

GALOS E QUINTAIS: UM ESTUDO DO SACRIFÍCIO NA MINA NAGÔ PARAENSE

Hermes de Sousa Veras¹

Resumo: Nesse artigo trago a etnografia do ritual de sacrifício realizado em um terreiro de nação Mina Nagô, na Grande Belém, Pará. Sugiro que esse ritual agrega diversas teorias nativas onde humanos, animais e divindades entram em diálogo, descrevendo concepções a respeito da comensalidade, sacrifício, convívio, noções de pessoa, materialidade e imaterialidade, compreendendo que essas concepções são feitas no infinito processo ritualístico. Para a realização da pesquisa construí uma etnografia do terreiro, observando os rituais realizados, conversando com as pessoas envolvidas no terreiro, além de entrevistas informais gravadas feitas com o zelador de santo. Concluo apontando a possibilidade de se refletir o sacrifício também como um amplo sistema ritual de contágio, mediador entre povo de santo, suas divindades e as diversas instâncias mundanas, tais como a dita sociedade envolvente e/ou a própria academia.

Palavras-chave: Sacrifício; Mina Nagô; Ritual.

Abstract: In this article, I bring the ethnography of the ritual sacrifice conducted in the terreiro of the nation of Mina Nagô, in Greater Belém, Pará. I suggest that this ritual adds several native theories where humans, animals and deities come into dialogue, depicting conceptions about the commensality, sacrifice, conviviality, notions of person, materiality, and immateriality, realizing that these conceptions are made at infinity ritualistic process. For the accomplishment of the research I constructed an ethnography of the terreiro, observing the rituals performed, talking to people involved, in addition to informais interviews recorded with the zelador de santo (temporary priest of African-Brazilian religion). I conclude by pointing the possibility to reflect the sacrifice also as an extensive ritual of contagion, mediator

¹ Mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGA/UFPA). Contato: hermesociais@gmail.com / hermesveras@ufpa.br.

between povo de santo (devout persons of African-Brazilian entities), their deities and multiple instances, such as the surrounding society and/or the Academy itself.

Keywords: Sacrifice; Mina Nagô; Ritual.

Essa parte do ritual não é propriamente secreta; porém, não se realiza em geral senão diante de um número muito pequeno de pessoas, todas fazendo parte da seita. Teme-se sem dúvida que a vista do sangue revigore entre os não-iniciados os estereótipos correntes sobre a “barbárie” ou o “caráter supersticioso” da religião africana.

Roger Bastide, *O candomblé da Bahia*.

Um galo sozinho não tece uma manhã:/ ele precisará sempre de outros galos./ De um que apanhe esse grito que ele/ e o lance a outro; de um outro galol/ que apanhe o grito de um galo antes/ e o lance a outro; e de outros galos/ que com muitos outros galos se cruzem/ os fios de sol de seus gritos de galo,/ para que a manhã, desde uma teia tênue,/ se vá tecendo, entre todos os galos.

João Cabral de Melo Neto, *Poesia completa*.

Encostando a testa na vidraça brilhante e fria olhava para o quintal do vizinho, para o grande mundo das galinhas-que-não-sabiam-que-iam-morrer.

Clarice Lispector, *Perto do coração selvagem*.

INTRODUÇÃO

Nesse artigo trabalharei parte do material etnográfico que constitui a minha dissertação de mestrado². A pesquisa aconteceu no Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo (TMDEC), casa fundada em 1988 por Álvaro Pizarro³. Acompanhei os rituais públicos entre os anos de 2013 e 2015, os quais se sobressaíram os ritos que serão descritos a seguir. A matriz constitutiva do terreiro é a Mina Nagô, (Figueiredo & Vergolino, 1967; Furuya, 1996; Luca 2010; Vergolino, 1987; 2003) espécie de nação encruzilhada⁴ geralmente encontrada na região Norte do país, mas como quase todas as religiões de matriz africana vivenciadas no Brasil, tem ampla irradiação geográfica.

Enfatizarei questões relacionadas à comensalidade envolta do rito: o sacrifício, a distribuição da comida e bebida afetada pelo axé e as modulações dessa repartição. Portanto, pretendo contribuir com a literatura sobre

² O presente artigo é um excerto da etnografia vivenciada no Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo. Seria impossível apresentar todos os detalhes que fizeram funcionar a etnografia. Colocarei no artigo apenas os aspectos imprescindíveis para o argumento referente à comensalidade e o sacrifício. Para a etnografia completa, consultar Veras (2015). Lá é possível também verificar nos agradecimentos o montante de pessoas e entidades que constitui o presente artigo (principalmente os sujeitos e matéria prima de todo o texto, todos os participantes do terreiro e suas entidades). Agradeço novamente ao meu orientador, Dr. Agenor Sarraf Pacheco, que nesse texto lembrou-me dos encantos de João Cabral de Melo Neto, além da banca de mestrado que ajudou cada um de sua forma, Dr. Fabiano Gontijo, Dr. Marcio Goldman e Dr. Jerônimo da Silva. Para esse artigo em especial, as leituras de Maria Iris Santos e Rodrigo Ferreira Viana foram substanciais. Obviamente que os problemas do texto são de minha responsabilidade, não deles.

³ O Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo fica em Ananindeua, município vizinho à capital paraense, pertencente à região metropolitana da Grande Belém. Estou grafando Sacerdote com maiúsculo a pedido de Álvaro Pizarro. Para saber mais a respeito da trajetória de Pai Álvaro, cf. Veras (2016).

⁴ Essa encruzilhada de nações é geralmente entre o Tambor de Mina, Candomblé, Umbanda e a Pajelança. Há variações, o catolicismo tradicional e popular está presente também na Mina Nagô, assim como o espiritismo kardecista.

as religiões de matriz africana no Pará, mais especificamente a respeito dos ritos sacrificiais e de comensalidade, compreendendo-se que apesar de ser tema basilar para os estudos afro-brasileiros, são escassas as referências diretas a esses ritos. No geral, os escritos descrevem o banquete dos cachorros, ritual para São Lázaro largamente praticado no Tambor de Mina e na Mina Nagô maranhense e paraense (Diniz, 1975; Ferretti, S., 2009, 2011) e, possivelmente, onde tenha se esticado essa religião. Outros estudos já realizados que tangenciam a temática são os clássicos trabalhos de Napoleão Figueiredo (1994) a respeito dos usos de animais pela “medicina popular”, assim como o uso das plantas (Figueiredo, 1979). Também há o estudo da ingestão cerimonial de bebidas, realizado por Seth Leacock (1964).

Referente ao aspecto de encruzilhada na Mina Nagô, e da forma como se atualiza no terreiro em questão, saliento que esse texto possui diversas camadas; das quais destaco duas: a descrição dos rituais de sacrifício, em primeiro nível, e subjacente a esse escrito, as intencionalidades e perspectivas dos diversificados seres habitantes do terreiro. Pois se “o terreiro é o lugar de sobreposição de territórios” (Anjos, 2008, p. 86), é também lugar de agregação e dispersão de intencionalidades, podendo ser intenções conjugadas a entidades, quanto desenraizadas de qualquer ente.

Ruminei por algum tempo se traria nos meus escritos esses rituais, ou como sinteticamente é chamado pelo povo de santo do terreiro onde pesquisei, o “corte”. Os motivos são variados, pois qualquer descuido na escrita pode ser utilizado pelos defensores da “civilidade”, ou melhor, da “colonialidade do poder” (Mignolo, 2010), frequentemente de prontidão e dispostos a acusar os outros de atrasados e primitivos. Conforme na epígrafe de Roger Bastide que abre esse artigo, é uma preocupação das pessoas participantes das religiões de matriz africana que possuem ritos sacrificiais, realizá-los de forma mais contida e com apenas algumas pessoas da casa e “chegados”. Apesar da cautela, faz-se necessário descrever e pensar esses rituais que são centrais para as pessoas da religião e que, certamente, têm algo a nos ensinar.

O ritual de “corte” é um dos momentos zênites da vida cotidiana do terreiro pesquisado. Nele se encontra a oportunidade de alimentar

e reforçar os laços com as entidades do Sacerdote da casa, de suas filhas e filhos de santo, além de dividir o axé agregado e manipulado pelo rito entre as pessoas presentes. Além de ser momento convivial e de comensalidade, o rito tem como cerne duas etapas: o “corte” e o “festejo”. Em ambas as partes acontecem ingestões rituais da “energia do santo”. Além disso, o rito revela teorias a respeito da própria comensalidade, pensada aqui como um “sistema de comunicação” (Fernandes, 1997). Acredito que essa teoria ritual é capaz de desvirar as noções que temos a respeito do comensal. Como será argumentado, o “corte” desnuda uma possibilidade de se comer – em sentido mais geral, de se conectar, ou de fazer corpos e espíritos se afetarem – em uma perspectiva diferente.

Apesar do título do artigo referenciar o estado do Pará, e o próprio terreiro estar situado na Grande Belém, nunca é demais lembrar que as religiões de matriz africana atualizadas no norte do país são atravessadas por muitos fluxos, onde Áfricas e diferentes regiões do Brasil se comunicam e cambiam perspectivas. Nesse movimento, pessoas e entidades transitam (Ferretti, M., 2008; Silva, Pacheco, 2015; Shapanan, 2004, 2008), onde o terreiro é território de muitos lugares e passagens.

O RITUAL DE CORTE E A CENTRALIDADE DO SACRIFÍCIO

Esse ritual acontece duas vezes por ano, em abril e agosto. Estão conectados com as demais atividades do terreiro, possuindo estrutura similar aos outros ritos empreendidos no restante do ano. As atividades públicas principais são a “gira”, ou “tambor”, momento em que são tocados os tambores e entoados pontos cantados para as entidades: orixás, voduns e caboclos. Acontece no TMDEC aos sábados, durando aproximadamente duas horas. Nesse rito as filhas e filhos de santo, juntamente com o Sacerdote, recebem suas entidades espirituais, “dão passagem”, e atendem ao público com “passes”, “orações”, dentre outros cuidados.

A “gira” é o ritual que gera o ritmo da vida cotidiana do terreiro, faz a mediação entre as pessoas da casa e as divindades e constitui um território

de convívio entre muitas temporalidades. Por exemplo, o ano litúrgico encerra-se duas vezes, primeiramente em uma “gira” ao final de novembro, fechando os ciclos dos “caboclos”, e finalmente, no início de dezembro, realizando a última gira para orixás femininas Oxum, Iansã, Iemanjá e Nanã. O ano recomeça também em dois momentos, na festa para Oxóssi em janeiro, e retomando o ciclo dos “caboclos” no primeiro “corte”, em abril, para Maria Padilha. Como veremos, o “corte” além de alimentar a relação entidade/pessoa de santo, instaura a própria temporalidade do terreiro e seus praticantes.

O “corte” funciona como uma extensão da “gira”. Galos e galinhas são sacralizadas em função de fortalecer o relacionamento das filhas e filhos de santo com suas entidades. Em abril o rito é para Maria Padilha, entidade pomba gira⁵ do zelador de santo da casa, e em agosto para “O homem” (Seu Capa Preta), entidade exu também do Sacerdote. Portanto, ambos os “cortes” são em oferecimento ao “povo da rua” que alimenta a casa e por ela é alimentado.

Essas entidades estão ligadas diretamente a outros orixás. Maria Padilha a Oxum, dona da casa, e “O homem” como “escravo” de Ogum.⁶ As filhas e filhos de santo que possuem entidades da mesma família – no sentido dado por Napoleão Figueiredo (1981)⁷ – entram nesse ciclo de sacrifício e (re)feitura dos laços espirituais.

⁵ A Maria Padilha de Pai Álvaro é umas de suas principais entidades. Sua festa é comemorada todo 21 de abril, independentemente do dia da semana, diferente das outras festividades e rituais do terreiro. O 21 de abril celebra o dia em que essa entidade desceu em Pai Álvaro e revelou que seu destino seria “fazer caridade para o povo de Belém”. Assim, Álvaro e sua Maria Padilha agregam ao redor de si pessoas que possuem entidades da mesma “família”. Em Baldez (2015) encontra-se referência à pomba gira cigana de Pai Mário (*in memoriam*), antigo filho de santo do Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo.

⁶ Em Edson Diniz (1975, p. 13) temos uma descrição da Mina Nagô que toca mais ou menos nessa vibração: “Na ‘linha de Mina’ os sobrenaturais (santos) não atuam diretamente e sim através dos ‘enviados’, ou seja, dos ‘encantados’”.

⁷ “Essas entidades contraem casamento entre si – monogâmicos e poligâmicos (poliândricos e poligínicos) ou simplesmente se “amigam”, dando origem a uma prole numerosa e

Portanto, se na “gira” a ênfase recai nas incorporações, no ato de “dar passagem” aos caboclos, no “corte” atuam a possessão e o sacrifício. Podemos corroborar que na Mina Nagô esses elementos surgem como pilares dessa religião, assim como nas religiões afro-brasileiras no geral (Goldman, 1984; Oro, 2005). Assim, o sacrifício é central para as religiões de matriz africana que se atualizaram no Brasil. Como sistema estruturante no candomblé (Bastide, 1978; Goldman, 1984; Santos, 2012), na Mina Nagô sua utilização varia de acordo com a maior ou menor modulação da umbanda – a “umbanda branca” no caso – na casa religiosa (Gabriel, 1985; Luca, 2010; Silva, L., 2013). Nas religiões com reconhecidas descendências indígenas, como o catimbó-jurema, o sacrifício existe na medida em que há aproximações com as religiões de matriz africana (Assunção, 2004; Bastide, 2004; Brandão, Rios, 2004).

A centralidade do sacrifício é reconhecida não apenas pelos pesquisadores. Desde quando iniciei a pesquisa de campo, acompanhei quatro cortes: dois em 2013, o restante em 2014, metade para a Maria Padilha e outra metade para Seu Capa Preta. O primeiro “corte” que presenciei foi antecedido de vários comentários das pessoas do terreiro, enfatizando que o ritual era especial e que eu deveria assisti-lo, prestar atenção e fotografá-lo.

Na interação com o complexo constitutivo do povo de santo da casa e nas tentativas de classificar a “nação” do terreiro, a existência de rituais de sacrifícios foi crucial para a minha desconfiança em certos modelos classificatórios que tendem a apontar a umbanda como uma religião sem “sangue”, em contraste com o candomblé; assim como a simples categorização de casas religiosas como mina e candomblé por simplesmente utilizarem tambores nos rituais, em oposição à umbanda, que seriam ritos acompanhados apenas de palmas (Vergolino, 1976, 2015; Furuya, 1994; e em Manaus, Gabriel, 1985). O TMDEC oblitera essas classificações rudimentares, pois conforme

estabelecendo um intrincado sistema de parentesco, com diversos “arranjos organizatórios” onde é estabelecido um relacionamento formal ou informal entre as diversas entidades” (Figueiredo, 1981, p. 51).

diz seu Sacerdote: “a nação é uma transformação”. Essa transformação acontece em grande parte nos fazeres rituais. Nesse aspecto, podemos extrair da seguinte citação alguma inteligibilidade de como são vivenciadas as religiões de matriz africana no Pará:

O visitante que percorrer as casas de culto com reminiscências africanas em Belém, constatará sem dúvida alguma, ser impossível a determinação de tipos padrões capazes de fornecerem modelo, pois os mesmos apresentam dessemelhanças de estrutura e de cerimonial. (Figueiredo, Vergolino, 1967, p. 101)

Embora os motivos para tal impossibilidade de “determinação de tipos padrões” seja diferente dos apontados pelas pessoas de santo do TMDEC, o presente trecho inspira que seja dedicada uma maior atenção ao que acontece em cada terreiro.

O ritual de corte ocorre em dois dias. Primeiramente o “corte” propriamente dito, antecedido de uma “gira” menor, sintética, interrompida pelo sacrifício dos galos e galinhas trazidos pelas pessoas da casa ou “assistência”. Podem ser animais de criação – que liberam uma força maior com a sua oferta – ou animais de granja, comprados para esse propósito. Algumas pessoas ofertam galos domésticos, pois criam esses animais em quintal residencial. Às vezes, em tempos de fartura de galos, algumas pessoas ofertam dois ou mais. É o caso das frequentadoras que me auxiliaram durante toda a pesquisa. Elas me deram de presente pelo menos dois galos onde pude ofertar, ora na festa da Maria Padilha, ora na festa de Seu Capa Preta. O último galo oferecido não foi dado por mim de presente, porém eu fiquei incumbido de levá-lo ao “corte” e na hora deveria pensar em problemas particulares das ofertantes.

Como os “cortes” acontecem de forma semelhante, descreverei um rito de agosto de 2014, embora surja de quando em vez aspectos etnográficos de outros rituais assistidos. Apesar de ter presenciado desde 2013 quatro dessas

realizações rituais, focarei nos ritos que aconteceram em agosto de 2014, não por achá-los mais representativos, mas pela necessidade de escolher algum e por estes terem sido, em particular, retratados com maior consistência no material etnográfico da pesquisa.

Os relatos se concentram no “corte”, pois embora no festejo possamos extrair dados interessantes a respeito da comensalidade, nesse artigo desejamos conjugá-la com o sacrifício, com intuito de descrever como se dá o “reforço festivo entre os humanos e a instituição de um relacionamento entre o mundo humano e os deuses” (Grottanelli, 2008, p. 43).

NA CASA MINA NAGÔ EXU VAI GIRAR: O RITUAL

Os ânimos ficam todos voltados para o “corte” na medida em que se aproxima esse evento. Não se deve pensar com antecedência em ofertar determinado galo para as entidades homenageadas, pois corre-se o risco de o animal perceber e agitar-se, ou até mesmo fugir. Caso seja apanhado, ficará nervoso durante todo o percurso, fazendo barulho e continuará assim até a sua oblação (Mauss, Hubert, 2013). Outra “energia” que não deve ser agenciada ao nível da intencionalidade é a pena. Se o ofertante sentir remorso ao doar o animal, esse custará a morrer e/ou, pior, a entidade poderá ofender-se. A situação engloba outras ações: doar sem vontade, dizer que não vai oferecer determinado ano etc. A comunicação entre o ofertante, o galo e a entidade pode ser desenhada a partir de uma linha de contiguidade, sendo o galo o mediador entre a pessoa ofertante e a divindade. Embora o esquema de Lévi-Strauss (2012) possa elucidar alguns aspectos do sacrifício em questão, o que deve ser destacado em relação ao sacrifício aqui é que “toda oferenda, como toda iniciação e toda consagração, implica a transmissão e na revitalização do *àê*” (Santos, 2012, p. 43).

Um circuito é estabelecido para se garantir os galos e frangos o suficiente para a transmissão e revitalização das “energias”. Há os galos criados em quintais, que por estar em contato constante com a pessoa ofertante, adquire maior capacidade de armazenar e transmitir energia, e os frangos comprados em granjas. Entre esses dois tipos de animais, é possível também

adquirir um galo criado por outra pessoa. Como o “corte” e o “festejo” são momentos de abundância e fartura, no geral o pessoal do terreiro manda comprar frangos, para que outras pessoas que estejam assistindo ao rito, mas não tenha levado nenhuma oferenda, possa participar efetivamente do “corte”. Acompanhei essa compra uma vez, em uma granja próxima ao terreiro.

Há muitas possibilidades de comunicação entre a pessoa e o animal a ser ofertado, e por consequência, com a entidade espiritual homenageada. No “corte” para Maria Padilha em abril de 2014, fiquei com vontade de não ter que oferecer nenhum galo com intuito de observar melhor esse ritual – uma ilusão desnecessária, conforme descobri posteriormente. Contudo, as pessoas do terreiro insistiram que eu deveria oferecer naquele ano, até mesmo porque foram comprados frangos extras na granja. Aceitei a incumbência, mas logo quando fomos pegá-lo para o sacrifício, o frango já estava morto. Uma antiga filha da casa me explicou que isso aconteceu porque eu não queria, inicialmente, oferecer nada. Como o animal havia morrido fora de um contexto ritual, acabara tornando-se carne proibida (Grottanelli, 2008), tanto para os humanos quanto para as divindades, pois sem a sua oblação no rito sacrificial, não houve nenhuma “transformação cultural do cru” (Lévi-Strauss, 2011).

Em agosto do mesmo ano recebi a tarefa de levar um galo para o ritual, e oferecer em nome de suas donas, impossibilitadas de participar do “corte” por estarem viajando. Até então, já havia participado de três cortes, tendo oferecido sacrifício em todos eles, mas sempre me encontrava acompanhado das donas dos galos, as frequentadoras do terreiro que mediarão minha entrada no TMDEC.

Como eu teria que capturar o galo – que estava devidamente no quintal da residência delas – e nunca havia conseguido apanhá-los, chamei um casal de amigos para ajudar em tal empreitada. Dando tudo certo, fomos ao terreiro. Pai Álvaro simpatizou com os dois, puxando conversa e se interessando pelos visitantes. Contudo, comentou:

– Hoje é um dia que não poderia assistir o povo da rua, quer dizer, só o povo da casa mesmo. É como se fosse um ritual secreto, de segredo.

Fiquei preocupado com a afirmação e perguntei se teria problema de eles assistirem ao ritual. Percebendo a minha tensão, o Sacerdote descontraído disse que só haveria problema se Jerônimo incorporasse.⁸ Por ter simpatizado com ele e por admirar professores e pesquisadores em geral, não houve nenhum empecilho na participação dos visitantes no rito.

O “corte”, portanto, não é um rito totalmente fechado, pois desde a primeira vez em que o observei, percebi que haviam pessoas frequentadoras da “gira” e outras totalmente desconhecidas. Contudo, é um ato mais reservado que busca atrair menos atenção, diferente do “festejo” realizado dias após o “corte”, que ganha ares de festejo.

Voltando à cena etnográfica, a entidade celebrada no dia estava com sua imagem fora de seu local habitual. A vimos sobre uma lona, ao lado direito do corredor que atravessa o terreiro, próximo à casa dos Exus⁹. Seu tridente estava apoiado na parede e duas caveiras de bode, uma na esquerda e outra na direita, faziam companhia aos seus pés. Havia dois alguidares logo na sua frente, e um assentamento de ferro onde a faca ritual descansava. Esses objetos são essenciais no ritual de corte, artifícios mediadores entre as pessoas e as divindades.

Conversando com Pai Álvaro antes do “corte”, fiquei sabendo que naquele dia a entidade não queria “barulho”, isto é, tambor, pois “O homem” (raramente chamado pelo nome) apareceria apenas uma vez no ano e era

⁸ O Sacerdote, nesse momento, revelava silenciosamente haver “espíritos” encostados em Jerônimo. Este, foi apresentado como um pesquisador, do mesmo programa de pós-graduação que realizava o meu mestrado. Por desenvolver pesquisa entre religiosos de matriz africana e indígena, segundo Pai Álvaro, Jerônimo é suscetível de ter seu corpo aproximado por diversas entidades espirituais, e naquele caso, eram prejudiciais, revelando posteriormente que aquelas entidades estavam dificultando a sua própria escrita. Essa afirmação do Sacerdote me levou a algumas reflexões a respeito da forma como o campo de pesquisa (terreiros, pessoas e entidades) captura o pesquisador.

⁹ O local habitual da imagem do Seu Capa Preta é um compartimento que fica ao centro do terreiro. Já a casa dos Exus, ou quarto, é um quatinho separado reservado para os exus da casa, encontrando-se constantemente trancado

necessário obedecer aos seus desejos. O motivo para não haver batuque foi revelado antes do “corte” para todos. Seria em respeito a uma filha de santo da casa que se encontrava em estado de coma, filha de Oxum – portanto, com fortes ligações ao terreiro.

A “gira” antecedente ao “corte” acontece no salão, onde ficam as cadeiras para a assistência e os tambores. Ao centro da sala foram acomodadas sete garrafas de sidra, e ao meio, uma vela parafuso de sete dias branca.

Na entoada das palmas o rito foi conduzido no período da manhã¹⁰. As pessoas de santo da casa iniciaram com o cântico: “Meu pai não veio, mas me mandou/Saudar terreiro de Mina Nagô”. Então, Pai Álvaro fez uma sequência de orações: Pai Nosso, Ave Maria e Prece de Caritas. Ao concluir as orações, o Sacerdote explicou o motivo de não haver batuque naquele dia. Justificando a exceção, a estrutura ritual atualizou-se como quase sempre acontece nas “giras” comuns. São cantados três pontos para Exu, posteriormente três para Ogum. O último ponto para Exu necessariamente tem que mencionar Ogum, pois segundo o Sacerdote, os pontos devem ter uma sequência onde cada entidade cantada puxa a seguinte.

Osin da igreja faz Belém-bem-bom
Deu meia noite o galo já cantou
Seu Tranca Rua que é dono da gira
Foi correr gira que Ogum mandou¹¹

¹⁰ Lembrando que a ausência dos tambores no ritual é uma exceção. Ele é crucial para a mediação entre as pessoas e as divindades. Não é por menos que a religião também é chamada de Tambor de Mina.

¹¹ Todos os cânticos foram colhidos em trabalho de campo. Os apresento aqui não apenas para ilustrar a “gira”, mas por conta de o povo de santo do terreiro enfatizar a capacidade de transmitir conhecimento que os cânticos carregam. Nesse sentido, o que Roger Bastide (1978, p. 23) escreveu para o candomblé, funciona na Mina Nagô: “Os cânticos, todavia, não são apenas cantados, são também ‘dançados’, pois constituem a evocação de certos episódios da história dos deuses, são fragmentos de mitos, e o mito deve ser representado ao mesmo tempo que falado para adquirir todo o poder evocador”. Os cânticos receberam pouca atenção da literatura afro-brasileira. De esforço interpretativo da mística

Após esse cântico, uma espécie de ponto de transição, são cantados os próximos para Ogum. Essa é a primeira abertura, a segunda é acionada a partir das rezas já citadas. Ao findar das orações, geralmente Pai Álvaro iniciaria os cânticos de defumação, invocando paisagens sonoras e modulando colunas de fumaça pelo terreiro, a partir do incensador. Passaria pelas filhas e filhos da casa que estão participando da “gira”, depois entre a assistência.

Estou defumando, estou incensando
Estou defumando, estou incensando
Mas é a casa de Bom Jesus da Lapa

Contudo, nesse rito houve um desvio e os cânticos de incensário não foram cantados. Após alguns pontos cantados rapidamente para Oxum, Oxóssi (orixás de cabeça do zelador de santo) e Oxumaré, os cantares para o “povo da rua” se intensificaram: “Pomba gira correu o mundo para ganhar tem-tem”.

Antes das 11 horas todos foram conduzidos para o pátio onde estavam os objetos para o “corte” e a imagem do “Homem”. Continuaram os cânticos para Maria Padilha, as pombas giras em geral, e Exu em diversas manifestações: Seu Capa preta, Tranca Rua, Marabô. Assim como são muitas as referências a Codó, cidade do Maranhão bastante lembrada na Mina paraense¹².

Dois galos foram buscados, um preto e um ferrugem, parecido com o que oferecemos. Uma filha de santo entregou o primeiro para o filho de santo “mão de corte” – responsável pelo auxílio no ritual, não possuindo capacidade de se “incorporar”, podendo assim ajudar conscientemente a todos –, que estava ao lado de Pai Álvaro. Enquanto isso, os pontos cantados reverenciavam as entidades do dia.

afro-brasileira, destaco o estudo de Carvalho (1997). A inserção dos cânticos nesse artigo, obviamente, não deve resolver o problema, contudo, tenta amenizar tal omissão.

¹² Logo após a transição para o pátio, foi puxado um cântico bem elucidativo para a Mina paraense: “Salve a espada de Ogum/Salve o machado de Xangô/Salve as matas de Oxóssi/Salve a Mina Nagô”.

Corre, corre encruzilhada
Seu Capa Preta já chegou
E na porteira todos vão passar
Com Tranca Rua e Marabô

O Sacerdote mostrou a faca ritual, curvando-se, balançando-se para os lados. Primeiro a incisão no animal, para se depositar um pouco do sangue no assentamento de ferro. Após a oblação do animal, ele foi tratado e suas partes foram distribuídas nos recipientes. A cabeça foi colocada cuidadosamente na ponta do meio do assentamento de ferro, os pés retirados e colocados em um dos alguidares. Algumas penas foram selecionadas para ficarem no assentamento. O outro alguidar foi utilizado para as ofertas econômicas.

Depois desses galos foi a hora dos animais das pessoas que vieram assistir, juntamente com das filhas e filhos de santo. Fui chamado porque geralmente o galo de criação é o primeiro a ser oferecido. Entregaram-me o animal, que havíamos deixado junto com os outros, nos fundos do terreiro. Alguma filha de santo mandou que eu lavasse as pernas e o bico do galo em uma torneira que ficava próxima ao local do “corte”. Entreguei o animal para o “mão de corte”. Pai Álvaro me chamou, dizendo que ficasse diante do corte, quase em cima da lona que revestia os objetos rituais:

– Fica aí e mentaliza, agradecendo tudo que você conquistou, para conquistar mais ainda.

Assim o fiz. Porém, como o galo era para abrir outros caminhos, ele havia um propósito diferente do meu. Não deixei de agradecer, havia conseguido algumas coisas desde o último ritual, mas logo concentrei-me no pedido de outrem.

O procedimento para com o nosso galo foi parecido com o anterior, porém a cabeça ficava ou no pote do assentamento, sem ser em seus ferros, ou no outro alguidar. Nos galos posteriores, já de granja, o sangue foi derramado no alguidar onde estavam as outras partes dos animais. Foi uma sequência longa, constituída pelo “corte” de mais alguma dezena de animais e os cânticos. Após os “cortes” começaram as “incorporações”. Pai Álvaro foi “irradiado” por Maria Padilha, logo foram buscar a sua capa que

já aguardava em uma imagem da entidade, no cubículo onde estão além dela, Nanã, Omolu, e onde fica geralmente o próprio Seu Capa Preta. Com sua capa, Maria Padilha saudou a todos. Pediu rapidamente uma cachaça, sendo logo atendida com uma. Passou por todos, primeiramente na “gira”, aspergindo o líquido no corpo dos presentes para limpeza.

Perto do meio dia, a Maria Padilha irradiada no Sacerdote puxou o cântico: “Seu galinho preto cantou/Chegou a hora de ir embora”, prosseguidos pelos pontos cantados de encerramento. Maria Padilha “subiu”. O zelador de orixá, já totalmente consciente, disse que para a concretização das conquistas e das boas “energias” devíamos tomar a sopa, uma canja que estava em uma grande panela desde quando chegamos; foi servida ainda quente.

A Maria Padilha é a entidade que coordena grande parte dos ritos de “corte”. Mas em agosto os rituais são consagrados aos exus. Exu Capa Preta “irradia” o zelador de orixá e outras participantes da “gira” o recebem, ou entidades da mesma família. É um momento tenso do ritual. O Seu Capa Preta “irradiado” em Pai Álvaro ganha seus apetrechos e um tridente. Gargalha alto e pergunta: “Quem pode mais?”, e todos respondem, “É Deus!”. Curvado, carrega o tridente para partes significantes do terreiro. Em frente ao tambor, na casa dos santos, no quarto do santo, nos assentamentos de ferro, sempre erguendo o tridente, reverenciando-os. Esse é o único momento do ano que a entidade é recebida. No geral, os exus se manifestam na casa apenas nessa data. Somente um filho de santo é quem recebe um Exu fora dessa época, mas geralmente as filhas e os filhos da casa controlam a “incorporação” e mandam ele “subir”¹³.

A outra parte do rito acontece dois dias depois. É uma “gira”, porém com aspectos de festejo e acontece no mesmo horário que esses rituais. O terreiro fica todo enfeitado, havendo comilança para os frequentadores. Muitas pessoas de fora participam, tanto “baiando”, oriundas de outras

¹³ “Todavia é necessário afirmar que o transe de Exu acontece em separado em festas específicas ocorridas no dia 24 de agosto - ou sessão de desenvolvimento realizadas mensalmente ou semanalmente” (Luca, 2010, p. 72).

casas religiosas, quanto assistindo. São festas consideravelmente concorridas, algumas vezes chegando perto da centena, e até mesmo ultrapassando a quantia, o número de pessoas a se apertarem no espaço.

CONSIDERAÇÕES VIRADAS: ENCERRAMENTO

Em conversa com algumas filhas de santo do terreiro, uma delas comentava a respeito de sua antiga mãe de santo, revelando o motivo de tê-la abandonado. Essa mãe de santo realizava apenas trabalhos “pesados”, incorporada com “Zé Raimundo virado no Exu”. A “viração”, portanto, funciona como uma operação transformativa onde os elementos participantes ainda estão lá, mas na ação, tornam-se um outro. Jerônimo da Silva, em solo etnográfico distinto, investigando as religiosidades de matrizes africana e indígena no nordeste paraense, descreve a “viração” como uma categoria nativa bastante expressiva:

[P]ara designar a transformação e permutação entre humanos, minerais, vegetais, objetos e existentes diversos, pajés e mães de santo com que conversei utilizam o termo “virar” e “desvirar” sempre em movimento e na infinidade da “viração”; “vir-a-ação”. Dessa forma, não é ser transformado ou atingido por alguma força ou “feitiço”, não denota passividade e sim produção, auto-produção de “causa-efeito”, na verdade, “hiato”. (Silva, J., 2014, p. 191)

A “viração” surgiu apenas nesse momento etnográfico. Entretanto, acredito que a partir dessa categoria nativa podemos colocar em um mesmo plano de compreensão algumas outras categorias nativas, e consequentemente, como se opera a comensalidade/convivialidade no ritual descrito. A noção de ritos de *contágio*, ritos que “fundam-se na materialidade e na transmissibilidade, por contato ou à distância, das qualidades naturais ou adquiridas” (Van Gennep, 2013, p. 27), lança redes de inteligibilidade ao que foi descrito até então. A “viração” sob a égide do *contágio* sugere que divindades distintas, que a princípio não estão se relacionando e não fazem parte de uma mesma “linha”, como o exemplo citado, Caboclo Zé Raimundo

e Exu, entram em relação, configurando-se num aglomerado de entidades que são elas ainda as mesmas, mas que atuam junto, “transmitindo” suas características e produzindo efeitos.

No “corte”, quando são sacrificadas aves galináceas, oferecidas ao “povo da rua”, podemos encontrar agregadas teorias a respeito da relação entre corpos, onde entidades invisíveis/visíveis, materiais/imateriais convivem permanentemente. O ritual traz em si uma espécie de conhecimento, tem a capacidade de virar as nossas noções de o que se come, com quem e em que momento. Passo agora a pensar alguns conceitos nativos que dialogam com a noção de *contágio* com intuito de extrair efeitos de aprendizagem a respeito do assunto.

É válido nos ater à filosofia nativa encontrada no terreiro para percebermos que há modulações das forças/energia/axé encontradas, fabricadas e distribuídas nos rituais. Todos são coagidos e beneficiados por essas forças, mas em diferentes níveis. Aquele com maior poder manipulador provavelmente carrega em si as energias mais potentes, o zelador de orixá. Consequentemente emana dele o dom para distribuir em maior número essas energias. Essa capacidade de receber e distribuir o axé se divide pela hierarquia da casa.

Os objetos ao entorno também incorporam poderes de distribuição a partir do *contágio*. As imagens das entidades agregam essas forças, principalmente os “vultos” das entidades homenageadas. Os alguidares utilizados para o depósito das partes dos animais, os assentamentos de ferro móveis, a faca sacrificial e os demais artefatos do entorno também acumulam em si essas forças.

As filhas e filhos da casa encontram nos rituais de corte e da gira oportunidade para dar “passagem” a essas energias, recebê-las em determinada modulação suportável e se possível, fornecer para seus familiares parte dela, independentemente se o ente esteja ou não presente no momento ritual. A assistência recebe essas energias da mesma forma, porém menos intensamente. Entre ela há os que trazem animais para oferta. Se for galo de criação, esse mobilizará maior capacidade de atuação, portanto serão os primeiros a serem sacrificados. Assim como um animal de granja mobilizará certos efeitos, mas em menor intensidade. Ainda nesse momento pode ocorrer outros

incidentes rituais, como no caso da Maria Padilha que ao descer em Álvaro Pizarro, abriu um champanhe e distribuiu a garrafa para todas as bocas em volta, distribuindo de outra forma e modulação a “energia” sacralizada¹⁴.

As pessoas que assistiram ao ritual de corte e permaneceram para tomar a canja oferecida logo após esse rito (pois é preparada de forma que agregue forças e as transmita pelo ato de ingestão), receberam em outra modulação o axé, podendo até acumulá-lo. Mesmo para aqueles que não estão presentes, existem efeitos pois entram nessa dinâmica de mobilização caso os médiuns ou frequentadores pensem neles e desejem transmitir parte de sua energia ritualmente. Isso acontece com frequência, principalmente em relação a familiares e amigos. A possibilidade de modular as intensidades das energias dos santos e das entidades amplia a rede de efeitos desses rituais. É como em um ponto cantado ao início do “corte” descrito: Meu pai não veio/Mas me mandou/Saudar terreiro/De Mina Nagô. Ou no caso descrito, quando o animal de uma pessoa foi oferecido por outrem, contagiando tanto oferente quanto dono do galo.

É necessário que tenhamos em mente que o sistema ritual do “corte” e os preparativos que o antecedem carregam em seu bojo uma teoria intrínseca da relação humana com os animais e seres espirituais. É de conhecimento geral que nas religiões de matriz africana atualizadas no Brasil, a noção de pessoa descreve um ser que não é uno e sim folheado e múltiplo, na medida em que é recomposta, constantemente, pelo sistema ritual (Goldman, 2005). Além da composição múltipla das pessoas afro-religiosas, podemos pensar a respeito de uma comunicação aberta entre a pessoa e os animais, ou pelo menos, no meu caso etnográfico específico, entre a pessoa e o galo.

¹⁴ Outra forma de beber a “energia”, que apesar de não acontecer na gira está inserida no mesmo princípio de *contágio*, é a bebida da água distribuída entre os participantes do ritual da “mesa branca”, rito da linha kardecista que também é realizado no terreiro. Enquanto o Sacerdote “irradiado” com algum espírito passa entre os participantes do ritual, uma assistente distribui copinhos com água entre os participantes do rito. Após as rezas e passes distribuídos pelo Sacerdote irradiado, todos bebem da água, já contagiada com a energia do ritual e das entidades.

Essas concepções nativas sobre o corpo e como ele se relaciona com as mais diversas substâncias, tais como um animal sacrificado, ou uma comida agregada de axé, são partícipes de outros conceitos nativos, tais como o de “irradiação” e a “coligação espiritual”. A “irradiação” é a própria ação das entidades espirituais, que segundo Pai Álvaro, aproxima-se do médium, e a partir desse ato, transmite sua energia: seus conceitos, forma de agir e atuar. Já a “coligação espiritual” diz respeito às características da pessoa e das entidades (encantados e orixás), assim como também dos próprios objetos e animais. A partir da “coligação espiritual” as pessoas e coisas entram em relação. Resumindo, ela é a liga que conecta os existentes. A grosso modo ainda estamos falando do *contágio*. Assim como a “viração”, a “irradiação” é o movimento que faz passar uma substância para outra, e a “coligação espiritual” é o estado que explica as relações constituídas.

Esse sistema nativo descreve corpos propensos a se comunicarem com o “invisível”, que exerce poder místico e físico no plano terreno. Acredito que é nessa linha cosmológica que se constrói a comunicação principal entre a pessoa, o galo e a divindade que vai recebê-lo. Portanto, no plano das intencionalidades e do *contágio*.

Interessante notar que a nível de relação entre a pessoa e o galo, ela ocorre mais intensamente no plano do pensamento e da intencionalidade em detrimento do contato ‘físico’, ou melhor, não há essa diferença: pensamento é ato e ato é pensamento. As intenções do ofertante e seus sentimentos para com o animal impregnam-se neste, contaminando a relação final, que é a da pessoa com a entidade. Em uma linguagem a gosto de Bruno Latour (2012), o galo seria um mediador¹⁵ – em oposição ao intermediário – no sentido em que modifica aquilo que carrega, alterando o efeito do rito, dependendo da intenção agregada a ele. Por exemplo, conforme já relatei, quando o frango

¹⁵ “Os *mediadores*, por seu turno, não podem ser contados como apenas um, eles podem valer por um, por nenhuma, por várias ou uma infinidade. O que entra neles nunca define exatamente o que sai; sua especificidade precisa ser levada em conta todas as vezes. Os mediadores transformam, traduzem, distorcem e modificam o significado ou os elementos que supostamente veiculam (Latour, 2012, p. 65)

já estava morto no momento em que fui apanhá-lo para o sacrifício, e a filha de santo explicou o fenômeno sob a luz das intencionalidades. Para reforço de argumento, em outra ocasião descrita, a intenção se agrega ao galo, assim como o galo altera o rito, na medida em que eu ofereço, das minhas mãos, um galo que é para outra pessoa.

O ritual e os galos sugerem algo mais. Como vimos, a descrição de mundo empreendida pelo “corte” sugere que o sacrifício, além de ser um momento de renovação dos ciclos espirituais, marcador de temporalidade e momento de convivialidade, são dispositivos utilizados (no bom sentido, não utilitarista) pelo povo de santo, e aqui no caso específico, da Mina Nagô, para a comunicação com as pessoas alheias à religião, inclusive os acadêmicos. Se comigo o galo foi porta de entrada ao campo, e algo mais, o mediador entre as pessoas, o pesquisador e as divindades, encontramos na literatura especializada (Luca, 2010; Silva, M., 2013) indícios para se pensar essa atitude em outros contextos etnográficos.

Essa captura de pesquisadores a partir da oblação dos animais pode ser vista sob ótica diferente da familiar supervalorização da academia. Sabe-se que frequentemente a disposição pelo povo de santo em dialogar com pesquisadores é interpretada como *interesse* em captar recursos simbólicos e valorizar suas práticas religiosas. Contudo, essa captura pelo sacrifício sugere uma interpretação menos narcísica, pois a relação entre nativos e pesquisadores se configura nesse campo como *uma aproximação de contágio*¹⁶. É por isso que no relato etnográfico em questão menciono a presença de um amigo pesquisador. Pai Álvaro nos alertou que naquele dia não deveria haver ninguém de fora. Esse aviso também está relacionado ao *contágio*, pois se teme que alguém de fora, ou simplesmente que vem da rua, traga forças que perturbem o andar do ritual. Assim, as filhas e os filhos de santo quando vão participar dos ritos tomam um banho específico, preparado justamente para a limpeza espiritual.

¹⁶ Essas sugestões podem nos apontar outras veredas argumentativas para refletirmos sobre a intensa troca de material humano entre pesquisadores e afro religiosos. Mas aí já são outros galos, outros caminhos

Encerrando essas considerações, de certa forma, o ritual de “corte”, assim como a gira comum, são uma tentativa de controlar/criar fluxos imprevisíveis de energias, e conseqüentemente, os efeitos destas. Na gira ordinária, quando o Sacerdote está irradiado com algum caboclo, e caminha entre as filhas, filhos de santo e a assistência com intuito de distribuir passes, ele utiliza dois galhos. Esses, permanecem o ritual quase todo aos pés do tambor, acumulando energia, escutando os pontos cantados e as rezas. Após ser utilizado para os passes, quando a entidade no Sacerdote limpa a todos, os galhos são partidos, para que a energia impura não encontre mais nenhum fio condutor, impossibilitada de se espalhar novamente.

Portanto, o *contágio* atravessa tanto as categorias nativas descritas, tais como a “irradiação”, “coligação espiritual” e “viração”; assim como todo o ritual de “corte” e outros ritos realizados no terreiro. Esses rituais descrevem um mundo no qual quando bebemos uma água, um champanhe, ou tomamos uma canja, além de outros alimentos que de algum modo entraram em contato com o contexto ritual, podemos estar ingerindo algo mais do que simples alimentos. Estamos ingerindo, conforme me disse diversas vezes Pai Álvaro, a energia do santo.

REFERÊNCIAS

- ANJOS, José Carlos Gomes dos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 9, n. 13, p. 77-96, jan./jun. 2008.
- ASSUNÇÃO, Luiz. Os mestres da Jurema. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. p. 182-215.
- BALDEZ, Jefferson. Da morte à vida: poder e prestígio feminino na figura de Pombagira Lindeuá. In: CORDOVIL, Daniela (Org.). *Religião, gênero e poder: estudos amazônicos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015. p. 99-110.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL, 1978.

_____. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BRANDÃO, Maria do Carmo; RIOS, Luís Felipe. O catimbó-jurema do Recife. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. p. 160-181

CARVALHO, José Jorge de. A tradição mística Afro-Brasileira. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 93-122, 1997.

DINIZ, Edson Soares. Um terreiro de Umbanda em Belém do Pará. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, v. 17, n. 7, p. 7-17, 1975.

FERNANDES, António Teixeira. Ritualização da Comensalidade. *Revista da Faculdade de Letras: Sociologia*, Porto, v. 7, série 1, p. 7-30, 1997.

FERRETTI, Mundicarmo. A Mina maranhense, seu desenvolvimento e suas relações com outras tradições afro-brasileiras. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008. p. 181-202.

FERRETTI, Sérgio. *Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão*. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

_____. Comida ritual em festas de Tambor de Mina no Maranhão. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 9, n. 21, p. 242-267, abr./jun. 2011.

FIGUEIREDO, Napoleão; VERGOLINO, Anaíza. Alguns elementos novos para o estudo dos batuques de Belém. In: LENT, Herman (Org.). *Atas do simpósio sobre a biota Amazônica. v. 2: Antropologia*. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Pesquisa, 1967. p. 101-122.

FIGUEIREDO, Napoleão. *Rezadores, pajés & pujanças*. Belém: Universidade Federal do Pará/Editora Boitempo, 1979.

_____. Todas as divindades se encontram nas “encantarias” de Belém. *Ciência & Trópico*, Recife, v. 9, n. 1, p. 51-66, jan./jun. 1981.

_____. Os “bichos” que curam: os animais e a medicina de “folk” em Belém do Pará. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Série Antropologia*, Belém, v. 10, n. 1, p. 75-91, julho 1994.

FURUYA, Yoshiaki. Umbandização dos cultos populares na Amazônia: a integração ao Brasil?. In: NAKAMAKI, Hirochika; FILHO, Américo Pellegrini. (Org.). *Possessão e Procissão: religiosidade popular no Brasil*. Osaka: National Museum of Ethnology, 1994. p. 11-60.

GABRIEL, Chester. *Comunicações dos Espíritos*. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

GOLDMAN, Marcio. *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*. 1984. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–PPGAS/MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 1984.

_____. Formas do saber e modos do ser: observações sobre a multiplicidade e ontologia no candomblé. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 102-120, dez. 2005.

GROTTANELLI, Cristiano. *O sacrifício*. São Paulo: Paulus, 2008.

LATOUR, Bruno. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru: EDUSC, 2002.

_____. *Reagregando o social*. Salvador: EDUFBA; Bauru: EDUSC, 2012.

LEACOCK, Seth. Ceremonial Drinking in an Afro-Brazilian Cult. *American Anthropologist*, v. 66, p. 344-354, 1964.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas I: O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac & Naify, 2011.

_____. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus, 2012.

LUCA, Taissa Tavernard de. *Tem branco na guma: a nobreza europeia montou corte na Encantaria Mineira*. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia)–PPGCS/UFPA, Belém, 2015.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac & Naify Portátil, 2013.

MIGNOLO, Walter. *Desobediência epistêmica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

ORO, Ari Pedro. O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: análise de uma polêmica recente no Rio Grande do Sul. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 11-31, dez. 2005.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égum na Bahia*. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SHAPANAN, Francelino de. Entre caboclos e encantados. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. p. 318-330,

_____. O Tambor de Mina de encantaria em São Paulo e suas relações com a Umbanda e o Candomblé. In: MAUÉS, Raymundo Herald.; VILLACORTA, Gisela Macambira. *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008. p. 247-257.

SILVA, Jerônimo da Silva e. *Cartografia de afetos na encantaria: narrativa de mestres da Amazônia Bragantina*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–PPGA/UFPA, Belém, 2014.

SILVA, Jerônimo da Silva e; PACHECO, Agenor Sarraf. Diásporas de encantados na Amazônia Bragantina. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 21, n. 43, p. 129-156, jan./jun. 2015.

SILVA, Lucielma Lobato. *Gênero, religião e simbolismo: um estudo do tabu do sangue nas religiões de matriz africana em Abaetetuba Pará*. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)–PPGCR/UEPA, Belém, 2013.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 2013.

VERAS, Hermes de Sousa. *O sacerdote e o aprendiz: etnografia, experiência e ritual em um terreiro de Mina Nagô na Amazônia*. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–PPGA/UFPA, Belém, 2015.

_____. O sacerdote e “suas” entidades ou por uma crítica ao par Indivíduo/Sociedade. *Ponto Urbe* [Online], São Paulo, v. 19, dez. 2016. Disponível em: <<http://pontourbe.revues.org/3238>>. Acesso em: 07 de fevereiro de 2017.

VERGOLINO, Anaíza. A semana santa nos terreiros: um estudo do sincretismo religioso em Belém do Pará. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 3, p. 57-71, 1987.

_____. Os cultos afro do Pará. In: FONTES, Edilza. (Org.). *Coleção contando a história do Pará: diálogos entre antropologia e história*. Belém: E-Motions. p. 1-20, 2003.

Recebido em: 17/10/2016

Aprovado em: 01/02/2017

