tavares, em meados da década de 70 do século XIX com o desenvolvimento da atividade gomífera na região amazônica a migração nordestina começou a ser incentivada, principalmente por ocasião de uma grande seca que abalou o Nordeste. Buscavam na Amazônia melhorias de vida, através de terras para produzir e trabalho para sua sobrevivência, mas sendo também fundamental para o sucesso do

empreendimento através da colheita e produção do látex da borracha (TAVARES, 2008, p. 66).

Como Manaus, neste período, não passava de uma vila de pouco mais cinco mil habitantes o destino privilegiado dos migrantes era Belém. Como consequência deste movimento a população da cidade triplica em pouco mais de quatro décadas. Dentre esses nordestinos, em sua maioria, fugindo da seca, existiam tanto cearenses como maranhenses, além de pessoas oriundas de outros estados (TAVARES, 2008).

Graças ao aumento do contingente populacional, Belém passa por uma grande renovação urbana tanto na questão de obras de higienização, quanto em medidas de controle social, exemplos disso foram à construção de obras como teatro da paz, asilos, ajardinamentos, entre outros. Assim, a partir do momento em que esses migrantes chegavam a Belém boa parte deles eram direcionados para o trabalho nos seringais do interior da região (TAVARES, 2008).

Todavia, a participação desses trabalhadores não se limitou apenas ao que diz respeito ao comércio gomífero. Pois sua grande carga cultural acabou influenciando muito nas práticas locais (LUCA, 2011). Contudo, não se pode deixar de considerar que a presença africana na região, como coloca Vicente Salles, é muito anterior a chegada desses migrantes maranhenses, pois existem referências da introdução de africanos, neste estado, desde o final do século XVII (SALLES, 1971).

Já no século XVIII o tráfico negreiro acabou por gerar um conflito entre Grão Pará e Maranhão o motivo do mesmo vinha da constante insatisfação dos paraenses visto que, por ordem real, os escravos vindos da Costa de Mina deveriam ser repartidos igualmente entre os dois estados, todavia, isso não estava acontecendo. As medidas tomadas para resolver tal impasse não foram suficientes fazendo, assim, com o comércio das “peças do sertão” continuassem (SALLES, 1971).

À vista disso, como enfatiza Salles (1971), embora haja as desigualdades na repartição de escravos entre os dois estados torna-se evidente que cativos de origem comum tenham sido levados para ambas as localidades. Vergolino e Silva (2003) também confirma esta tese, segundo a mesma escravos provenientes de Daomé (republica popular de Berlim) eram encaminhados tanto ao Maranhão quanto ao Pará, sendo que os cativos deste lugar da África são apontados como os responsáveis por introduzir a Mina na região (VERGOLINO E SILVA, 2003 apud LUCA, CAMPELO, 2007).

A questão é que, apesar de os negros oriundos da mesma região tenham sido introduzidos em ambos os estados, não se tem conhecimento, aqui, de nenhuma casa fundada por africanos como aconteceu no Maranhão, embora Vergolino e Henry também digam que existe a possibilidade de que o Tambor de Mina tenha se desenvolvido paralelamente com o estado vizinho; contudo, faltariam pesquisas históricas para compreender com maior clareza tais questões (VERGOLINO-HENRY, 2003 apud QUINTAS, 2011, p. 46).

Não se sabe ao certo o que teria acontecido com os negros introduzidos na região, entretanto, como dito anteriormente, já é de conhecimento dos pesquisadores que estes tiveram grande participação no que se conhece hoje como Pajelança Cabocla (QUINTAS, 2011).

Outra questão, desta vez, levantada por Aldrin Figueiredo (1996), diz respeito a matérias jornalísticas que começaram a ser publicadas por volta de 1890. Estas faziam referência a “pajés patifes” acusados de roubos e, em alguns casos, assassinatos. Entretanto, o que chama atenção de Figueiredo, além de o porquê de as pessoas caírem em tais golpes, é o fato destes serem oriundos de outros estados, cearenses em maioria, migrantes atraídos pela promessa de uma vida melhor durante os tempos áureos da economia da borracha. Portanto, os pajés que apareciam nos noticiários não eram caboclos ribeirinhos como boa parte da literatura existente descrevia (FIGUEIREDO, 1996).

Diante disso, apesar de os jornais dessa época descreverem tais práticas como pajelança ou feitiçaria, o autor lança a possibilidade de já se tratar de religiosidade afro, batuques. Uma vez que, como veremos no próximo tópico, de acordo com trabalhos publicados como, por exemplo, o de Taissa de Luca, foi justamente nesse período que o Tambor de Mina teria chegado ao Pará (LUCA, 2011).

1.4.O CENÁRIO AFRO-RELIGIOSO PARAENSE: DA MINA A REPRESSÃO AOS TERREIROS DE BELÉM.

Como já mencionado anteriormente, o Tambor de Mina (também conhecido como batuque) foi levado a outros Estados. De acordo com Taissa de Luca, no Pará, foi à religião precursora, “[...] chegou a Belém em meados do século XIX trazida pelos escravos vindos do Daomé (República Popular do Benim) [...]” (LUCA, 2011, p.1).

Segundo a autora, no final do século XIX vários afro-religiosos, oriundos do Maranhão, migraram para o Pará. O que ocorreu em dois momentos. Ficando, assim, conhecidos como mineiros¹⁴ da primeira migração e mineiros da segunda migração (LUCA, 2011, p.1).

O primeiro grupo constitui-se por maranhenses atraídos pela economia gomífera que ao estabelecerem no estado acabaram por acrescentar a cultura local seus costumes e credos. Já os membros do segundo grupo eram formados por paraenses que se descoloraram até o Maranhão em busca de iniciação por volta das décadas de 70 e 80 (CAMPELO; LUCA, 2007).

Embora os dois grupos denominam-se mineiros, Luca (2011), através de pesquisa e da análise de outros trabalhos, destaca que existe uma diferença significativa entre eles.

Uma delas é que não existe uma sequência de doutrinas¹⁵ comum entre as casas, isso também vale para os dois grupos. As diferenças podem ser notadas em outros seguimentos dos espaços afro-religiosos, como por exemplo, nos instrumentos de percussão, vestuário dos médiuns (paramentos) e, acima de tudo, nos rituais de iniciação (CAMPELO; LUCA, 2007). Entretanto, existe um elemento comum a todos os terreiros; as entidades cultuadas, o que “[...] é construído a partir de um imaginário comum perpassado por um elemento chave que é a mestiçagem” (CAMPELO; LUCA, 2007, p. 15).

Todavia, constata-se que os descendentes do primeiro grupo pouco sabiam sobre as casas de origem, dando a entender que o contato com o Maranhão, nesse primeiro momento, não foi mantido, embora se mantivesse um discurso legitimador em relação a esse Estado (CAMPELO; LUCA, 2007).

Já por volta das décadas de 70 e 80, quando um segundo grupo, dessa vez, constituído por paraenses se deslocaram ao Maranhão em busca de iniciação o resultado foi bem diferente.

Assim,

[...] uma vez iniciados, esses religiosos nunca mais perderam o contato com a casa de origem, estabelecendo um vínculo completamente diferente do da primeira geração. A maior parte dessas pessoas viaja constantemente para o Maranhão em momentos litúrgicos importantes como cerimônias fúnebres, sacrifícios ou grandes festas públicas. O contato se dá também, pela vinda freqüente da “família de santo” maranhense ao Pará, auxiliar em “feituras”, acompanhar “obrigações” ou simplesmente passear (CAMPELO; LUCA, 2007, p. 14).

¹⁴ Quem é adepto do Tambor de Mina.

¹⁵ Músicas entoadas durante a realização de toques.

Essas visitas passaram a proporcionar o contato e a troca de informações entre os mineiros dos dois estados, assim como também maior legitimidade e reconhecimento da religião no Pará (CAMPELO; LUCA, 2007).

No período da segunda migração, o cenário afro-religioso paraense já tinha passado por grandes transformações. Na década de 30 houve a introdução da Umbanda¹⁶, duas décadas mais tarde estabeleceu-se o primeiro contato com o Candomblé¹⁷ que veio se intensificar ainda mais a partir da década de 70 (LUCA, 2011).

Entretanto, as coisas não fluíram tão bem quando o assunto é liberdade de culto. Do final do século XIX a início da década de 1960 o cenário afro-religioso brasileiro passou por grandes turbulências. “Em Belém, por exemplo, o samba, o batuque e o carimbó estiveram na mira da legislação municipal desde 1880” (LEAL, 2011, p. 79). Mas, em 1933, com a instauração do Estado Novo a perseguição as prática consideradas não cristãs tornou-se ainda mais intensa.

De acordo com Leal, a violência policial, tanto no Pará como em outros estados,

[...] expressava uma espécie de projeto nacional de disciplinamento da população pobre, de origem negra e/ou indígena, existente desde o século XIX. Paralelamente à política de embranquecimento físico da população, as práticas culturais afro-brasileiras sofreram ampla perseguição com a finalidade de controle ou simples aniquilamento (LEAL, 2011, p. 79).

Fazer batuques, assim como também, tocar tambor ou qualquer outro instrumento que viesse a tirar o sossego da população durante as noites eram práticas proibidas na capital e nos interiores graças ao Código de Postura de Belém. As punições para os infratores vinham em forma de multa. Os locais no qual se organizavam tais manifestações religiosas e folclóricas acabavam sendo entendidos como lugares propícios a desordem e a violência (LEAL, 2011; 2014).

A imprensa paraense era um dos maiores aliados do governo nessa empreitada. De acordo com Figueiredo (1996), como já mencionado, ainda no final de século XIX, quando a

¹⁶ A Umbanda é uma religião nascida oficialmente no Brasil, mais precisamente no Rio de Janeiro, em 1930. Foi fundada por um grupo de Kardencistas insatisfeitos “ortodoxia” do espiritismo difundida no Brasil por Allan Kardec. Estes começaram a incorporar em suas doutrinas práticas denominadas fetichistas, aceitado assim o universo simbólico dos cultos de origem africana. Ver Stefania Capone. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas, 2004.

¹⁷ É a denominação genérica dada aos cultos divididos em “nações” não pertencentes à *Mina*. Ver Stefania Capone, op. Cit., loc. cit; Taíssa de Luca. *Revisitando o Tambor das Flores: a Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado Pará como guardião de uma tradição*. Orientação de Maria do Carmo Tinoco Brandão. Dissertação (Mestrado em Antropologia). UFPE, Recife, 2003.

pajelança ainda era predominante no Estado, vez ou outra, apareciam matérias referentes a “pajés” descritos como charlatões que usavam da boa fé das pessoas para ludibriá-las.

Seguindo esse mesmo raciocínio, já no século XX, Leal salienta que,

No ano de 1937, em plena implantação do Estado Novo, surge na imprensa paraense uma série de notícias de crimes relacionados às práticas afro-religiosas. O conteúdo, como sempre, as associava à perturbação do sossego público e ofensas à moralidade (LEAL, 2011, P. 81).

Segundo o autor, apesar de muitas matérias fazerem distinção entre as práticas, aos olhos da lei, todas eram vistas como iguais, portanto deveriam receber o mesmo tratamento.

Como é possível observar, a repressão policial ainda se fazia muito presente nesse contexto. Entretanto, Campelo & Luca (2007) denominam essa fase, como um dos dois possíveis momentos para o início do que se ficaria conhecido como “Período da Calmaria” (CAMPELO & LUCA, 2007). O outro momento, de acordo com informantes, teria acontecido por conta da fundação da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará (FEUCABEP).

Anaíza Vergolino e Silva (1976), em sua dissertação de mestrado denominada “O tambor das Flores”, dedica-se a contar a história por trás da fundação da FEUCABEP. De acordo com a mencionada autora, até a década de 60 do século XX os terreiros da capital paraense e dos interiores precisavam de uma licença especial das autoridades para funcionar. Estas eram adquiridas com ajuda de pessoas que dispunham de influência política e social que, na maioria das vezes, participavam dos toques ou então eram gratos por benefícios alcançados graças a trabalhos¹⁸realizados por determinadas casas (SILVA, V. 1976).

Em 1964, com a instalação do governo militar, tornava-se cada vez mais difícil conseguir os alvarás de funcionamento. O novo governo, assim como a opinião pública,

[...] viu nos batuques um foco de desordem; e uma vez que aquele movimento procurava restabelecer a ordem social ameaçada, a “guerra” contra os terreiros (vistos como “anarquia”) era altamente lógica dentro da ideologia do novo sistema implantado (SILVA, V. 1976, p.89-90).

Como destaca Vergolino e Silva (1976), o clima tornando-se cada vez mais hostil. Foi assim que, temendo o futuro das casas de culto, um grupo formado por líderes afro-religiosos teria procurado o então chefe de polícia com o objetivo de convencê-lo a respeito da criação

¹⁸ Trabalhos são serviços espirituais prestados, normalmente, por afro-religiosos. Na maioria das vezes, esses serviços são feitos perante um pagamento em dinheiro.

de uma instituição de caráter civil. Concordando com a sugestão dos religiosos o chefe de polícia teria convocado os principais líderes religiosos da Capital para uma reunião onde se acertaria o futuro da liberdade de culto na cidade (SILVA, V.1976).

Taissa Luca (2003), também em dissertação de mestrado, na qual faz uma revisão no trabalho de Vergolino, diz que apesar da inexistência de outra saída que não fosse à criação de uma federação, os religiosos “[...] se sentiam, de certa forma, agredidos pela necessidade de submeter seus rituais e sua fé a infância policia [...]” (LUCA, 2003). Todavia, não se conhecia outra forma, então segundo um de seus entrevistados chamado Pai Airton Soeiro, mineiro e membro do primeiro Conselho Religioso da Federação, exatamente, no dia 26 de agosto de 1964 foi fundada a FEUCABEP.

Essa legalidade, ainda que compulsória, como enfatiza Vergonilo e Silva,

[...] conferiu status político, jurídico e social aos terreiros e esse, uma vez legitimados como religião, criaram condições para que os “pais”, “mães” e “zeladores de santo” deixassem de ser tratados como “charlatões” para serem reconhecidos como autoridades carismáticas (SILVA, V. 2014, p.16).

Porém, mesmo assegurados pela Lei os religiosos, nesse momento, tinham que cumprir uma série de exigência, além de serem constantemente vigiados. Nesse contexto,

A polícia não era odiada, mas era temida, sobretudo pelo fato de que, recentemente, vinha agindo de comum acordo com a federação, sobretudo no referente à fiscalização e obediência de um horário fixado para a realização das cerimônias públicas. Uma queixa de perturbação ao sossego público significava a intervenção da lei, de modo que o inimigo em potencial não era a polícia, porém a vizinhança (SILVA, V.1976, p. 34).

Como é possível observar, fundação da federação não bastou para resolver todos os problemas. Embora tenha amenizado parte deles outras questões e novos conflitos surgiram desde então, muitos deles ligados a própria administração da instituição. A questão iria muito além da perseguição policial, pois a vizinhança tornava-se quase que igualmente temida (SILVA, V. 1976). Visto que as denúncias, nesse contexto, eram muitos comuns e poderiam influenciar seriamente no funcionamento das casas.

Voltaremos a tratar dessa questão nos próximos capítulos deste trabalho, no qual os conflitos envolvendo os espaços afro-religiosos urbanos e a sociedade serão mais bem abordados. Por hora, dando continuidade, será apresentado o universo afro-religioso montealegrense, assim como também os motivos por trás da adesão a determinado culto. Dessa maneira, o capítulo seguinte, proporcionará ao leitor a oportunidade de conhecer parte

da história de vida e anseios presentes no dia a dia de alguns afro-religiosos da já referida localidade, Monte Alegre-PA.

CAPÍTULO II

**DA DESCOBERTA DA MEDIUNIDADE À FORMAÇÃO:
CONHECENDO AS VIVÊNCIAS DE BENZEDEIRAS, MÃES E
PAIS DE SANTO MONTEALEGRENSES.**

2.1. A ENTRADA EM CAMPO: UM NOVO OLHAR.

Como visto anteriormente o cenário afro-religioso paraense tem passado por muitas transformações. Estas vêm acontecendo desde o final do século XIX, causadas, primeiramente, pela introdução de migrantes cearenses, posteriormente, na década de 30, por ocasião do contato com a umbanda e por fim, a partir de 70, com a inserção do Candomblé (CAMPELO; LUCA, 2007). Contudo, apesar de “palco” agora ser outro, muitas questões ainda persistem, visto que em Monte Alegre o quadro que diz respeito à luta pela liberdade de culto não é tão claro quanto o da capital, Belém.

Nesse sentido, ainda em relação ao primeiro capítulo, as intervenções policiais e as denúncias feitas pela vizinhança, passados 40 anos após a publicação da dissertação intitulada “O Tambor das Flores” de autoria de Anaiza Vergolino e Silva, são coisas muito comuns quando o assunto é Monte Alegre, a ponto de ser claramente percebido na fala de vários afro-religiosos, e em especial no trecho a seguir “[...] Vocês vejam que hoje em dia vocês precisa desse depoimento pra dá, né? Então não podia haver tanto preconceito[...]19. O trecho citado foi concebido durante entrevista com a mineira mãe Raimunda, mulher de olhar extremamente expressivo e ao mesmo tempo cansando não somente pela idade, mas também pela luta diária durante aos muitos anos de trabalho.

Nesta ocasião, a referida mãe de santo relatava um acontecido de pouco mais de um ano no qual havia sido denunciada a polícia por um vizinho evangélico que, segundo ele, se sentia incomodado pelo barulho vindo de seu terreiro nos dias de toque. Quando expões o que tinha acontecido sua expressão mudou nitidamente, de séria e concentrada passou a amargurada, triste por um momento, um misto de raiva e constrangimento seguido por silêncio momentâneo.

Existe nesta fala certa indagação por parte da afro-religiosa. Se seu depoimento era tão necessário para a construção de um trabalho acadêmico, por que ela como afro-religiosa, sendo portadora de toda a documentação necessária para o funcionamento de sua casa culto, teve que se submeter ao constrangimento de se locomover até a delegacia para dar explicações ao delgado e ouvir baixarias do vizinho? Será que se a situação fosse o oposto

¹⁹ Raimunda Freitas, 64 anos, mãe de santo no Tambor de Mina. Entrevista realizada em sua residência no dia 23-06-2015.

teria chegado aos ouvidos da polícia? Para mãe Raimunda isso não fazia sentido, embora já tivesse acontecido mais de uma vez.

O trecho acima seguido de tais indagações não é exposto, aqui, como algo meramente ilustrativo, mas sim, para criar meios que possibilitem ao leitor compreender como a questão da afro-religiosidade atual está cercada de muitas interpretações e a maioria delas negativas.

O desfecho dessa história está no terceiro capítulo, onde através de outro depoimento é dado mais um exemplo de como essa repressão acontece. Entretanto, como veremos a seguir a questão do preconceito vai muito além, de como a sociedade enxerga o afro-religioso, pois também é preciso analisar a maneira que este mesmo vê a si próprio.

Contudo, neste capítulo, não será abordado apenas a respeito das religiões de matriz africana, mas, juntamente com elas, o trabalho realizado pelas benzedeadas, atividades fortemente influenciada pela pajelança cabocla e pelo catolicismo popular.

Dessa maneira, foram entrevistados, tanto benzedeadas como, mães e pais de santo, abaixo relacionados:

Nome	Função	Afro-religiosidade
Raimunda Santos	Benzedeadas, curandeadas e parteira.	Não se diz participante de cultos afro.
Inês Freitas	Benzedeadas e curandeadas.	Não se diz participante de cultos afro.
Jackson Valente	Pai de santo	Candomblecista (angola), mineiro (nagô)
Vanda Sampaio	Mãe de santo	Umbandista
Raimunda Freitas	Mãe de santo	Mineira (nagô)
Rigley Corrêa	Pai de santo	Umbandista

Quadro Nº 01: Lista contendo os nomes das benzedeadas, mães e pais de santo entrevistados nesta pesquisa.

No quadro nº 01 é possível observar o nome dos entrevistados, seguido das respectivas atividades ou ocupação desenvolvidas, acompanhadas do culto afro que os mesmos são adeptos. É notório que as benzedeadas entrevistadas não se classificam como afro-religiosas, sendo que o motivo para isto será exposto posteriormente.

Todavia, o contato com estes acontecia sempre da mesma forma: falava que estava realizando uma pesquisa para um trabalho acadêmico e tinha interesse em conhecer um pouco da trajetória de vida do religioso em questão.

No decorrer do primeiro contato com esses, percebia-se certo olhar de desconfiança e insegurança, mais da parte dos afro-religiosos do que das benzedeadas, indagando, questionando com qual tipo de pessoa conversavam e quais suas intenções ao visitá-los.

Sem dúvida, tal comportamento é consequência de situações desagradáveis vivenciadas como: sofrimento, perseguição, preconceito, discriminação, entre outras, que tais religiosos passaram no decorrer dos anos e ainda passam por seguirem uma religião de matriz africana. Exemplo disso é a indagação feita por mãe Raimunda, onde expressa a insatisfação pela forma como muitas vezes foi e ainda é vista pela sociedade.

Já em relação às casas visitadas, uma em especial merece destaque, sob a responsabilidade do candomblecista Jackson Valente, o terreiro Cabocla Rosinha, sem dúvidas, é o que mais chama atenção, situado no centro de Monte Alegre, apresenta uma boa estrutura e um ambiente luxuoso, comparado a outros terreiros, que ficam próximo a ele, como duas outras “casas” de umbanda que praticam os chamados “toques” todos os sábados.

Pai Jackson, como é conhecido, tem um número considerado de filhos de santo, aproximadamente trinta, entre homens e mulheres, de crianças a pessoas mais velhas. Os toques, geralmente, costumam contar com a participação de muitos (alguns por curiosidade e/ou em busca de trabalhos). Estas programações, em média, começam às vinte horas e vão de meia noite a duas da madrugada (horário limite estipulado pela justiça em seu alvará licença).

Dos quatro terreiros visitados este é o único que tem a construção em formato de círculo. O espaço encontra-se aos fundos de sua residência e possui duas entradas detalhadas a seguir (Queira ver imagem 01): Dirigindo-se à segunda entrada temos um pequeno depósito (indicado pelo número 2) que em dias de festa acaba servindo de dispensa e vestuário. A seguir existe uma área (indicada pelo número 3) destinada aos encantados (nesse caso são estátuas em tamanho real) e também algumas cadeiras para acomodar os visitantes ou clientes. O barracão ou terreiro (indicado pelo número 4) vem nessa mesma ordem; em seu interior é possível observar a separação que existe em relação aos três altares.

O primeiro é destinado aos orixás²⁰ (indicado pelo número 5), o segundo a Iemanjá (indicado pelo número 6) e o terceiro (indicado pelo número 7), bem ao centro, atrás dos atabaques²¹, aos santos da igreja católica²².

²⁰ Segundo Luca os Orixás são “Divindades intermediárias iorubanas muitos deles são antigos reis ou heróis divinizados, os quais representam as vibrações das forças da natureza” (2002, p. 164).

²¹ Tambores.

²² Essa mesma organização pode observada tanto nos terreiros de Mina, de Umbanda e também, em parte, nas casas das benzedeadas que visitei, onde não assumem suas práticas como derivadas de uma religião e sim como “dom”(PINTO, 2010). Em referente à presença dos santos da igreja católica mencionei ainda no primeiro capítulo, através de Fonseca (2012) e Ferretti,S. (2008) que esse sincretismo foi adotado com intuito de camuflar os credos derivados do continente africano e assim garantir sua perpetuação.

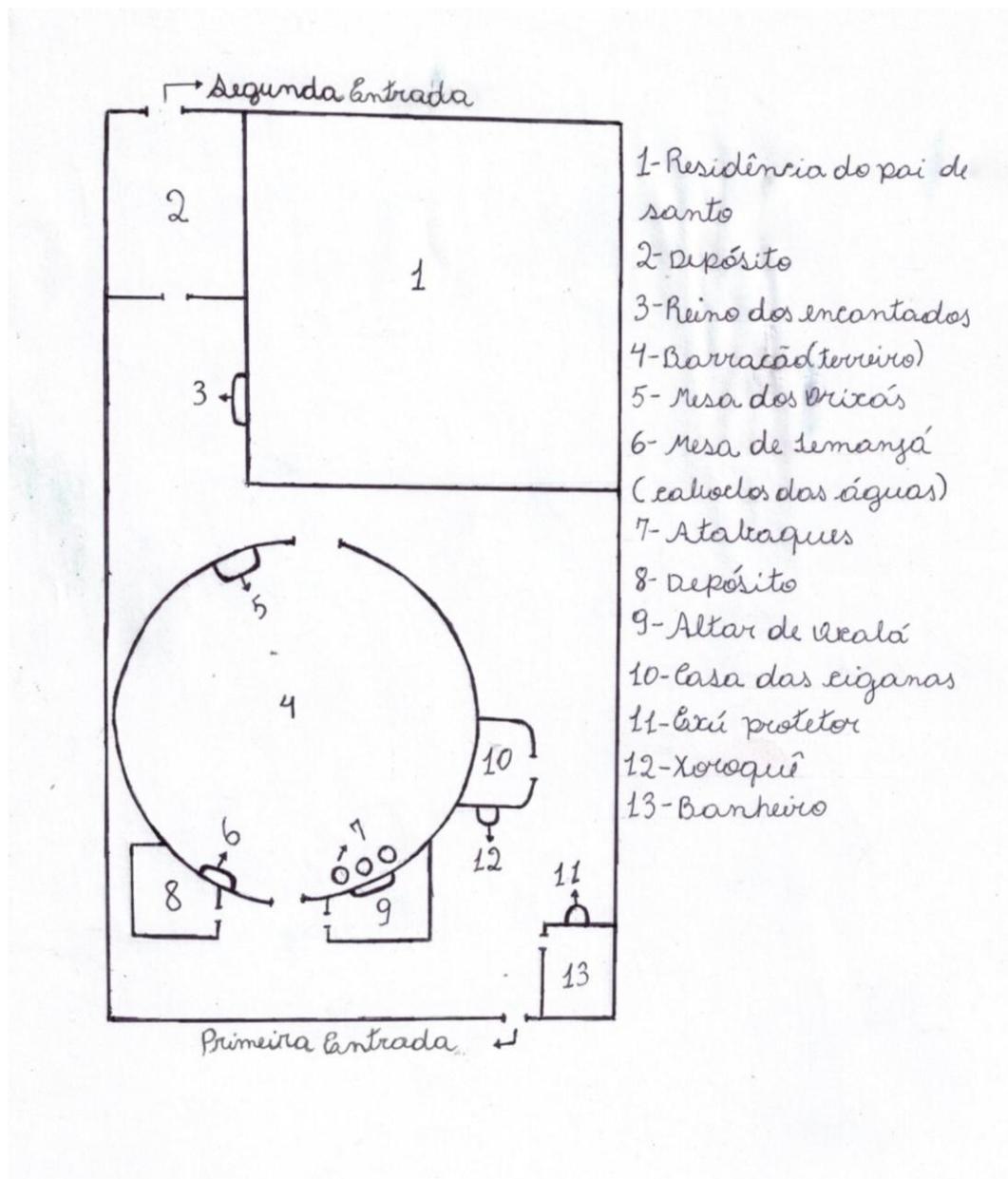


Imagem 01: Divisão do terreiro Cabocla Rosinha. Fonte: Desenho de Andréia Silva

Fora desse espaço, como se pode ver na imagem 01, existe um local destinado ao “povo da rua”²³ constituído por exus femininos, as Pombagira²⁴, chamado de casa das ciganas

²³ Expressão utilizada pelo candomblecista Jackson Valente para fazer analogia aos diferentes exus.

²⁴ As Pombagiras estão divididas em espíritos superiores e inferiores. Nesta classificação, Maria Padilha aparece no topo, quando comparada a Maria Mulambo. A primeira referência a esta entidade foi encontrada no Rio de Janeiro na década de 1930. Quanto a sua origem, segundo a maioria dos autores, está nos candomblés bantos, na qual se encontra ligada a divindade Exu iorubá. É mais conhecida e invocada nos trabalhos ligados a conquista, e associada, também, ao estereótipo da prostituta ou mulher que não aceita a subordinação masculina. Ver Stefania Capone. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas, 2004.

(indicado pelo número 10). Este espaço, em alguns casos, principalmente quando o mesmo faz trabalhos de conquistas (ou trabalhos de amor), também serve como consultório.²⁵

Após esta descrição, o leitor é convidado a conhecer as motivações existentes por trás da conversão dos afro-religiosos entrevistados à uma religião de matriz africana. Assim, também como lidam com a descoberta da mediunidade, termo apresentado a seguir.

2.2. A MEDIUNIDADE DAS MÃES E PAIS DE SANTO E O “DOM” DAS BENZEDEIRAS.

Não é qualquer pessoa que pode tornar-se um pai ou mãe de santo. Para seguir tal “carreira”²⁶ é necessária uma condição muito peculiar.

Segundo Anaiza Vergolino:

A condição imprescindível para a carreira de “pai de santo” e que pessoa seja médium, isto é, seja reconhecida como pertencente a uma categoria especial de “criaturas que tem a possibilidade de servirem de intermediários nas comunicações entre o mundo visível e o mundo invisível”. Na definição dos seguidores percebe-se que mediunidade é um recurso escasso porque é “faculdade que todos têm, mas e bom que só alguns têm” (SILVA, V. 1976, p. 42).

Como Vergolino e Silva destaca, o médium é a pessoa capaz de servir como mediador entre dois mundos; o visível e o invisível, sendo, também, uma faculdade muito rara e por isso especial (SILVA, V, 1976). Não obstante, tudo que foge aos padrões ditos normais e conhecidos, geralmente, é tratado com estranheza pelos demais. O que faz, por outro lado, com que a pessoa que nasça com tal atributo, muitas vezes, relute em aceitá-lo. O que fica bem evidente nas falas a seguir:

-Quando eu comecei o sofrimento foi depois dos sete anos [...] Eu comecei a trabalhar mesmo foi em 1980, pra trás só foi sofrimento. Em 1980 eu vi que meu caso tava quase perdido aí eu aceitei. Fui crente vários anos, mas nada resolveu [...]

²⁵Referente às consultas e trabalhos é importante ressaltar que no terceiro capítulo há um tópico abordando somente essa questão.

²⁶ O conceito de “carreira” é empregado na perspectiva de Becker (1963) e Silva, V. (1976), para designar o processo de transição entre posições distintas dentro de um sistema ocupacional. Contudo, as benzedeadas e afro-religiosos entrevistados, não denominam seu “bom” (ou desenvolvimento da mediunidade) desta forma. Para tal, como será apresentado mais a frente, usam o termo “missão”.

- Quando a senhora começou a trabalhar a sua família aceitou?
-Olha, até hoje em dia eu trabalho aqui, mas não me encontro com nenhum da minha família (Raimunda Freitas, 64 anos, entrevista realizada em 23-06-2015).

De todos os que participaram desta pesquisa, Mãe Raimunda (Queira ver imagem 02), senhora que apresento logo no início desde, foi sem dúvida alguma a pessoa que mais passou por momentos difíceis quando comparada aos demais entrevistados. A mesma casou-se duas vezes, tem filhos apenas do primeiro casamento e atualmente está separada do segundo marido e morando com um filho e um neto em casa própria.



Imagem 02: Raimunda Freitas em seu terreiro logo após a entrevista. Fonte: Fotografia de Andréia Silva-23-06-2015.

Ao analisar o depoimento acima a primeira coisa que chama atenção é a palavra usada para descrever o momento posterior à descoberta da mediunidade – sofrimento. Sofrimento este, por ser uma menina de sete anos, idade em que, normalmente, se aproveitaria todas as

minúcias da infância, não se conhecendo nada que pudesse interferir em sua “paz”. Entretanto, mãe Raimunda depara-se inesperadamente com algo desconhecido e assustador a princípio. Algo que não sabia o que era, pois nunca tinha ouvido falar em coisa parecida e muito menos dispunha de alguém para lhe orientar, haja vista, que sua família desde o início procurou reprimir suas manifestações mediúnicas as associando a coisas demoníacas, o que é muito comum nesses casos.

Outro fato que pode ser destacado é que a mesma tornou-se evangélica, o que leva a interpretação de que ela, assim como sua família, associou suas manifestações a algo maligno e, assim, viu na religião uma forma de combater o possível mal que lhe afligia.

A relação com entes próximos, também, foi fortemente abalada levando ao rompimento total com uma parte significativa deles. Durante a referida pesquisa, ficou evidente que esse é um dos momentos mais difíceis na vida do médium.

A senhora Raimunda Santos, benzedeira e parteira de 61 anos, passou por situações muito similares a da afro-religiosa de mesmo nome. Contudo, sua trajetória religiosa não teve desfecho tão radical.

Eu comecei a despertar o meu dom eu tinha vinte anos de idade, aí eu comecei a despertar em tudo; nos meus sonhos, nas minhas visões, eu comecei despertar [...] Ave Maria! Meu marido não aceitava isso, por nada dessa vida! Só que eu adoeci muito, fiquei no fundo da rede, num liguei mais pra nada e só mal, num cuidava nem do meu próprio filho, não [...] (Raimunda Santos, entrevista realizada em 20-06-2015).

Essa benzedeira passou boa parte de sua vida no interior de Monte Alegre, em um tempo, não muito distante, em que não existiam escolas nas proximidades, por isso nunca aprendeu a ler nem a escrever. Atualmente vive com o esposo e alguns netos. Sua aparência fragilizada decorre de problemas com o diabetes, mas diante de todas as dificuldades e problemas, dona Raimunda é uma senhora de olhar sereno e voz suave que transmite paz a todos que a cercam (Queira ver imagem 03).

Algo que chama atenção e que diferencia a primeira mãe de santo desta em destaque é o fato que esta utiliza a palavra “dom” ao invés de “sofrimento”. O que, segundo Pinto (2010), é uma característica muito forte nas benzedadeiras, curandeiras e parteiras.

A idade em que as primeiras manifestações ocorrem também é diferente entre as duas, uma na infância e a outra no início da fase adulta, só que no caso de dona Raimunda a rejeição se deu por parte do marido, visto que já era casada (PINTO, 2010).



Imagem03: Raimunda Santos, após realizar "consulta". Fonte: Fotografia de Andréia Silva- 09-12-2015.

Podemos notar que a mesma se diga ter ficado doente, além de ter sonhos místicos e visões. Todos os entrevistados descreveram situações parecidas. Ainda nesse sentido Vergolino e Silva (1976) salienta que as primeiras manifestações mediúnicas, geralmente, vêm acompanhadas de males físicos, muitas das vezes seguidos de tonturas ou, como a mesma coloca, “desfalecimentos”. O que também foi o caso desta benzedeira (SILVA, V. 1976).

Temos por fim o caso da senhora Inês, que assim como Raimunda Santos é benzedeira. Esta também passou boa parte de sua vida no interior, casou-se ainda muito jovem e, atualmente, depois que os filhos cresceram, divide a casa somente com o marido. Sua expressão é sempre muito alegre, trata-se de uma senhora risonha, ativa e muito vaidosa.

A referida senhora diz que suas primeiras manifestações aconteceram na adolescência.

[...] Com catorze anos apareceu esse espírito pra mim, aí eu num queria nem minha mãe num queria aceitar, entendeu? A gente tudinho, meus irmão. Eu também num quis. Ai eu sofri muito, sofri muito mesmo, que quando eu me casei, com dezessete anos, o pessoal dizia que meu marido era maluco porque casou com uma doida. Ai eu casei e já comecei a trabalhar, porque era o jeito, o jeito, não tinha jeito [...] (Inês Freitas, 69 anos, benzedeira. Entrevista realizada em 22-06-2015).

Analisando este trecho, percebe-se muitas semelhanças com os que foram expostos anteriormente, a primeira coincidência é a aceitação de si mesmo como alguém portador de dote extremamente raros, o segundo diz respeito ao ambiente de convívio familiar, pois como ficou evidente nos três casos, as famílias manifestaram-se contra ao desenvolvimento de tais atributos. Aqui também, diferente dos demais casos, aparece outro fator: a visão preconceituosa da sociedade, pois, como conta, a comunidade em que estava inserida dizia que seu esposo não gozava de sanidade mental, tendo em vista que tinha conhecimento de sua mediunidade e queria se casar com ela mesmo assim.

Outra coisa muito relevante nos três depoimentos é fato de dizerem que não tiveram escolha, senão aceitar o “dom” e desenvolvê-lo. Apesar de tais informações não estarem nestes trechos, elas revelaram que só conseguiram melhoras nos fortes sintomas que lhe afligiam quando procuraram ajuda espiritual, coisa que dona Mãe Raimunda Freitas não encontrou na religião evangélica.

A mediunidade não é algo hereditário, embora possa acontecer em membros de uma mesma família. Entretanto, isso não é regra e sim exceção. O fato de uma criança nascer em uma família de médiuns não significar que ela vai desenvolver-se como tal, todavia isso facilita com que ela seja identificada como alguém especial desde a infância (SILVA, V. 1976). Ou ainda antes mesmo do nascimento, como é destacado a seguir.

De acordo com Pinto,

O ato de chorar na barriga da mãe, além de revelar as prerrogativas do dom, estabelece condições sociais para que o possuidor do dom possa ser legitimado como tal; visto que a percepção e o reconhecimento da sua condições de ser especial acontece antes mesmo do seu nascimento, pelos mais velhos ou por alguém identificado no grupo com condições de estabelecer comunicação entre o mundo sobrenatural, que reafirmam as qualidades especiais e diferenciadas daquela pessoa diante do seu grupo (PINTO, 2010, p.197).

Dessa forma, embora não ter ouvido nada referente ao choro na barriga da mãe durante a realização das entrevistas, o fato de a criança ter seus dotes mediúnicos descoberta

precocemente, por uma pessoa portadora de conhecimentos místicos, faz com que a mesma seja reconhecida como alguém especial.

Assim, este dom quando desenvolvido, “[...] lhe assegurará, futuramente, o domínio de poderes místicos e conseqüentemente as habilidades de cura mediante rezas, benzeções, puxações e poções, resultantes da manipulação e mistura de ervas, banhas de animais e óleos vegetais” (PINTO, 2010, p.197).

O “dom” é entendido como um presente de Deus para ajudar as pessoas. Seus portadores têm capacidade de “dar passagem”, ou seja, ceder seu corpo a espíritos ou guias que os incorporam, para que possam agir através deles indicando os mais variados remédios, rezas entre outras coisas (PINTO, 2010). Em outras palavras o possuidor do dom nada mais é que um médium.

Se tratando das benzedeadas entrevistadas: Inês Freitas e Raimunda Santos, apesar da descoberta da mediunidade ocorrer de forma muito similar quando comparada aos afro-religiosos, e ter em suas práticas forte influência da Pajelança Cabocla, as duas negam qualquer ligação com as mesmas. Dizem ainda que todo o conhecimento adquirido se deu por intermédio de Deus e de seus guias.²⁷

2.3. AS BENZEDEIRAS E SEUS CONHECIMENTOS

As benzedeadas e parteiras são portadoras de vasto conhecimento, este adquirido ao longo da vida. Conhecem os segredos das rezas, banhos, remédios medicinais e técnicas de emergência, que segundo a senhora Raimunda Santos, são capazes de salvar a vida de uma pessoa em momentos de apuros, quando se está longe de qualquer socorro médico.

Neste sentido, dona Raimunda Santos, benzedeadas e parteira, diz que:

Pra socorrer uma pessoa [...] primeira coisa; você não vai da água pra ele, por mais que ele esteja pedindo num momento de sede, sede, sede... não dê água! É a primeira coisa que você não vai dar senão, você mata ele rapidinho. Dá hemorragia interna. Você tem que pegar, né?! Rapidinho, você tem que pegar [...] Corre numa palmeira, uma palmeira, qualquer tipo de palmeira, você raspa o entricasco da palmeira, tira rapidinho e coloca em cima, aí pega um pano ou uma camisa ou uma saia... você arrocha bem e deixa ficar quieta a pessoa, num deixa ela ficar se mexendo, porque quanto mais ele se mexe o sangue circula. Aí vai,

²⁷Os guias são uma espécie de companheiros espirituais, espíritos de luz, responsáveis de repassar os ensinamentos necessários aos possuidores do dom (PINTO, 2010).

vai, vai... Até que vai normalizando. Aí continua bem amarrado até que chegue no posto do médico...

- Quem lhe ensinou isso?

- Ninguém! Deus... Deus que me ensinou (Raimunda Santos. Entrevista realizada em 20-06-2015).

Durante a pesquisa de campo aconteceram muitos diálogos informais com essa senhora, nas quais revelou coisas que não foi possível gravar. Nesta, em especial, o que chama atenção é a grande sabedoria para lidar com situações adversas, encontrando assim um remédio capaz de estancar o sangue sem que para isso tenha recorrido a alguém, contando apenas com a ajuda de Deus e de seus guias, o que mostra, por outro lado, uma grande fé e religiosidade. Coisa muito comum na região amazônica, sobretudo nos interiores, onde o socorro médico é quase impossível. Como consequência, as benzedeiras e parteiras acabam sendo muito respeitadas em suas comunidades e também fora dela (PINTO, 2010).

Referente a esse conhecimento, dona Raimunda diz que já o usou muitas vezes, até mesmo com um de seus filhos em um momento de necessidade.

- A senhora já colocou esse conhecimento em prática muitas vezes?

-Já! Muito! Até no próprio meu filho. Nós morava longe de médico. Meu filho uma vez pegou um golpe na mão muito profundo... O terçado pegou de cheio na mão dele, quase chega nos ossinhos dele. Aí o irmão que estava com ele contou que o sangue espirrava [...] (Raimunda Santos. Entrevista realizada em 20-06-2015).

Situações como a descrita acima contribuem ainda mais para aumento do prestígio dessas mulheres. A fama chega a ser tamanha, que na hora marcada para a entrevista, chegaram duas pessoas procurando por seus serviços. Sendo que uma delas trazia uma criança de aproximadamente um ano de idade para benzer. Nesse momento dona Raimunda pediu licença e, a gravação foi interrompida. A moça que a acompanhava, explicou que a menina estava muito assustada, não queria comer e não dormia direito desde a morte do pai, vítima de acidente de moto, sendo esse acontecimento tinha menos de uma semana.

Dona Raimunda aproximou-se da criança e perguntou para sua acompanhante se a mesma já era batizada. Quando ouviu um “não” como resposta, murmurou dizendo “– eu já sabia que ela não era batizada, por isso que eu perguntei”. Percebe-se na fala da benzedeira o que Maués (1994) classifica como mescla de tradições, sincretismo em outras palavras, onde ato do batismo teria a função de proteger a criança contra um possível mal. O trabalho realizado pelas benzedeiras está fortemente ligado ao catolicismo popular, não chega a ser pajelança, contudo, contém muitos traços desta prática. Pois, a pajelança indígena sofreu influência do catolicismo nos aldeamentos e a pajelança cabocla seria uma junção de crenças

católicas, indígenas e africanas. Nesse sentido, o “pajé” não se vê como adepto de uma religião diferente, ao invés disso, considera-se um “bom católico” (MAUÉS, 1994; QUINTAS, 2007). Dona Raimunda enquadra-se perfeitamente nesta colocação.

Dando prosseguimento, após ouvir a resposta da moça, a mesma seguiu em direção a seu quintal, onde tem uma pequena tenda (o espaço conta com algumas imagens de santos católicos, um indígena em miniatura e uma pintura que retrata a cabocla Jarina, muito popular no Tambor de Mina), e voltou com um lenço branco em volta de seu pescoço. Pediu à moça que segurasse a menina e começou a benzer.

Com a ajuda do lenço fazia movimentos rápidos em forma de cruz, primeiro na direção do peito e por fim nas costas. Enquanto a benzia só era possível perceber que dizia algo quando se olhava para os seus lábios, pois não paravam de se mover. A criança, por sua vez, muito assustada, chorou do início ao fim.

Analisando o que foi descrito pode-se encontrar semelhanças muito forte com uma prática de origem católica antes muito realizada; o exorcismo. De acordo com Maués, esta atividade era muito utilizada pelos padres no tratamento de enfermidades em comunidades o que possibilitou uma assimilação por parte dos ditos “especialistas populares” (MAUÉS, 1995 apud QUINTAS, 2007). Boltanski classifica tal apropriação de “medicina imitativa” (BOLTANSKI, 1979 apud QUINTAS, 2007).

Entretanto, a reflexão da pergunta que a referida benzedeira faz a acompanhante da criança e a resposta que ela dá quando escuta a moça dizer que a mesma não era batizada pode levar à conclusão de que por não ser batizada a menina estaria desprotegida, possibilitando, assim, a aproximação de espíritos mal intencionados, nesse caso o do pai que havia falecido recentemente. Dessa maneira, o ato de benzer teria o papel de proteger e afastar da criança o espírito que lhe causava espantos constantes o que torna essa prática, neste caso, muito similar a um exorcismo.

Assim, no momento em que a reza terminou a experiente senhora contou o que estava acontecendo. Disse que por motivo desse homem ter morrido de acidente e também por gostar muito da filha sua alma ainda não tinha encontrado o caminho que deveria. Como consequência, ele acabava por aparecer nos sonhos da menina, que não conseguia tocá-lo e por isso chorava e não dormia direito.

Para solucionar o caso, a família deveria acender velas, rezar para o espírito do falecido e levar a menina para ser benzida durante sete dias.

Esta senhora conta que quando mais jovem tinha muitos pacientes em sua casa, cuidava de crianças, mulheres grávidas entre outros. Entretanto, devido à descoberta do diabetes e pelo avanço da idade, se viu obrigada a interromper boa parte de suas atividades. No entanto, por motivo da grande procura de serviços e pela necessidade que sente de trabalhar ainda não conseguiu abandonar sua “missão”.

Além de se dizerem católicas, assumir a mediunidade como uma missão é outra forte característica dessas mulheres, como também enfatiza Pinto, sendo que tal tarefa deve ser realizada até quando Deus lhe permitir (PINTO, 2010).

A experiência descrita acima é fruto da missão que dona Raimunda teria recebido de Deus e para realizá-la, a mesma conta com a ajuda dos “guias”, que lhe passam toda a sabedoria necessária para fazer os diagnósticos dos clientes e indicar a melhor solução ou um remédio quando houver necessidade.

Diferentes das mães e pais de santo essas benzedeiças pouco tiveram orientação de terceiros, o principal motivo era o fato de morarem no interior, onde só encontravam mulheres que como elas tiveram que desenvolver seus dons por conta própria. Dona Inês, assim como dona Raimunda são exemplos disso.

-Quando a senhora começou a despertar o seu dom procurou alguém para lhe orientar?

-Não. Porque naquele tempo num tinha, era muito difícil aí num teve orientação. Quando mandaram eu na casa de uma senhora, que chamava Virgilina, eu chegava lá eu fazia sujeira querendo quebra as coisas, porque ela dizia que era pra fechar meu corpo, então meus guias não deixavam... Eu trouxe um dom pra tratar do povo, né? [...] Não tenho mãe de santo. A minha mãe de santo é Deus e eu. Nossa senhora que me acompanha, essa que é minha mãe de santo. Quando me coroou eu fiquei me perguntando - o que eu vou fazer, meu Deus? Com catorze anos, muito novinha, né? Aí o que eu vou fazer? A mulher que me corou eu fui perguntar pra ela assim - dona Lurdes, o que eu vou fazer de hoje em diante? Sabe o que ela disse pra mim? - Da teu jeito! Quando eu cheguei na casa da minha mãe, minha mãe não sabia de nada. Mas eu fiquei com aquilo dentro de mim... aí eu comecei a chorar e minha mãe disse - por que tu chora, minha filha, que já mandei te preparar? Aí eu disse - não mamãe eu não tou chorando, não tem espírito aqui não, sabe o que é? A mulher que me deu uma resposta, eu perguntei o que ia fazer de hoje em diante ela disse que eu desse meu jeito, então é isso quer me entristece porque eu não sei de nada. E a mamãe disse pra mim- minha filha, teus guias diz que é pra te não procurar ninguém que tem deus e eles pra ti ensinar, e foi eles que me ensinaram [...] (Inês Freitas. Entrevista realizada em 22-06-2015).

O fato de morarem no interior, como já mencionado, acaba sendo determinante no sentido de que se tornava difícil encontrar orientação, como diz a senhora Inês - “naquele tempo num tinha, era muito difícil”. Quanto essa orientação chegava a acontecer era algo muito breve, como descreve a mesma.

Percebe-se também que ela não permitiu que fechassem seu corpo, o que impediria seus guias de manter contato, afirmado mais uma vez que o que tinha se tratava de “dom” dado por Deus para cuidar das pessoas. Inês mesmo sendo preparada por outra benzedeira nega ter uma mãe de santo. Diferente dos afro-religiosos dificilmente mantém contato com quem preparou ou, no caso das benzedeiros, “coroou”. Ambas dizer ter passado por esse ritual.

Pode-se destacar ainda a aflição presente na fala da senhora quando se recorda da insegurança que sentiu no momento posterior a sua “coroação”, pois, como ela mesma diz, ainda era muito jovem e não sabia lidar com o que estava acontecendo, no entanto, a mãe, que a princípio foi contra, passa a apoiá-la e confortá-la, enfatizando que “guias” iriam ensiná-la, o que, segundo a mesma relata, foi o que de fato aconteceu.

Segundo as duas benzedeiros, o ato de ser coroada simboliza algo semelhante a um batismo. Neste caso, tal procedimento é específico para as benzedeiros, curandeiras e parteiras e só pode ser realizado por outra mulher (ou homem) com os mesmos dotes mediúnicos só que mais velha (o) e “experiente”. Durante essa cerimônia a benzedeira é consagrada a um santo (ou santa) que passa ser seu intercessor e protetor. No caso de dona Inês esse “batismo” não foi feito como no primeiro contato, o que demonstra que a mesma passou por outras mãos antes de ser “coroadá”.

Pinto, também identificou situação muito similar com a descrita neste tópico nesta, as benzedeiros, curandeiras e parteiras, durante o período de preparação, “tem assentadas em suas cabeças (ou matéria) o seu “guia de luz chefe” também identificado “coroa de luz [...]” (PINTO, 2008, p. 225). Entretanto, após essa preparação seguiu sua missão sem mais orientações, como vem falar, desenvolvendo-se apenas com a ajuda de Deus dos “guias”. Sendo também esse o caso de Raimunda Santos.

Estas duas mulheres, apesar de toda a semelhança de suas práticas com a pajelança e até mesmo com a afro-religiosidade, quando indagadas a respeito de um possível contato com as mesmas, mostram-se incomodadas e dizem que não gostam de se envolver com tais coisas. Na localidade de Monte Alegre, fica evidente nas falas das benzedeiros que o preconceito, apesar de existir em relação a elas, é mais forte quanto relacionado aos afro-religiosos, pois, as benzedeiros experientes gozam de grande respeito e credibilidade perante a comunidade e este é o motivo que faz com as mesmas neguem qualquer aproximação com outros cultos.

2.4. OS PAIS E MÃES DE SANTO DE MONTE ALEGRE.

As mães e pais de santo têm uma trajetória de vida, em alguns pontos, similar ao das benzedeiras. Entretanto, existem diferenças básicas que podem ser percebidas principalmente nas relações que esses afro-religiosos continuam mantendo com as pessoas que os preparam, ou seja, os seus pais de santo ao longo da vida.

As pessoas que ingressam na religião, seja ela: Candomblé, Mina, Umbanda entre outros, geralmente tornam-se adeptos graças a benefícios físicos e espirituais alcançados. Como destaca Vergolino e Silva “a introdução de uma pessoa no Batuque ocorre muito mais por convenção do que por tradição” (SILVA, V. 1976. p, 44). Claro que tradição familiar continua sendo muito importante, mas não é determinante. Pois o indivíduo pode optar por não desenvolver sua mediunidade mesmo nascendo em família “esclarecida”. Caso demonstrado a seguir (Queira ver imagens 04).



Imagem04: Vanda Sampaio, mulher de lenço em volta do pescoço, com uma amiga da família. Fonte: Fotografia de acervo pessoal de Vanda Sampaio.

Nesta pesquisa, um exemplo claro dessa escolha foi percebido durante entrevista com a umbandista mãe Vanda, mulher apresentada na fotografia acima. Dos cinco filhos que teve, percebeu que duas apresentavam sinais que indicavam a mediunidade. Contudo, ambas negaram-se a desenvolver-se como tal.

Já em relação aos quatro pais de santo entrevistados, dois afirmaram que suas escolhas tiveram influência de tradições familiares. Estes são o já mencionado pai Jackson e o Umbandista, pai Rigley.

Referente à adesão por conversão temos o caso de Janderson, filho de santo de Jackson. Ele chegou ao terreiro pela primeira vez graças a sua mãe que o levou em busca de ajuda devido manifestar um comportamento muito estranho e agressivo.

[...] a mamãe conheceu o pai Jackson na época eu já tinha uns dez anos... na época eu tava ficando assim diferenciado de mim, rebelde, diferenciado, brigava na escola. Aí a mamãe resolveu me lavar lá com ele. Ele me benzeu e disse que eu era um menino especial, de muita luz. Eu fiquei parado me perguntado assim – Eu! Por que eu? [...] Aí de vez em quando eu ia para a escola eu tinha algum tipo de problema. Às vezes me dava aquele sono aí quando eu me espantava já tinha feito algo errado na escola, tinha brigado, tinha discutido feito coisas que eu nem percebia. Foi quando pai Jackson disse que um espírito tava usando o meu corpo para se aproveitar aí tinha que fazer uma corrente boa, para melhorar, para afastar o mal [...] ele falou bem assim para mim – olha eu vou tirar as coisas ruins de ti, mas as coisas boas, infelizmente, eu não posso tirar (Janderson Batista, estudante de Pedagogia, 24 anos. Entrevista realizada em 20-06-2015).

A pesar de uma primeira rejeição Janderson, a partir do momento que começou a receber ajuda de pai Jackson notou uma melhora significativa em seu comportamento, por conta disso optou por frequentar o espaço para que pudesse desenvolver sua mediunidade, tornando-se afilhado do afro-religioso e pouco tempo depois um dos filhos de santo da casa (Queira ver imagem 05). Passaram-se mais de dez anos desde os primeiros contados, e no decorrer deste período outros membros de sua família também passaram a frequentar a casa e manifestações afros, sem que para isso tenham abandonado o catolicismo.

No depoimento feito por este filho de santo percebe-se, também, que o mesmo manifestou sintomas de “desfalecimento” e incorporações momentâneas, pois ainda não tinha domínio de sua mediunidade. Nesse sentido, Vergolino e Silva (1976) diz que esse comportamento é comum quando ainda não se tem uma orientação especializada e controle sobre seus dons, sendo assim o pai de santo é fundamental para encaminhar o novo filho da casa para que ele aprenda a ter autocontrole e aprimorar seus saberes nesta nova caminhada (SILVA, V. 1976).

Percebe-se ainda, nesta entrevista, uma característica muito peculiar identificada nos afro-religiosos de Monte Alegre, eles, assim como as benzedeiras, realizam o trabalho de benzer crianças.



Imagem 05: Janderson Batista, o rapaz da esquerda, com blusa xadrez de cor laranja e calça branca, ao lado do irmão que está vestido com uma blusa azul clara. Sábado de “toque”. Festa da Cabocla negra Ana. Fonte: Fotografia de Andréia Silva- 30-05-2015.

Apesar de Janderson participar das giras, quando, por algum motivo, falta abatazeiros²⁸ ele assumindo essa função juntamente com seu irmão, como mostra a imagem acima. Por conta disso acaba ficando mais tempo no tambor do que no toque.

Assim como a orientação foi imprescindível para o desenvolvimento espiritual de Jandersom também é indispensável para quem pretende desenvolver-se como médium. Nesse sentido, o pai de santo tem a função de identificar qual (is) guia (as) de seu novo filho, assim como também ensiná-lo a respeito dos “fundamentos de seu santo”, ou seja, o mesmo aprenderá a referenciá-lo, controlá-lo independentemente da modalidade em que esteja, seja ela Mina, Umbanda, ou outra. Isso é muito importante, pois ele “[...] aprenderá a não se incorporar subitamente em locais impróprios: residência, casa de frequência pública, ou até mesmo nas ruas, a afim de não ser visto como um desequilibrado mental” (SILVA. V, 1976,

²⁸ Quem toca o tambor (atabaque).

p. 48). Que, como dito anteriormente, foi o caso do mesmo antes de começar a frequentar o terreiro Cabocla Rosinha.

De acordo com outro afro-religioso, o umbandista Rigley Corrêa (Queira ver imagem 06), o acompanhamento dado ao médium varia muito de sacerdote para sacerdote. Contudo, mesmo esse tratamento sendo variante, é imprescindível para o mesmo se desenvolva espiritualmente. Referente a esse primeiro momento o referido afro-religioso conta como se iniciou na Umbanda.

A minha mãe frequentava e eu num me chegava nisso, não. Quando foi um belo dia, despertou aquela curiosidade de conhecer uma mãe de santo que chegou. Justamente a minha mãe de santo hoje, Jhone Duque Batalha, né? Chegou no hotel onde minha mãe aplicava injeção antigamente. E nessa curiosidade eu fui lá e conversei com a Cabocla Mariana na cabeça. Pronto! Aí virou aquela amizade muito forte, entendeu? Eu posso dizer que eu me encontrei espiritualmente a partir daquele dia que eu conversei com aquela guia. Eu tinha em torno dos catorze anos de idade. Aí eu comecei a frequentar aonde ela parava. [...] Eu não fui aquele médium de andar caindo, essas coisas. Tudo depende da firmeza da orientação que tanto uma mãe de santo e um pai de santo dar. Não é todo médium que cai na rua, isso nunca aconteceu comigo, graças a deus isso nunca aconteceu, mas a partir daí eu comecei dislexar, tocar tambor aprendendo as doutrinas da umbanda, as regras. Além de ser um filho de santo eu virei um amigo da minha mãe de santo. Ela começou a me orientar, na época agente passava muito tempo junto fazendo trabalhos por aí. Até que chegou um certo dia que ela pediu pra minha mãe, que eu era de menor na época, pediu pra minha mãe se ela deixava eu entrar mesmo de vez na umbanda pra me preparar é tudo [...] (Rigley Corrêa, 43 anos, funcionário público. Entrevista realizada em 06-10-2015).

No depoimento de pai Rigley, fica evidente, o envolvimento de sua família preliminarmente com a Umbanda. Tal fato foi primordial para que sua mãe permitisse sua iniciação a essa religião de imediato, diferentemente do ocorrido com mãe Raimunda. Dessa maneira sua mediunidade desde muito cedo foi acompanhada, evitando, assim, que o mesmo viesse a desenvolver sintomas decorrentes do mau desenvolvimento de seu dom (mediunidade mal desenvolvida). Geralmente estes vêm acompanhados de males físicos e mentais. Tonturas, desmaios, tendência ao alcoolismo e depressão ou até mesmo a perda de controle sob o próprio corpo, o que, segundo Vergolino e Silva (1976), leva a pessoa a incorporar-se involuntariamente. Rigley conta que por motivo de ter o acompanhamento de sua mãe de santo não passou por essa situação constrangedora e nem foi denominado como doente mental (SILVA, V. 1976).

Com o tempo este sacerdote foi aprendendo as regras da Umbanda, os toque de tambor e os “fundamentos de seu santo.” Atualmente este tem seu próprio terreiro e alguns filhos de

santo. Contudo, a relação de amizade que se estabelece entre pai (mãe) e filho (filha) de santo é uma das coisas que, mais chama atenção neste e em outros depoimentos.



Imagem 06: Rigley Corrêa confeccionando uma “guia” no momento posterior a entrevista. Fonte: Fotografia de Andréia Silva- 06-10-2015.

Por motivo de os pais e mães de santo dos sacerdotes entrevistados morarem em outras cidades só foi possível observar essa relação pai e filho de santo com maior clareza através da observação feita nos terreiros: Cabocla Rosinha - pai Jackson e Cabocla Jacira – mãe Raimunda.

Entretanto, foi constatado que esses afro-religiosos, com exceção Rigley, passaram por vários pais de santo antes de se firmarem com o que estão atualmente, segundo Decleoma Pereira (2007), isso pode acontecer por inúmeros motivos, dentre eles a incompatibilidade entre os mesmos ou então, como ficou evidente na pesquisa, na transição entre os cultos.

O médium inicia-se em um culto e depois transita para outro. É muito comum, por exemplo, uma pessoa iniciar na Umbanda, passar para a Mina e terminar no Candomblé, ou vice versa, não necessariamente nesta mesma ordem (PEREIRA, 2007).

Temos como exemplos dessa transição a mineira, mãe Raimunda.

- Benzer, isso aí é pro início da carreira da gente, que eles dizem assim - benzer uma criança [...]. Eu comecei, iniciei na Umbanda, fiz Umbanda, depois eu entrei no Candomblé. Não terminei o Candomblé, porque a minha paixão mesmo era fazer Minas e Minas eu fiz.

-A senhora se formou aqui em Monte Alegre?

-Não. Eu passei pela mão de vários pais de santos, aliás tem uns que já são morto. Depois eu fiquei nas mãos de mãe Graça de Xangô, quando eu morava em Santarém. Tive pelo Maranhão. Por pai de santo de lá. Eu tive em Manaus muitos pais de santo. Enfim, por último foi mãe Graça de Xangô e derradeiro Mãe Ozonéia e com essa, ainda estou. Graças a Deus! (Raimunda Freitas, 64 anos, entrevista realizada em 23-06-2015).

Também podemos observar essa mesma transição na fala de pai Jackson.

Eu comecei com o curandeirismo. Eu tinha um quartinho que eu atendia as pessoas. Depois eu comecei a passar pra uma umbanda, né? Comecei a ter filhos de santo, na época eu tinha três, quatro filhos de santo... Aí depois, com a corrente das entidades que já começaram a desenvolver a minha mediunidade também cresceu, aí eu tive que passar pra mina, a mina do Pará que é a mina do Maranhão, que é uma mina muito maravilhosa, onde você consegue atrair as entidades de luz, né? Porque na mina você fala diretamente com as entidades, com os caboclos que vem trazer sua mensagem, que vem lhe ajudar, né? Já no candomblé, porque hoje eu sou da nação candomblecista, né? Minha casa ela é afronizada no candomblé, no candomblé é só o orixá, a dança aos orixás, a saudação aos orixás. Mas eu só afronizado no candomblé, mas eu também não abandonei a minha mina. A minha mina é tudo pra mim, porque as pessoas gostam do orixá, mas eles gostam mesmo é do caboclo. Então aonde você vê o caboclo? É na mina nagô (Jackson Valente, 43 anos, entrevista realizada em 27-12-2015).

Mãe Raimunda assim como pai Jackson (Queira ver imagem 07) afirmam ter começado com o curandeirismo (por isso benzem crianças). Sendo que segundo a sacerdotisa essa prática é mais para quem está começado a trabalhar. Geralmente após essa primeira iniciação os médiuns partem em busca de mais formação. Está mesma é procurada fora do município fazendo com que esses afro-religiosos viajem com bastante frequência.²⁹

²⁹No primeiro capítulo deste estudo foi abordado essa questão através de Luca e Campelo, quando essas autoras falam que depois dos anos 80 uma segunda geração de afro-religiosos (nesse caso de mineiros) viajam ao Maranhão em busca de uma maior legitimidade religiosa. No caso de Monte Alegre esta mesma busca de legitimidade é formação acontece também em outros Estados como Manaus e Amapá, assim como também em municípios vizinhos como é o caso de Santarém.



Imagem7: À esquerda mãe Raimunda, com uma roupa especial de cor verde e branca, em momento de transe (Caboclo Tupinambá) e a direita pai Jackson, homem que está com um leque na mão, lenço listrado na altura do peito e também na cabeça. Fonte: Arquivo pessoal de mãe Raimunda Freitas.

Referente à transição entre os cultos, foi constatado que isso acontece porque, na maioria das vezes, a pessoa não se adapta a uma determinada casa e também as exigências e “obrigações”³⁰ no período de iniciação. Esse foi o caso de mãe Raimunda, pois a mesma afirma não a tê-la concluído quando estava no Candomblé. Segundo relatou em conversa a sacerdotisa negou-se a raspar a cabeça para o “santo”, “caiu” de joelhos e aos prantos aos pés de sua mãe de santo, na época, implorando para não ter a cabeça raspada.

No caso de pai Jackson, como fica evidente em sua fala, também passou por muitos pais de santo no decorrer de sua trajetória religiosa, transitou da Umbanda ao Tambor de Mina e atualmente está a pagar uma “obrigação” de quatorze anos dentro do Candomblé sendo que deste já pagou a metade, sete anos.

Durante a entrevista e conversas informais, Jackson não chegou a mencionar o motivo que o fez se iniciar no Candomblé. Contudo, em seu depoimento é possível perceber certa exaltação ao falar da religião dos orixás. Neste sentido, como discorrem muitos pesquisadores e também como foi observado por Pereira, essa rebelião, em especial, graças ao grande destaque dado pela mídia e pela literatura, é vista por muitos sacerdotes como o ápice da “carreira” afro-religiosa, conferindo maior status e, conseqüentemente, mais recursos

³⁰ “Oferendas rituais que o crente é obrigado a fazer a sua entidade” (LUCA, 2002).

financeiros. O que faz com que muitos pais e mães de santo, busquem no Candomblé o tão sonhado “reconhecimento”, mesmo que para isso tenham que abandonar uma religião, que, em muitos casos, se identificam até mais (PEREIRA, 2008).

Nesse sentido, o que mais chama atenção na entrevista é que mesmo tendo iniciado no Candomblé há um bom tempo, não abandonou as práticas da Mina, o que fica muito evidente nos toques que realiza quase todos os sábados, em seu terreiro e na empolgação que manifesta ao falar de tal prática. Pai Jackson passou boa parte de sua vida na cidade Manaus-AM, onde se iniciou na Umbanda e depois na Mina.

Na fotografia trazida acima temos esses dois sacerdotes participando de uma mesma festa que aconteceu no terreiro de mãe Raimunda. De acordo com relatos da afro-religiosa, cenas como a observada acima, na qual um pai de santo da cidade visita a casa do outro, levando também seus filhos de santo, não é uma coisa muito comum na referida localidade. Visto que, em Monte Alegre, existe um clima de inimizade entre a maioria deles.

Foi constatado que, apesar deles não citarem nomes, existe queixas frequentes de um em relação ao outro. O que, por outro lado, acaba sendo um dos motivos para a não existência de órgão local, ou em outras palavras, uma federação ou associação com intuito de representá-los. Entretanto, deixarei este assunto para ser tratado no capítulo seguinte.

CAPÍTULO III

BENZEDEIRAS, MÃES E PAIS DE SANTO EM UM CENÁRIO DE CONTRADIÇÕES E CONFLITOS: UMA BATALHA CONSTANTE POR RECONHECIMENTO.

3.1 OS TERREIROS, A POLÍCIA, AS DENÚNCIAS E O POSICIONAMENTO DAS IGREJAS.

No início do segundo capítulo mencionei o caso da afro-religiosa Raimunda Santos, senhora denunciada à polícia por um vizinho evangélico, como prometido anteriormente darei continuidade a essa história aproveitando o momento para trazer outros debates, como, por exemplo, o porquê de boa parte das igrejas neopentecostais,³¹ especialmente as ligadas Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd) como bem coloca Wagner Silva, antropólogo e professor da USP, declararem uma verdadeira “guerra santa” contra as religiões afro-brasileiras.

Essa “perseguição”, na maioria das vezes, ocorre em forma de violência simbólica, como foi o caso da já citada mãe de santo. Segundo Silva, W. a repressão tem como objetivo a conversão (ou proselitismo) em massa, assim como também monopolizar “[...] seus principais bens no mercado religioso, as mediações mágicas e a experiência do transe religioso, transformando-o em um valor interno do sistema neopentecostal”(SILVA, W. 2005, p. 152). Uma vez que, muitas igrejas pertencentes a essa corrente reconheceram transe nas sessões de exorcismo e descarrego.

Dessa maneira, embora, supostamente, o motivo da denúncia tenha sido o excessivo barulho dos dias de toque, constatei que este não é tão significativo assim, visto que só existe um abatazeiro no terreiro “Cabocla Jacira” (sob responsabilidade de Mãe Raimunda), outro motivo é o baixo número de filhos de santo que frequentam o local. Portanto, devido esta casa ter poucos adeptos, como se pode perceber na imagem a seguir, as doutrinas entoadas não soam em um tom de voz mais elevado (Queira ver imagem 08).

Destaco também que a referida mãe de santo, por motivo de saúde, dificilmente realiza giras, e quando acontecem tais programações normalmente começam entre às 19 e 20 horas e terminam antes das 23 horas, pois ela se cansa muito rapidamente. Logo, avaliando essas questões, uma queixa policial alegando poluição sonora parece não fazer muito sentido.

³¹O neopentecostalismo passou a dar seus primeiros passos na década 1970 quando acontece a chamada terceira fase do movimento pentecostal. Nas décadas anteriores o movimento caracterizou-se pelo destaque ao dom da cura divina. A intensificação desta lhe valeu o acréscimo do prefixo “neo”. Assim, a partir desse momento o movimento adotou as seguintes características: “[...] abandono (ou abrandamento) do ascetismo, valorização do pragmatismo, utilização de gestão empresarial na condução dos templos, ênfase na teologia da prosperidade, utilização da mídia para o trabalho de proselitismo, centralidade da teologia da batalha espiritual contra as outras denominações religiosas, sobretudo as afro-brasileiras e o espiritismo”. Ver Wagner Silva. “Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica”, *REVISTA USP*, São Paulo, n.67, p. 150-175, 2005.



Imagem08: Mãe Raimunda com a mão nos ombros da nova médium da casa. Noite de toque. Fonte: Fotografia de Andréia Silva 27-11-2015.

No trecho da entrevista abaixo a referida senhora conta como a denúncia aconteceu.

O senhor que mora aqui do lado é protestante aí ele implica, só que eu não dou confiança. Cuido do meu culto. Dar-se o nome hoje em dia de culto, né? Só é culto, culto, culto [...]. Ele fez uma baixaria muito grande, ele me colocou nessa mirante³², remedou os guias [...] Esse velho já me encheu! Aí me levou na delegacia eu mostrei os meus documentos [...] Eu sou liberada pra trabalhar até as duas da madrugada, eu só levo até as onze horas e o homem ainda me provoca!... Eu levei essa documentação lá pro doutor Alfonso, pro pessoal lá. Já mandaram o carro da polícia três vezes aqui. Eu disse – se vocês quiserem fechar pode fechar!(Raimunda Freitas, 64 anos, entrevista realizada em 23-06-2015).

³² Dona Raimunda Freitas refere-se à rádio local, Mirante FM, que pertence, atualmente, ao deputado estadual José Alfredo Silva Hage Júnior (Junior Hage) filiado ao PR. Mais especificamente ao programa “Patrulhão 96”, exibido diariamente a partir do meio dia. Este jornal local conta com grande audiência na cidade, suas reportagens, na maioria das vezes, são destinadas a denúncias de ordem pública e administrativa, mas vez ou outra se escutam reportagens abordando queixas entre vizinhos.

No dia 20 de junho de 2015, quando realizei esta entrevista Mãe Raimunda ainda morava no bairro do Pajuçara, localizado no subúrbio de Monte Alegre. Quando entrei em contato com a mesma, três meses depois, para fazer uma terceira visita e assistir toque informou-me que seu endereço já não era mais o mesmo, este novo localiza-se em outro bairro também de periferia.

Entretanto, nesta ocasião como já dito no segundo capítulo, sua expressão era de muita raiva, pois se sentiu desrespeitada pelo vizinho. O documento em que se refere é o concebido pela FEUCABEP³³ quando ainda participante da Umbanda e é graças a esse documento, já bem envelhecido e ao alvará (renovado anualmente), que sua casa não foi fechada.

Já na delegacia, em conversa com as autoridades, como contou dona Raimunda, o delegado teria escutado a queixa e em seguida falado ao denunciante que não poderia fazer nada, uma vez que, a afro-religiosa tinha toda a documentação necessária para o funcionamento de seu terreiro. Orientando-a também a nunca perder tais documentos, já que estes são sua única garantia. Entretanto, a polícia voltou a sua casa outras três vezes o que mostra que novas denúncias aconteceram.

Pai Jackson Valente também relatou situação muito parecida

-Já lhe denunciaram alguma vez à polícia? Já vieram fechar o seu terreiro?

-Tentaram. Tentara muito fazer isso. Mas me levaram na delegacia e eu cheguei lá falei a minha versão e o delegado disse – eu não posso mandar fechar o culto do rapaz, porque se eu mexer com o culto dele eu vou ter que mexer com a igreja católica, com a Assembléia de Deus que é uma religião. E graças a Deus ele me deu toda a razão pra trabalhar e esse povo tiveram que se acostumar (Jackson Valente, 43 anos, entrevista realizada em 27-12-2015).

Apesar de relatar uma situação muito similar ao da afro-religiosa, este sacerdote se mostrou menos afetado quando o assunto são as denúncias feitas pela vizinhança e pela comunidade cristã, quase em toda sua totalidade. Fato bastante curioso, uma vez que, sua casa possui mais adeptos, portanto, o barulho gerado ali é consideravelmente maior.

As programações realizadas no referido local também são mais grandiosas quando comparadas as do terreiro de mãe Raimunda. Jackson realiza festas com bastante frequência, recebendo, muita das vezes, pais de santo de outros municípios (Queira ver imagens 09 e 10).

³³ Tais documentos estão no último tópico deste capítulo.



Imagem 09: Médiuns da casa em Festa da Cabocla Nega Ana. Fonte: Fotografia de Andréia Silva 30-05-2015.



Imagem 10: Acentos especiais para o pai de santo e pessoas esperando pelo início da gira. Fonte: Fotografia de Andréia Silva 30-05-2015.

Já em relação às falas, apesar de as denúncias chegarem à delegacia, as autoridades não fecharam as casas, visto que, diferente do que acontecia no período imperial, onde a religião oficial do Estado era Apostólica Católica Romana (constituição nacional de 1824), atualmente, depois do Art. 5º da constituição de 1988 todas as casas de culto são igualmente amparadas

pela lei. Sendo assim, de acordo com esta, “[...] é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e suas liturgias” (MORAIS, 2011, p. 23).

Entretanto, ficou claro, nesta pesquisa, que, apesar da existência da lei para assegurar seus direitos, a vizinhança ainda vê essas práticas com “maus olhos” fazendo das ocorrências policiais algo muito rotineiro. É importante ressaltar que, na localidade de Monte Alegre, estas não são feitas apenas pela comunidade neopentecostal, apesar de ter ficado evidente a existência de um grande número de igrejas pertencentes a esta corrente nas proximidades dos terreiros visitados. Coincidência ou não a impressão que se tem é que os templos afro-religiosos estão sendo cercados e seus adeptos intimidados.

Em relação a isso, mãe Raimunda mencionou, em conversar informal, conhecer muitas pessoas que fecharam seus terreiros graças à influência dessas igrejas. O filho de santo Janderson Batista relatou em entrevista, que, antes de sua mãe o levar até pai Jackson, havia recorrido primeiramente à outra afro-religiosa, mas, por motivo desta ter abandonado suas praxes tornando-se evangélica e, posteriormente, se mudado para outra cidade, acabou procurando outra pessoa para ajudar seu filho.

Contudo, o catolicismo não se isenta dessa questão, pois, como já dito, juntamente com a ordem pública foi o primeiro a reprimir qualquer outra forma de culto. Ainda assim, de acordo com Jenser (2001), a partir da década de 60, essa intolerância tornou-se mais forte, dado que, “[...] mesmo com o fim da perseguição governamental a Igreja Católica liderou uma verdadeira cruzada contra a Umbanda”. Todavia, tal postura não vigorou por muito tempo, isso porque, com o Concílio do Vaticano II (1962-1965) os representantes dos templos brasileiros passaram a dialogar com as religiões não-cristãs. Logo, estes chegaram ao consenso de que precisariam saber lidar com outros cultos, até mesmo para a sua própria sobrevivência como religião (JENSER, 2001, p. 12).

Todavia, apesar do Concílio do Vaticano II ter acontecido na década de 60, em Monte Alegre, essa aproximação vem se dando há pouco tempo e de maneira gradativa. O que mostra, por outro lado, a dificuldade de se estabelecer este diálogo, e ao mesmo tempo como a relação tanto da igreja católica quanto das neopentecostais com as religiões de matriz africana pode ser turbulenta e delicada o que, como visto neste tópico, pode levar a intolerância e ao preconceito, principalmente através de intrigas e denúncias. Perseguição ainda tão intensa que chega a acarretar no abandono da prática afro-religiosa.

Entretanto, apesar de os adeptos de religião afro, no *locos* deste estudo, viverem em um cenário ainda conturbando em relação à liberdade de culto, a Igreja Católica local vem buscando estabelecer uma boa convivência com os terreiros do município. Postura que não é universal, mas que vem trazendo melhoras neste requisito.

3.2 A MISSA AFRO: SINCRETISMO E APROXIMAÇÃO DA IGREJA CATÓLICA.

Em Monte Alegre um exemplo claro da aproximação da Igreja Católica pode ser observado na missa afro, realizada anualmente em comemoração à semana da consciência negra na comunidade remanescente de quilombo Peafú³⁴.

De acordo com o pai Jackson, a ideia de realizar esta programação,

[...] foi do próprio pároco, Alex. Que todas as comunidades quilombolas elas têm por obrigação ter esta missa afro no dia 20 de novembro que é o dia da consciência negra. Então a iniciativa foi do frei Alex.

-E qual o objetivo da missa? Qual a importância dela para a comunidade?

-O objetivo dessa missa na comunidade, ela resgata toda a sua cultura, toda a cultura daquele povo. Porque nós somos um povo de comunidade tradicional (Jackson Valente, 42 anos, entrevista realizada em 27-12-2015).

Frei Alex é um religioso da ordem franciscana, natural de Monte Alegre. O convite a Jackson deu-se porque o mesmo, apesar de ser candomblecista e pai de santo, sempre foi muito ligado a religião católica, além de ter passado a infância como morador da referida localidade. A missa afro já é realizada há dez anos, e em todas às vezes acaba mobilizando a comunidade em geral, haja vista, que depois da programação litúrgica acontecem apresentações das mais variadas possíveis, de danças folclóricas (uma em especial chamada dança dos quilombos) a rodas de capoeira.

A eucaristia acontece na pequena capela de Santa Rita de Cássia, localizada na comunidade. Sua estrutura, curiosamente erguida em formato de círculo, se assemelha muito ao terreiro descrito no início do segundo capítulo deste estudo. Mas, no referido dia o que chama mesmo atenção, principalmente de quem está visitando Peafú, é a decoração da igreja e os trajes dos participantes. Tudo ali tem um significado.

³⁴ O Quilombo de Peafú encontra-se muito próximo da zona urbana de Monte Alegre, aproximadamente 20 minutos se o percurso for feito em automóvel. Atualmente o presidente da comunidade e o senhor Everaldo Valente, morador local e também afro-religioso (no segundo capítulo, na imagem 6, ele aparece ao lado de Janderson Batista e seu irmão batendo tambor). Para valorizar a cultura local a comunidade também realiza eventos com bastante frequência.

O chão da Capela é coberto com folhas de mangueira, nos pilares que sustentam o teto colocam-se cachos de buriti ainda verdes, nas paredes folhas de palmeiras que ao centro trazem imagem de mulheres negras com trajes que fazem analogia a algum culto afro. Logo na entrada também era possível observar pencas de babaçu dispersas em fileira. A decoração muito lembrava o recente passado extrativista da comunidade quilombola.

Trata-se de uma missa totalmente diferente da tradicional católica, pois a celebração conta com a presença de dois líderes religiosos: o Padre e o Pai de Santo (Queira ver imagem 11).



Imagem 11: Pai Jackson ao lado de Frei Valcir celebrando a missa afro na comunidade quilombola de Peafú. Fonte: Fotografia de Andréia Silva 20-11-2015.

Adeptos das duas religiões sentam lado a lado. Alguns usando trajes muito bonitos e coloridos, as mulheres usavam uma espécie de vestido longo com um turbante na cabeça, já

os homens, alguns bem jovens, vestiam roupas largas e bordadas (trata-se de roupas especiais usadas nas festas de terreiro). Um filho de santo distribuiu pipoca pelo chão da Capela que na mesma hora se misturou as folhas de mangueira que já estavam lá.

Segundo Jackson a festividade começa com uma procissão na qual,

[...] vem o lavrador, o agricultor, as pessoas que trabalham na comunidade. O Cântico inicial tem o objetivo de trazer as pessoas. A chegada da bíblia também já é uma coisa diferente que chega naquela cruz que quebra todos os preconceitos, tá quebrando todo o tabu do negro. O cântico de ofertório, que as pessoas entram dançando com frutas, dançando com aquele material (alimentos) que você ver também simboliza a sobrevivência do povo daquele lugar (Jackson Valente, 42 anos, entrevista realizada em 27-12-2015).

Em suas palavras a missa é uma coisa que une a comunidade e mais que isso, é uma forma de protesto contra todo o preconceito que gira em torno do negro, principalmente o quilombola, e das religiões afro-brasileiras.

O momento do ofertório (Queira ver imagem 12) é uma das partes mais interessantes, pois, ao invés de dinheiro são ofertadas frutas regionais que fazem parte do cotidiano local.



Imagem 12: Mulheres quilombolas levando frutas ao altar no momento do ofertório. Fonte: Fotografia de Andréia Silva 20-11-2014.

Ao observar os preparativos para a missa e também às imagens de sua celebração, percebe-se nitidamente a participação dos moradores do local, principalmente das mulheres. Pessoas sem grandes recursos financeiros, buscando valorizar uma cultura antes reprimida. Assim, o que anteriormente era visto pela maioria deles como motivo de “vergonha” vem ganhando novo significado.

Utilizo a palavra vergonha devido a uma antiga expressão usada por moradores da zona urbana e de outras comunidades para fazer referência aos quilombolas de Peafú. Estes são chamados ainda de “Pretos do Peafú”. Frase que era desferida pejorativamente principalmente as crianças, por serem negras é moradoras do local. O que fazia com que elas crescessem com vergonha de suas origens³⁵.

Com a realização da missa afro e também de outros eventos as crianças e os jovens do local vêm se interessando cada vez mais pela história e o legado cultural de seus antepassados, na qual a herança religiosa é uma das mais fortes é muito presente.

Ainda em relação às fotografias, não se pode deixar de mencionar a importância dos alimentos usados na oferenda e na decoração. Neste sentido, observa-se na fala acima que as frutas simbolizariam a sobrevivência da comunidade, contudo, a questão vai muito mais além. Pois, de acordo com o pesquisador Luis da Camara Cascudo³⁶ na obra “História da Alimentação do Brasil”, quando os primeiros negros chegaram ao Brasil, a princípio não tiveram acesso aos mesmos mantimentos de seus países de origem.

Dessa maneira, foram forçados a fazerem adequações, estas poderiam variar de acordo com a região para qual eram enviados, portanto, os frutos levados ao altar para o ofertório, como, por exemplo, as semente oleaginosas da palmeira de babaçu e as mangas, como pode-se ver na fotografia, e outros que não aparecem na mesma (buriti, açaí, cupuaçu), porém estavam presentes, são exemplos não apenas da sobrevivência dos quilombolas do Peafú, mas também das adaptações que ali ocorreram.

Neste sentido, como coloca Cascudo, “[...] todos os pratos vindos da África foram reelaborados, recriados no Brasil, com elementos locais e o azeite-de-dendê indispensável que já no século XV era do agrado do negro (CASCUDO, 1898, p. 863).

Segundo o autor a palma encontrou no Norte do país um clima muito similar ao existente na África ocidental o que favoreceu o seu desenvolvimento. Todavia, neste primeiro momento a cozinheira negra foi de importância relevante para a difusão da culinária africana, modificando-a com elementos da flora indígena e tradicional portuguesa (CASCUDO, 1898).

³⁵Falas dos organizadores da programação no Peafú durante os discursos aos convidados.

Em relação ao transporte da palmeira da qual se extrai o azeite e de outros alimentos para este continente, como algumas variedades de bananas, os cocos verdes, as pimentas e os inhames é ilusório pensar que foram trazidas pelos negros.

Visto que,

“[...] O escravo não conduzia bagagem e sua alimentação era diariamente fornecida no navio e no mercado até ser vendido. Como seria possível ao desgraçado do negro, faminto e doente do banzo, lembra-se de trazer as espécies humildes de sua alimentação normal se tudo era difícil para ele arrebatoado em batalhas, vendido para o rei, sacudido nos porões asfixiantes [...]?” (CASCUDO, 1898, p. 867).

Fica evidente, portanto, que estas iguarias típicas foram adquiridas graças ao constante comércio com intuito de satisfazer um crescente mercado consumidor. Muitos desses produtos também foram plantados como uma espécie de reserva nutritiva (CASCUDO, 1898).

Entretanto, de acordo com o Pedro Ribeiro (2009), pesquisador que faz análise da obra de Cascudo, as atitudes descritas não foram suficientes para suprir a falta de todos os elementos nativos. Dessa maneira, as comidas e especiarias destinadas aos orixás também passaram por ajustes (RIBEIRO, 2009).

Dentre estes, as integrações da farinha de mandioca e do milho foram algumas das maiores (Queira ver imagem 13). Vale ressaltar que esse processo atingiu ambos os lados, pois, da mesma forma que a moqueca e o caruru passaram a fazer parte da dieta dos orixás, outras iguarias, como o vatapá e o acarajé, também foram inseridos e saboreados na casa grande (CASCUDO, 1898; RIBEIRO, 2009).

A imagem apresentada a seguir (Queira ver imagem 13) apesar de não fazer parte do contexto da missa afro serve perfeitamente para evidenciar o que foi descrito por Cascudo e Ribeiro, mostrando como o milho, por exemplo, pode ser usado tanto em grãos como na forma de pipocas.

Assim, como se pode perceber, muitas iguarias provenientes das Américas, além de servirem para o consumo, passaram a ser entregues como oferendas, juntamente com elementos da culinária africana (quiabos, dendê).



Imagem13: Iguarias para serem entregues aos orixás como oferenda. Fonte: Fotografia de Andréia Silva 29-12-2015.

Em relação ao milho em forma de pipocas que foi espalho pelo chão da capela, segundo o filho de santo Jandensor Batista, trata-se de uma oferenda para Obaluaê, orixá sincretizado com São Roque, médico europeu que teria abdicado da riqueza para tratar de pessoas afetadas pela peste negra³⁷. Este grão também passou a ser incorporado nas oferendas de Iemanjá e outros, como a farinha de mandioca, nas de Iansã.

De acordo com o mesmo, tal gesto representaria a cura. Pois, Obaluaê tem o poder de afastar todos os tipos de moléstias, trazendo, portanto, saúde e bonança (SANTOS, 2009).

Reforçando esta ideia conclui-se que no Candomblé,

[...] a figura de Omolu e Obaluaê tem uma relação de poder sobre as doenças, principalmente as epidêmicas. Faz parte da essência desses Orixás tanto causar quanto possibilitar a cura de uma enfermidade. Os devotos de São Lázaro e São Roque os associam à Omolu-Obaluaê [...] (SANTOS, 2009, p. 6).

³⁷Obaluaê o mestre da Calunga.

Disponível em <<https://filhosdeoxala.files.wordpress.com/2014/01/obaluac3a8>>. Acesso 20-02-2016.

Referente ao sincretismo relacionado aos santos da Igreja Católica foi ressaltado ainda no primeiro capítulo, no tópico “Religiosidade afro-brasileira: as “nações” e o sincretismo no Tambor de Mina do Maranhão”, através de Fonseca (2012), Ferretti, S. (2008) que essa foi mais uma estratégia contra a imposição do catolicismo. Contudo, ficou claro, principalmente na celebração da missa afro, que este, mesmo não sendo mais “necessário”, se faz extremamente presente nas religiões afro-brasileiras sem que para isso as descaracterize.

Portanto, essa aproximação não mostra apenas a tentativa de se estabelecer boas relações, mas também vem evidenciar como esse contado deixou marcas profundas em ambas as crenças. Prova como Candomblé (e outras religiões de matriz africana), apesar de todas as imposições sofridas, sobreviveu como religião, tendo no sincretismo a maior herança de um período de repressão.

Este assunto muito ainda poderia render, todavia, antes de se chagar as considerações finais deste trabalho outras duas questões precisam ser abordadas. Sendo assim o ponto a seguir remeterá novamente a zona urbana, onde são analisadas as coincidências existentes nos trabalhos realizados pelas benzedeadas, mães e pais de santo.

3.3 OS TRABALHOS: BENZEDEIRAS OU MÃES DE SANTO? UM CENÁRIO DE CONFLITOS.

Apesar de todo preconceito existente em torno dos afro-religiosos entrevistados e em parte no trabalho realizado pelas benzedeadas, foi constatado que os serviços espirituais ofertados por estes são extremamente procurados não somente por praticantes de religiões afro-brasileiras, mas, por crentes das várias religiões, de católicos a evangélicos. De acordo com tais religiosos o perfil socioeconômico dos clientes também costuma variar bastante, pois, atendem desde pessoas mais humildes a de maior poder aquisitivo.

O umbandista, pai Rigley quando indagado a respeito do que mais procuram em seu terreiro responde,

A maioria dos trabalhos é pra negócio. Exemplo, aquele pescador que vai fazer as pescaria dele lá e tá panema, entendeu? Os outros pegam o peixe e ele não. Aí ele vem aqui pra preparar uns banho de ervas pra abrir essas portas pra ele, pra da certo a vida dele [...] Pro lado de trabalho, muitos que tem padaria por aí vem aqui com a gente. E outros tipos de negócios, o próprio ramo do comércio, eles dizem – olha tá ruim, prepara uns banhos pra abrir as portas (Rigley Corrêa, 43 anos, funcionário público. Entrevista realizada em 06-10-2015).

Assim como Rigley, alguns dos entrevistados alegam que os trabalhos referentes a negócios é a “falta de sorte” são, aparentemente, os campeões de procura. Outro caso muito curioso diz respeito às benzedeadas, uma vez que, elas alegarem realizar estes mesmos serviços.

Nas palavras de dona Inês,

[...] Atendo crianças e adultos, quando estão assim que não tem trabalho, os trabalhos estão atrapalhados. Como eu posso dizer? A pessoa tem um comércio e não tá dando freguesia aí a pessoa vem aqui eu passo os remédios e a pessoa melhora de freguesia, cresce o comércio, graças a Deus! É isso que eu faço (Inês Freitas. Entrevista realizada em 22-06-2015).

Dessa maneira, é possível perceber, portanto, que entre as benzedeadas, mães e pais de santo existem muito mais convergências que divergências, já que, como se observa nas falas, quando indagados a respeito dos serviços mais realizados e quais as pessoas que os buscavam as respostas foram muito similares.

Não obstante, tal coincidência, propositalmente ao não, acaba por gerar conflitos, ou em outras palavras, uma disputa por clientes entre as duas “classes”. Em relação a este caso, um ente³⁸ próximo de um (a) afro-religioso (a) alegou em conversa informal que existem benzedeadas e curandeadas, em Monte Alegre, que não têm o conhecimento necessário para realizar determinados serviços e por conta disso acabam recorrendo a uma mãe ou pai de santo. O resultado é que, na realidade, quem faz o trabalho é o afro-religioso e quem fica com a fama é a benzedeadas.

Dando continuidade, já em relação aos credos dos clientes Rigley diz que,

[...] os evangélicos vêm mais a noite (risos), todos os evangélicos vêm mais a noite. Os católicos também, muitos católicos gostam mais de vir à noite. Porque aqui é mais no centro da cidade, uma das ruas principais aí eles vêm mais esse horário (Rigley Corrêa, 43 anos, funcionário público. Entrevista realizada em 06-10-2015).

A primeira coisa que se torna possível observar na fala do umbandista é o sarcasmo manifestado ao responder quais os horários preferidos por seus clientes. Percebe-se também que tanto os evangélicos como os católicos apresentam o mesmo comportamento quando o assunto é a procura por algum tipo de trabalho. Quanto a isso a resposta é bem clara, Preferem vir à noite devido à grande movimentação na rua em à residência do pai de santo está situada, ou seja, não querem ser vistos por conhecidos ao entrarem no local.

³⁸Para resguardar a identidade dos que relataram esta situação e também para evitar desentendimentos optei por não divulgar nomes nesta parte.

Essa situação mostra, mais uma vez, como esses serviços dispõem da credibilidade de muitos. No entanto, a descrição dos fregueses evidencia, por outro lado, como a prática afro-religiosa ainda é cercada de preconceito. Neste sentido a senhora Raimunda Santos conta que, “[...] sobre o meu trabalho eu já sofri muito preconceito, só que eu não do confiança, porque a pessoa que é desse jeito os outros são muito preconceituoso com a gente. A pessoa chama a gente de macumbeiro”³⁹.

Pereira (2007), em sua pesquisa sobre o Candomblé no Amapá, também percebeu nas falas dos entrevistados, a generalização do termo macumba⁴⁰ como algo pejorativo em relação aos afro-religiosos (PEREIRA, 2007). Contudo, não menos importante, em Monte Alegre esta mesma expressão grosseira, como é evidente no trecho do depoimento acima, é utilizada similarmente em referência às benzedeadas.

Essa denominação causa, como ficou perceptível nas entrevistas, certo rancor por parte dessas mulheres para com os cultos afro-brasileiros. Embora, como já dito, existem casos na referida localidade em que benzedeadas chegam a pedir ajuda de mães e pais de santo para realizar algum trabalho, porém, nenhuma delas alegou ter passado por esta situação. Mas, o fato de também serem identificadas pejorativamente como macumbeiras faz com que elas, até certo ponto, culpem a presença dos cultos afros pela assimilação destes com suas práticas (mesmo tendo nelas um forte sincretismo com as religiões de matriz africana e com a pajelança cabocla). Esta generalização, entretanto, não é absoluta, já que, depende muito do contexto em que essas mulheres então inseridas.

Como destaca Pinto (2010), as benzedeadas, parteiras e curandeiras são muito respeitadas, principalmente nas comunidades tradicionais. Todavia, foi possível constatar nesta pesquisa que, com a chegada das religiões afros no município, este mesmo respeito vem sendo colocado a prova.

Já em relação aos preços dos serviços, estes são muito similares entre as casas (benzedeadas, mães e pais de santo) as benzedeadas cobram em média de R\$10,00 (dez reais) a R\$ 15,00 (quinze reais) para benzer uma criança (isso por cessão, pois, normalmente, elas têm que ser benzidas por uma semana), já os trabalhos para o ramo do comércio custam por volta

³⁹Raimunda Santos. Entrevista realizada em 20-06-2015.

⁴⁰ Neste parágrafo o termo macumba é usado pejorativamente como sinônimo de feitiçaria. Contudo, de acordo com Capone, (2004) a Macumba é uma religião afro-brasileira típica do Rio de Janeiro caracterizada pelo encontro de crenças trazidas pelos negros escravizados influenciados pelas práticas indígenas e ibéricas. Ver Stefania Capone. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas, 2004*

de R\$ 400,00 (quatrocentos reais) valor que pode aumentar consideravelmente dependendo das condições financeiras de quem o procura.⁴¹

Entre os religiosos entrevistados, cinco alegaram não trabalharem para fazer o “mal”, mesmo que estejam passando por grandes necessidades financeiras. Contudo, se faz importante conhecer todas as versões possíveis. Assim, trarei a seguir o depoimento da única pessoa que confirmou realizar trabalhos de manipulação (divórcios entre outros), não obstante, para preservar sua identidade, apesar dela (e) ter assinado um documento que me permite citar tais informações, não mencionarei seu verdadeiro nome. Esta será representada pelo pseudônimo de Maria José.

Tendo estabelecido essas considerações compartilho como leitor que para conseguir um depoimento de Maria José foi preciso mais de sete visitas, pois esta marcava um horário, mas, no dia combinado sempre adia a entrevista. Os motivos para tal eram os mais diversos possíveis, desde o excesso de clientes a atender, mal estar, viagens inesperadas a obrigações de santo para cumprir. Entretanto, a espera compensou e muito, uma vez que, suas revelações foram muito satisfatórias.

Em suas palavras,

O pai de santo que diz que só faz o bem tá mentindo. Se te falaram isso te contaram mentira. Faz o mal sim [...]. Por isso que não gostam muito de mim, porque eu sou polemica (risos). Só me do mesmo com o [...]. Se contaram que não separam ninguém é mentira, a única que cobra mais barato sou eu, só cobro R\$ 400, 00 tem pai de santo por aí que cobra R\$ 2 mil pra separa uma pessoa [...] (Como já explicado usarei somente o pseudônimo de Maria José).

O dono deste depoimento é uma pessoa muito conhecida, temida e respeitada na cidade graças a sua fama de “traballar bem”. Apesar de ter um terreiro mais simples em comparação ao de Jackson, pelas conversas que tive com alguns filhos de santos, só vai se consultar com a sacerdotisa citada quem dispõe de um bom poder aquisitivo. Informação estas que entra em contradição com sua fala. Pois ela alega que entre os afro-religiosos de Monte Alegre é a que cobra mais barato. Verdade ou não, pode-se perceber aí alguns dos conflitos e pendências na localidade, coisa que se evidencia quando ela menciona que não tem uma boa relação com outras (os) mães e país de santo, presume-se, portanto, que os demais afro-religiosos também não têm uma boa relação com ela. O que pode acarretar em informações de caráter difamatório de ambas as partes.

⁴¹ Estas primeiras informações sobre os valores dos trabalhos foram concebidas pela benzedeira Raimunda Santos e confirmadas por outros afro-religiosos entrevistados.

Maria José também alegou realizar serviços amor, entre “outros”.

-Quais os serviços que mais procuram?

-Mais é serviço de amor...

-E passe, também procuram?

-Procuram. E tem outros também que eu não posso te falar (Como já explicado usarei somente o pseudônimo de Maria José).

Tenho plena consciência de que muitas informações me foram omitidas durante as entrevistas, principalmente em relação aos trabalhos feitos tanto pelas benzedeiras como pelas mães e pais de santo. Exemplo disso pode ser percebido no trecho acima, no qual menciona a existência de serviços extremamente confidências e que, por conta disso, não poderiam ser revelados. Os outros afro-religiosos não mencionaram nada parecido e quando indagados a respeito, na maioria das vezes, mudavam de assunto.

Referente aos trabalhos de amor notei que somente dois terreiros têm em seus espaços um local destinados especificamente para a realização destes serviços: o de Jackson Valente e o de Raimunda Santos (Queira ver imagem 14).



Imagem 14: Casa das ciganas, terreiro Cabocla Rosinha. Fonte: Fotografia de Andréia Silva 05-11-2014.

Outras contradições podem ser observadas na decisão de cobrar ou não por certos serviços, como as benzeções nas crianças, e também pela forma como sustentam a si e suas famílias.

Em relação a este caso a mineira mãe Raimunda diz,

-Olha uma criança não volta da minha porta, criança eu não cobro. Detesto quem cobra. Dizer assim – traz uma criança pra benzer, pra rezar e a pessoa cobra, isso é crime!

- Mas a senhora cobra por outros trabalhos, isso é o seu ganha pão?

- É! Eu cobro, mas não vivo totalmente disso, não, não vivo disso. Eu vivo da minha aposentadoria, da minha pensão, dos meus outros trabalhos. Eu faço negócios, eu compro eu vendo as coisas, eu não vivo só de uma coisa (Raimunda Freitas, 64 anos, entrevista realizada em 23-06-2015).

Já em contradição senhora Inês, benzedeira, conta,

Eu cobro banho, eu cobro passo, eu cobro a reza das crianças tudo isso. Porque eu já trabalhei [...] no início eu num cobrava nada, então meus guias diziam assim- como eu ia comprar o material pro meu trabalho, como eu ia comer que era meu único trabalho pra eu me sustentar?(Inês Freitas. Entrevista realizada em 22-06-2015).

Evidenciou-se nas falas que a escolha de cobrar ou não por um serviço depende muito do contexto socioeconômico dos envolvidos. O que para senhora Raimunda é um ato abominável para dona Inês foi o meio encontrado para sobreviver. Pois, pelo que deu a entender, a maior parte da renda de sua casa vinha de suas atividades.

Observa-se também que ela se respalda nos guias para estipular os valores. Nesse sentido, Raimunda Santos, outra benzedeira, diz que os guias são os responsáveis por estabelecer os preços de cada serviço, sendo que isso vale tanto para elas como para as mães e pais de santo. Contrariar tais orientações implicaria, portanto, em punições ou “malinesas” como Pinto (2010) classifica. O que pode acarretar no desencantamento do dom.

Levando em consideração tais informações uma das benzedeiros mencionou que muitos afro-religiosos da cidade, movidos pela ganância, cobram preços muito acima do que seria coerente, dando a entender, por fim, que clientes estariam sendo enganados.

Estas e outras contradições se fazem muito presente no cenário afro-religioso montealegrense, onde tanto às benzedeiros como as mães e pais de santo estão inseridos. Evidenciou-se, portanto, neste tópico, ainda que previamente, um pouco dos conflitos e pendências existente entre essas duas atividades que, embora se digam distintas, compartilham muitas das vezes de características comuns.

Dando continuidade, a seguir o leitor conhecerá outra questão que já gerou e ainda vem gerando muitas discussões entre os sacerdotes da referida localidade. A fundação de órgão local para representá-los.

3.4. AS CONTRADIÇÕES EM TORNO DA FEUCABEP EM MONTE ALEGRE: O PORQUÊ DE NÃO HAVER UMA INSTITUIÇÃO LOCAL.

No final do primeiro capítulo deste mesmo trabalho foi narrado brevemente sobre processo de fundação da FEUCABEP. Para discorrer sobre tal assunto minhas principais fontes foram os trabalhos de Silva, V. e Luca. Contudo, como bem disserta Telma Bemerguy, tais bibliografias não se detêm a abordar a questão da expansão desta instituição para os interiores do estado (BEMERGUY, 2014).

Dessa maneira, para analisá-la em Monte Alegre, um artigo intitulado “Histórias dentro da história”: Os cultos afro-religiosos em Santarém/PA” de autoria de Bemerguy foi de grande importância. Mas, apesar de Santarém se encontrar a aproximadamente de 02h30min de lancha e 06h00min de barco do *locos* desta pesquisa, as realidades são bem distintas em relação às visitas da Federação.

A referida instituição foi implantada em Santarém na década de 1980. E segundo a autora, ao entrevistar Antônio Gomes da Cruz, ex-presidente, tesoureiro e também um dos fundadores da Federação, o processo de interiorização dava-se da seguinte forma: “[...] primeiro, se mandava um fiscal para as cidades, depois se fundavam associações locais vinculadas a FEUCABEP” (BEMERGUY, 2008, p. 5).

O fiscal tinha como objetivo identificar quantas casas de cultos havia na cidade e depois convocar seus responsáveis para uma reunião com intuito de orientá-los a se filiar a Federação. Assim, em 1982 a mesma já estava em pleno vigor em Santarém. A partir deste ano para só poderia abrir um terreiro ou mantê-lo em funcionamento quem “raspasse o santo”, ou seja, quem fizesse e comprovasse todos os rituais de iniciação no Candomblé, sendo que raspar a cabeça é uma exigência que o médium iniciado deve cumprir. Os terreiros que não seguissem tais ordens eram visitados pelo fiscal local que também contava com o apoio da polícia (BEMERGUY, 2014).

Em relação a Monte Alegre, segundo entrevista com pai Rigley, esse mesmo processo aconteceu bem depois. Em suas palavras,

A federação veio em 1991. Quem veio foi o pai José. Ele veio e se identificou como representante da federação. Através da Vanda ela veio aqui com o delegado de polícia aí nos fizemos uma reunião. Nós fizemos uma reunião aqui. O meu terreiro era grande, nós trouxemos todos os pais de santo do município. Veio à polícia, o delegado, o promotor na época pra tentar organizar, fazer uma organização aqui (Rigley Corrêa, 43 anos, funcionário público. Entrevista realizada em 06-10-2015).

Assim como o umbandista conta foi supostamente enviado um representante da FEUCABEP para o município, situação muito similar a descrita por Bemerguy. Pelo que me foi informado, neste período ainda não existia na localidade sacerdotes iniciados no Candomblé, apenas umbandistas e mineiros, em grande parte moradores do interior. Sendo assim o pai de santo menciona ainda ter passado quase uma semana para conseguir reuni-los.

A presença da ordem pública (delegado, promotor de justiça) se fazia necessária porque era esta instituição que cedia o alvará de funcionamento e também cuidava de outras questões, como a própria fiscalização. Assim, durante essa reunião os afro-religiosos foram orientados a se filiar, fazer um cadastro e pagar uma taxa.

Foi realizado um levantamento para saber quantos terreiros existiam no município. Rigley não soube informar o paradeiro dessa tal lista, disse apenas que pai José, homem que se identificou como representante da federação, levou-a com sigo (Queira ver imagem15).



Imagem 15: Diploma concedido pela FEUCABEP. Fonte: Documento de acervo pessoal de Rigley Corrêa.

Na reunião também ficou estabelecido que ele seria o primeiro delegado da localidade, ficando responsável por fiscalizar os terreiros juntamente com as autoridades locais e recolher as taxas mensais que os novos filiados deveriam pagar. Estes deveriam comprovar todas as obrigações do período iniciação para terem seus documentos em mãos.

Mãe Raimunda menciona que antes da suposta federação chegar à cidade para se legalizar era preciso ir diretamente a FEUCABEP em Belém, foi lá que a mesma afirma ter tirado a documentação necessária para o funcionamento de seu terreiro (Queira ver imagem 16).



Imagem 16: Licença para funcionamento concedida pela FEUCABEP em Belém. Fonte: Documento de acervo pessoal de Raimunda Freitas.

Só que a partir nesse momento, ao invés de haver melhoras em Monte Alegre, a situação tornou-se ainda mais complicada. Pois, alguns terreiros passaram a ser visitados com frequência.

A referida mãe de santo comenta que com essas medidas a fiscalização tornou-se mais intensa.

-Hoje ninguém vem mais nas portas. Antes era fiscalização direto. Graças a Deus ninguém nunca me pegou no flagra. Era fiscalização direto da federação. Uma vez eles foram fichar o meu terreiro lá na Primeiro de Maio (Rua localizado no centro da cidade). Aí eu liguei pro finado Cruz [...]

-Mas por que eles foram fechar o seu terreiro?

-Besteira! O povo mais daqui de Monte Alegre, a polícia daqui mesmo (Raimunda Freitas, 64 anos, entrevista realizada em 23-06-2015).

Neste sentido, Rigley conta que como delegado costumava preocupasse principalmente com as questões de segurança nos terreiros. A federação fazia certas proibições, então quando a polícia ia fazer “visitas” era porque havia certamente irregularidades. Prova disso é a que a mesma afirma que nunca apegaram no flagra. Mas não contou, exatamente, o que seria esse flagra.

Em relação a isto o delegado nomeado na época diz,

-O que a federação proibia aqui?

-Proibia pólvora, bebida alcoólica. É realmente e chato, né? É ariscado pólvora né? Isso colocava as pessoas em risco. Teve casos, quando eu era delegado, que pai de santo mandava acender vela no canto de cama (risos). Onde você já viu uma coisa dessas ? Tomar banho com álcool, que negócio é esse, né? Ervas é uma coisa agora álcool. Tomar banho com álcool e depois acender uma vela! [...] (Rigley Corrêa, 43 anos, funcionário público. Entrevista realizada em 06-10-2015).

Não é possível afirmar com certeza que a mineira enquadrava-se em um desses casos, contudo, o depoimento de Rigley mostra que tais irregularidades aconteciam com frequência. Outra coisa que chama atenção e que ela deu a entender que mantinha contato com Cruz, apontado por Bemerguy como ex-tesoureiro e presidente da Federação.

O antigo fiscal da cidade também afirma que sentiu dificuldades como delegado, principalmente porque “[...] eu observei que o pessoal da federação só queriam benefícios financeiros e não vinha um retorno da federação pra esse pessoal”⁴². Isso fez com ele se sentisse desmotivado a ponto de não querer renovar o seu mandato.

Entretanto, existe uma contradição que o umbandista não revelou na entrevista. Segundo Vanda Sampaio (Queira ver imagem 17) e Jackson Valente o suposto pai José, homem havia se identificado como representante da federação era na verdade um charlatão.

⁴²Rigley Corrêa, 43 anos, funcionário público. Entrevista realizada em 06-10-2015.



Imagem 17: Licença de funcionamento concedida pelo Poder Judiciário da Comarca de Monte Alegre. Fonte: Documento do acervo pessoal de Vanda Sampaio.

De acordo com Vanda Sampaio,

O que veio aqui era um charlatão. Saiu daqui a pontapé, só queria pegar o dinheiro, nós ligamos pra federação, nesse tempo era o seu Cruz, ele procurou lá o nome dele e não sabiam nem quem era [...] Foi embora e ninguém nunca mais ouviu fala dele (Vanda Sampaio, Umbandista. Entrevista realizada em 16-12-2015).

Este fato deixou a comunidade afro-religiosa montealegrense desmotivada, gerou certa desconfiança para com a instituição e fez também com eles ficassem por um bom tempo sem se interessarem em instalar novamente um órgão local. Todavia, esta situação vem mudando, pois todos os sacerdotes entrevistados alegaram grande interesse em inaugurar uma nova federação na cidade. Mas, antigos conflitos vêm impedindo que isso aconteça.

Segundo pai Jackson,

Há uns cinco anos era pra mim ser presidente. A presidente de Santarém veio comigo pra mim ser presidente aqui, eu e da dona Vanda só que eu não aceitei por causa da briga. As pessoas iam brigar comigo porque eu ia portar mesmo na lei [...] Porque hoje qual quer moleque diz que é pai de santo, diz que já trabalha, que é isso que é aquilo fazendo tudo errado desmoralizando nos, que trabalhamos dentro lei (Jackson Valente, 42 anos, entrevista realizada em 27-12-2015).

Em relação a este caso, pai Rigley afirma que a ideia de se criar uma nova instituição precisa ser mais amadurecida por todos os interessados. Prova disso está no fato de Jackson não ter aceitado assumir tal responsabilidade quando convidado por temer possíveis desentendimentos com outros afro-religiosos.

Já em questão da convivência é possível dizer que os dois sacerdotes mantêm um bom diálogo com Vanda, mas, apesar de morarem próximos é muito difícil que eles frequentem os terreiros uns dos outros.

Na fala do candomblecista, pode-se perceber ainda a grande insatisfação pela presença de pessoas, segundo ele, incapacitadas de trabalhar como mãe e pai de santo. Descontentamento esse também manifestado por Vanda, que relata:

Já era pra ter uma federação aqui há muito tempo. Se tivesse ia ver muita coisa errada, tem muito charlatão aqui, gente que fica enganado as pessoas. Tem menino de 13 anos se dizendo que é pai de santo, sem saber nada. Não sabe nem o que é Umbanda, Quimbanda, Candomblé [...] (Vanda Sampaio, Umbandista. Entrevista realizada em 16-12-2015).

É evidente que a grande preocupação dos afro-religiosos desta localidade está na questão da desmoralização que pessoas ditas não capacitadas podem causar. Contudo, não se pode deixar de deslumbrar a questão dos interesses financeiros, uma vez que, essas pessoas não capacitadas demonstram incomodar e muito esses sacerdotes.

Em relação a isto, os clientes dos entrevistados são em maioria de longa data, conhecidos da família ou indicados por clientes satisfeitos e por conta disso já estão cientes dos preços cobrados, outra questão é que para poderem trabalhar os pais e mães de santo entrevistados tiveram que se legalizar e só assim conseguiram suas documentações e licenças de funcionamento o que, conseqüentemente, lhe custaram altas taxas.

As pessoas ditas como “não capacitadas” além de trabalharem na ilegalidade, entram na concorrência direta por novos clientes. Apesar de se mostrarem bastante discretos quanto a tal assunto, uma possível diminuição no número de clientes é o que mais incomoda estes sacerdotes.

Em nenhum momento eles citaram as benzedeadas como pessoas incapacitadas. Todavia, como já mostrado, existe aí uma relação delicada, já que, as benzedeadas realizam os mesmos trabalhos sem que para isso tenham que comprovar “feituas” (comprovar que foram iniciadas em algum culto afro) ou se filiar a um órgão, como é o caso dos afro-religiosos.

Dessa maneira, o cenário afro-religioso montealegrense, como procurei demonstrar neste trabalho, é repleto de muitas contradidões. Tantas que estas poucas linhas estão longe de analisá-lo em toda a sua plenitude. Assim, todas essas pendências e conflitos poderiam ainda ser exploradas tendo em vista outras fontes o que consequentemente levaria a outras interpretações.

A suposta lista feita pela federação (contendo um levantamento sobre a quantidade real de terreiros existentes em Monte Alegre na década de 1990), por exemplo, se encontrada e confrontada com dados de um levantamento atual evidenciaria quais as principais mudanças ocorridas na localidade passados mais de vinte anos dessa primeira visita. O que seria de grande relevância para se compreender com maior exatidão a proporção é o aumento de praticantes de religiões afro no município. Portanto, muito ainda a para se pesquisar, esta é apenas uma das possibilidades existentes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desenvolver o presente estudo não foi tarefa fácil, pois a questão afro-religiosa no estado do Pará é muito diversificada em decorrência de várias questões, dentre elas a extensão territorial e a diversidade cultural aqui presente, principalmente depois da chegada dos primeiros migrantes nordestinos (CAMPELO & LUCA, 2007). As bibliografias destinadas a falar de tal temática, nesta região, são mais limitadas à capital Belém e as suas proximidades o que acabou por dificultar um pouco minha investigação.

Contudo, procurei responder os questionamentos estabelecidos na introdução desta monografia. Em especial, o que trata dos motivos em torno da iniciação de pessoa um culto afro, assunto que me despertava grande curiosidade.

Durante a pesquisa de campo também fiz muitas descobertas. Foi uma grande surpresa, por exemplo, constatar que os afro-religiosos montealegrenses, não necessariamente iam buscar legitimidade religiosa no Maranhão, como mencionam Campelo e Luca (2007), (no caso da segunda migração de mineiros) mas sim, que mantinham contato e eram filhos de santo de sacerdotes de municípios vizinhos.

Outra discussão que surgiu durante as entrevistas e que acabou contribuindo muito para o aprofundamento desta, se deu com a informação de que representantes FEUCABEP já haviam mantido contato com os afro-religiosos da localidade, instalando até um órgão local e mais do que isso, a maioria dos pais e mães de santo acompanhados tinham a documentação da instituição adquirida em Belém.

A intolerância religiosa é uma realidade que se mostrou muito presente no município de Monte Alegre, apesar de os religiosos entrevistados trabalharem dentro da legalidade e amparados pela constituição 1988 (MORAIS, 2011), como demonstrado no terceiro capítulo desta pesquisa. Em relação a isto, verificou-se que este comportamento preconceituoso se dá, na maioria, por frequentadores das igrejas ligadas à corrente neopentecostal.

Não é possível dizer até quando está situação persistirá. Mas, sem dúvidas a realização da missa afro, embora a iniciativa tenha sido somente da igreja católica, mostra que nos últimos anos vem se procurando manter um diálogo amistoso com as religiões não cristãs na localidade. Embora a categoria composta por mineiros, candomblecistas e umbandista é muito menor quando comparada as estas religiões.

Sem dúvidas, os cultos afros mais difundidos no município são a Umbanda e o Tambor de Mina, o Candomblé mostra-se até o momento muito recente *in loco* mencionado.

Dessa maneira, mesmo que trabalhos acadêmicos como o de Decleoma Pereira (2008) apontem para superioridade da religião dos orixás, esta não dispões da maioria de adeptos no referido município, visto que só foi encontrado um candomblecista ainda em processo de formação.

As benzerias e curandeiras aparecem, nesta pesquisa, como mulheres muitos presentes, atuantes e respeitadas na sociedade montealegrense. Respeito que não é tão direcionado a categoria composta por praticantes de religiões afro. Contudo, a concorrência e a prestação de serviços entre essas duas categorias ocorre de maneiras muito similares, coisa que parece não fazer muito sentido, mas que se mostrou extremante normal, apesar de causar certo desconforto para ambas as partes.

Não menos importante, durante o processo de escrita do estudo em questão me preocupei em criar meio para que o leitor pudesse compreender como esses conflitos acontecem e as consequências que podem causar aos frequentadores dos terreiros de Umbanda, Mina e Candomblé. Mostrando, dessa maneira, como estes estão inseridos na sociedade que os cercam.

Para cumprir essa missão a metodologia utilizada foi de grande importância, tornando-se, assim, essencial para o sucesso de minha empreitada.

Contudo, as possibilidades de pesquisa não se esgotam nem se concluem aqui, muito pelo contrário. Minha investigação, embora seja pertinente e exponha um determinado contexto ainda muito pouco conhecido e abordado na localidade, apenas vem abrir caminhos para outros possíveis estudos que tenham na temática afro-religiosa como um ponto em comum. Logo, as possibilidades em relação a este campo, em Monte Alegre, são muito diversificadas.

Neste estudo, não me preocupei, por exemplo, em fazer um levantamento para saber quantas casas de cultos existem no município, embora se saiba através dos entrevistados quais as religiões predominantes, isso porque, para esta análise, meu objetivos eram outros.

Pode-se averiguar ainda os boletins de ocorrência policial, e assim investigar com maior profundidade como essas queixas são recebidas e tratadas pelo poder judiciário. Todavia, como já mencionado, estas são apenas algumas das possibilidades.

Por fim, este estudo teve como objetivo principal mostrar que, mesmo inseridos em uma sociedade conturbada é preconceituosa, pessoas simples sem status políticos e financeiros conseguem manter vivas suas tradições e escolhas religiosas com muito bom humor e brilho nos olhos, apesar dos obstáculos enfrentados em suas lutas diárias.

Portanto, espero que este seja apenas o começo de muitos outros conhecimentos e assim como, parte do cenário afro-religioso foi abordado, outras questões referentes a essa temática também possam vir à tona.

FONTES UTILIZADAS NA PESQUISA:

a) FONTES ORAIS:

As fontes orais foram essenciais para o bom andamento desta pesquisa. Pois graças a elas tive acesso a informações de grande relevância o que me permitiu analisar com melhor clareza o cenário afro-religioso montealegrense. A seguir trago a relação de entrevistados.

Entrevistado: Raimunda Santos, 61 anos, montealegrense.
Ocupação: Benzedeira, curandeira e parteira, aposentada.
Localização: Bairro Terra Amarela
Religião Praticada: Católica
Data da entrevista: 20/06/2015

Entrevistado: Inês Freitas, 69 anos, montealegrense.
Ocupação: Benzedeira e curandeira, aposentada.
Localização: Bairro Pajuçara
Religião Praticada: Católica
Data da entrevista: 22/06/2015

Entrevistado: Jackson Valente, 43 anos, montealegrense.
Ocupação: Pai de santo
Localização: Bairro Curaxí
Religião Praticada: Candomblé, Tambor de Mina.
Nação: Nagô, Angola
Data da entrevista: 27/12/2015

Entrevistado: Vanda Sampaio, montealegrense.
Ocupação: Mãe de santo
Localização: Bairro Cidade Alta
Religião Praticada: Umbanda
Data da entrevista: 16/12/2015

Entrevistado: Raimunda Freitas, 64 anos, montealegrense.
Ocupação: Mãe de santo, pensionista.
Localização: Bairro Planalto
Religião Praticada: Tambor de Mina
Data da entrevista: 23/06/2015

Entrevistado: Rigley Corrêa, 43 anos, montealegrense.
Ocupação: Pai de santo, funcionário público.
Localização: Bairro Cidade Baixa
Religião Praticada: Umbanda
Data da entrevista: 06/10/2015

Entrevistado: Janderson Batista, 24anos, montealegrense
Ocupação: Filho de santo,estudante
Localização: Bairro Pajuçara
Religião Praticada: Tambor de Mina
Data da entrevista: 20/06/2015.

b) FONTES ESCRITAS

Diploma de Zelador de Santo pertencente à Rigley Corrêa concedido pela FEUCABEP.

Licença para funcionamento pertencente à Raimunda Freitas concedida pela FEUCABEP em Belém.

Licença de funcionamento pertencente à Vanda Sampaio concedida pelo Poder Judiciário da Comarca de Monte Alegre.

c) FONTES IMAGÉTICAS

Fotografias de acervos pessoal dos entrevistados.

Fotografias tiradas durante a pesquisa de campo.

d) FONTES TEÓRICO METODOLÓGICA

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. “A Ritualística do dom de parteiras, “experientes” e benzedeadas”, In: *Filhas das Matas: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina*. Belém: Editora Açai, 2010.

PRANDI, Reginaldo. “A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros”. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisele Macambira (orgs.). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.

_____, Reginaldo. “De africana a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião”. *REVISTA USP*, n. 36. São Paulo, 2000

SILVA, Anaíza Vergolino e. “A Federação: Campo de Conflitos”, in: *O tambor das flores: uma análise da Federação Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará (1965-1975)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade de Campinas (UNICAMP). Campinas, 1976.

SILVA, Arenildo Dos Santos. *Pelas trilhas dos filhos do sol e da lua: Memórias das pinturas rupestres de Monte Alegre, Pará, Amazônia, Brasil*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Belém, 2014.

BIBLIOGRAFIA

- BEMERGUY, Telma de Sousa. “Histórias dentro da história”: Os cultos afro-religiosos em Santarém/PA”. *Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: Saberes e Práticas científicas*. ISBN 978-85-65957-03-8, 28 de julho a 1º de agosto de 2014.
- BOSI, Eclea. “A pesquisa em memória social”. *Psicologia USP*. S. Paulo, v.4.1/2, p. 277-284, 1993.
- BURGUIÈRE, André. “A antropologia histórica”. In: LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- CAMPELO, Marilu Márcia ; LUCA, Taissa Tavernard . “As duas africanidades estabelecidas no Pará”, in: BELLOTTI, Karina K; VALÉRIO, Mairon Escorsi(orgs.). *Revista Aulas*, n. 4, 2007.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas, 2004.
- CASCUDO, Luís da Câmara. “Mitos e verdades da cozinha africana no Brasil”. *História da alimentação no Brasil*. São Paulo: Globo.2. Ed., 1998.
- FERRETI, F. Sergio; FERRETI, Mundicarmo M. R. “Transe nas Religiões Afro-brasileiras no Maranhão”. *Cad. Pesq.*, v. II, n 1. São Luís, 2000.
- FERRETI, Mundicarmo. “A mina maranhense, seu desenvolvimento e suas relações com outras tradições afro-brasileiras”. In MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisele Macambira (orgs.). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.
- _____, Mundicarmo. “TAMBOR DE MINA E UMBANDA: O culto aos caboclos no Maranhão”. *Anais do II Seminário Cultural e Teológico da Umbanda e das Religiões Afro-Brasileiras*. CEUCAB/RS, 10 a 13 de outubro de 1996.
- FERRETTI, Sérgio. “O culto e as divindades no Tambor de Mina do Maranhão.” In MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisele Macambira (orgs.). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A Cidade dos Encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia. A constituição de um campo de estudo (1870-1950)*. Dissertação de Mestrado em História – Universidade de Campinas, 1996.
- FONSECA, Dante Ribeiro da. “As raízes do sincretismo religioso afro-brasileiro”. *Revista Língua viva*, v. 2, n. 1. Guajará-Mirim/RO, 2012.
- HALL, Stuart. “A Identidade Cultural na Pós-Modernidade”. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 7ª edição. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

JENSEN, Tina Gudrun. “Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: Da desafricanização para a reafricanização”. Tradução: Maria Filomena Mecabô. *Revista de Estudos da Religião*, n. 1. 2001.

LAEL, Luiz Augusto Pinheiro. “Entre Magias e Sortilégios: a questão da liberdade de culto no Pará”. *Revista Estudos Amazônicos* • vol. X, nº 1, pp. 35-60, 2014.

_____, Luiz Augusto Pinheiro. “ “ A pajelança e os batuques vão acabar”: política e repressão no Pará do Estado Novo”, in: *Nossos intelectuais e os chefes de mandinga: repressão, engajamento e liberdade de culto na Amazônia (1937-1951)*. Tese de doutorado. Programa de pós-graduação em Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2011.

LOVEJOY, Paul. *Escravidão na África: uma História de Suas Transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

Disponível em: >https://books.google.com.br/books?id=824xqUvT9SQC&pg=PA3&hl=pt-br&source=gbs_selected_pages&cad=2#v=onepage&q&f=false. Acesso em 11 jan: 2016.

LUCA, Taíssa Tavernard . “A Nobreza Portuguesa Montou Corte na Encantaria Mineira”. *Anais XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais Diversidade e (Des)Igualdade*. Ondina/SA, 7 a 10 de agosto de 2011.

_____, Taíssa Tavernard. “A Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará como um objeto de disputa”, in: *Revisitando o Tambor das Flores – A Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará como Guardiã de uma Tradição*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Programa de pós-graduação em Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, 2003.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. “Medicinas Populares e “pajelança cabocla” na Amazônia”, in: ALVES, PC; MINAYO, MCS (orgs.). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994.

_____, Raymundo Heraldo. “Outra Amazônia: os santos e o catolicismo popular.” *Norte Ciência*, v. 2, n. 1, 2011.

MORAIS, Márcio Eduardo Pedrosa. “Religião e Direitos Fundamentais: O princípio da liberdade religiosa no estado constitucional democrático brasileiro”. *Revista Brasileira de Direito Constitucional* – RBDC n. 18, 2011.

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

PEREIRA, Decleoma Lobato. *Candomblé no Amapá: História, Memória, Imigração e Hibridismo Cultural*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará, 2008.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. “A Ritualística do dom de parteiras, “experientes” e benzedeiras”, In: *Filhas das Matas: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina*. Belém: Editora Açai, 2010.

PRANDI, Reginaldo. “A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros”. In: MAUÉS, Raymundo Herald; VILLACORTA, Gisele Macambira (orgs.). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.

_____, Reginaldo. “De africana a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião”. *REVISTA USP*, n. 36. São Paulo, 2000.

QUINTAS, Gianni Gonçalves. “Pajelanças na Amazônia”, in: *Entre maracás, curimbas e tambores: pajelanças nas religiões afro-brasileiras*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, 2007.

_____, Gianni Gonçalves. “Pajelanças e religiões afro-brasileiras”. *Anais XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais Diversidade e (Des) Igualdade*. Ondina/SA, 7 a 10 de agosto de 2011.

RIBEIRO, Pedro Henrique Mendes. “Comida e religiosidade: dos cultos afro-brasileiros para a história da alimentação brasileira”.

Acesso em 03 fev: 2016. WWW.cchla.ufrn.br>anais>23.pdf.

SALLES, Vicente. “A Política Escravista do século XVII”, In: *O negro no Pará sob regime de escravidão*. Rio de Janeiro: FGV, Belém: UFPA, 1971.

SANTOS, Jancileide Souza dos. “Devoção popular e sincretismo nos santuários do senhor do Bomfim e São Lázaro na Bahia”. V *ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura*. Salvador, 27 a 29 de maio de 2009.

SILVA, Anaíza Vergolino e. “A Federação: Campo de Conflitos”, in: *O tambor das flores: uma análise da Federação Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará (1965-1975)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade de Campinas (UNICAMP). Campinas, 1976.

_____, Anaíza Vergolino e. *Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-brasileiros do Pará: 50 anos de história – um legado institucional*, in: LOPES, Robson Wander C (org.). Belém, 2014.

SILVA, Wagner. “Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica”, *REVISTA USP*, São Paulo, n.67, p. 150-175, 2005.

SOUZA, Rui Bragado. “A câmara obscura: a fotografia como fonte histórica”. *Revista espaço acadêmico*, n.145, p. 35-43, 2013.

TAVARES, Maria Gorete da Costa. A Formação Territorial do Espaço paraense: dos fortes à criação de municípios. *Revista ACTA Geográfica*, ANO II, n°3, p.59-83, 2008.

THOMPSON, Paul. “A Contribuição da história Oral”. In: *A voz do passado: história oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.