

“Seu Tranca Rua que é dono da gira”: uma análise antropológica sobre Exus e Pombagiras no Terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, nordeste paraense

“Seu Tranca Rua who owns the tour”: na anthropological analysis of Exus and Pombagiras in the Terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana and Tapinaré das Matas, northeastern Pará

*Rachel de Oliveira Abreu¹
Victor Lean do Rosário²*

Resumo

Este artigo propõe apresentar uma breve genealogia do percurso histórico sobre os estudos antropológicos acerca das religiões de matriz africana no Pará, apontando caminhos no percurso bibliográfico para refletir sobre os Exus e Pombagiras no contexto paraense, especificando a zona bragantina, especialmente na cidade de Igarapé-Açu. Ao se tratar da metodologia, foi feita uma resumida revisão bibliográfica sobre as religiosidades afro-brasileiras em “águas paraenses”, juntamente com um ensaio etnográfico no Terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, interior do Estado, para minimamente descrever os códigos culturais desenvolvidos, reinventados e ressignificados pelo povo da rua no Terreiro em questão. Percebe-se que as simbologias e os contextos dinâmicos que envolvem estas entidades transitam em binaridades como bem e mal, sagrado e profano, luz e sombra, construindo assim identidades fronteiriças, marginais e transgressoras.

Palavras-chaves: Exus e Pombagiras; simbologias; Identidades.

Abstract

This Article proposes to present a brief genealogy of the historical path about anthropological studies about religions of African origin in Pará, pointing out ways in the bibliographic path to reflect on the Exus and Pombagiras in the Pará context, specifying the Bragantine zone, especially in the city of Igarapé-Açu. When dealing with the methodology, a brief bibliographic view was made on Afro-Brazilian religions in Pará waters, together with an ethnographic essay at the Terreiro Mina

¹Cientista social.; Dr^a em Antropologia, Docente da Universidade do Estado do Pará (UEPA) - rachelufpa@hmail.com

²Discente do curso de graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Pará (UEPA) - leanvictorr@gmail.com

Nagô Cabocla Mariana and Tapinaré das Matas, in the interior of the state, to minimally describe the cultural codes developed, reinvented and reframed by the street people in the Terreiro in question. It is symbologies and dynamic contexts that involve the seentities move in binaries as good na devil, sacred and profane, light and shadow, thus building border, marginal and transgressive identities.

Keywords: Exus and Pombagiras; symbologies; Identities.

Introdução: pensando as encruzilhadas da pesquisa

Este trabalho tem por objetivo descrever os ritos, mitos e simbologias do dia de Exu Tranca Rua no Terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, no município de Igarapé-Açu, nordeste paraense. Ademais, irei apresentar uma breve trajetória histórica sobre os estudos das religiosidades afro-brasileiras no Pará, tecendo caminhos no percurso bibliográfico para refletir sobre os Exus e Pombagiras nas “águas paraenses”, especificando a zona bragantina, em especial a cidade de Igarapé-Açu. Por fim, apresentarei um ensaio etnográfico do “dia” de Exu Tranca Rua, ritual que foi realizado no terreiro citado acima, no dia 23 de agosto de 2019.

Em se tratando do caminho metodológico, utilizarei neste trabalho o ensaio etnográfico, pois me posiciono de acordo com Peirano (2016) que a etnografia é a própria teoria vivida, e não um método de análise. Ademais, me inclino ao posicionamento de Silva (2015), na qual os estudos antropológicos sobre as religiões afro-brasileiras apresentam determinadas peculiaridades, pois são religiões duramente perseguidas, sobretudo algumas entidades específicas, tais como Exus e Pombagiras. Além disso, tenho como estratégia de pesquisa a aproximação e as conversas informais, haja vista que a construção das “redes de campo” é necessária, e exigem tempo e paciência (SILVA, 2015).

Por fim, tento construir um diálogo com as próprias entidades, não apenas pela fala, mas também pelo gesto, pelo transe, pelo suor, pelos pontos cantados, pelas melodias entoadas, pelo barulho e até mesmo pelo silêncio, tentando compreender o funcionamento simbólico do ritual, suas energias e suas formas de interagir para/com

o público presente, que juntamente com as entidades são capazes de criar e ressignificar seus próprios símbolos (DURAND, 2001).

Como todo trabalho antropológico na chamada “pós-modernidade”, me inclino a refletir sobre quem este outro, eu estudo. Afinal, o “Estar Lá”, é uma construção de habilidade familiar, e o convencimento que de fato “estive lá” (no terreiro, conversando e interagindo com o mundo simbólico das entidades) e tenha compreendido os sujeitos da pesquisa (GEERTZ, 2009) rodeiam meus pensamentos. Para além disso, refletir sobre as simbologias, ritos e mitos de “não-pessoas” interfere na compreensão de quem eu e o outro é, pois, o convívio com Exus e Pombagiras – que outrora estavam distantes da minha realidade – se tornaram visível (WAGNER, 2010) no meio cultural em que habito, proporcionando que eu analisasse distintamente os processos culturais que estava habituado, mas não problematizava.

As religiões afro-brasileiras, do candomblé a umbanda e suas derivações, sempre foram e são temas recorrentes nos estudos antropológicos. Entretanto, os estudos de Exus e Pombagiras ficaram na subalternidade, na qual poucos pesquisadores/as dedicaram-se (e dedicam) seu tempo e esforço para a explicação destas entidades tão emblemáticas no panteão afro-brasileiro. Quando afunilamos no contexto paraense, sobretudo tendo como palavras-chaves “umbanda” e “Exus e Pombagiras”, as referências em pesquisa são quase inexistentes sobre estas entidades. Por isso, invisto nos estudos dos Exus e Pombagiras no Terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas (doravante chamarei apenas de Terreiro Mina Nagô), para que sirva de base para estudos posteriores.

Não é minha intenção o pioneirismo, mas sim a reflexão sobre estas entidades subalternizadas no sobrenatural e no social. Para isso, apresentarei nas páginas seguintes uma síntese genealógica sobre os estudos etnográficos no que diz respeito às religiões afro-brasileiras no contexto paraense.

Dos “naturalistas” a antropologia: uma análise histórica sobre os estudos afro-brasileiros no Pará

A partir do século XVII consolidou-se na Amazônia uma vasta manifestação de viajantes e naturalistas que viam na biodiversidade amazônica um vasto potencial de relatórios e pesquisas. Um dos naturalistas mais conhecidos e prestigiado foi Henry Bates (1825-1892) que dedicou 11 anos de sua vida analisando aspectos da fauna e flora amazônica, e que auxiliou na troca de informações para que na contemporaneidade seus relatos possam ser esmiuçados pela sociologia, história, antropologia, etc. (FERREIRA, 2004).

Henry Bates é citado na abertura do primeiro número do antigo *Boletim Museu Paraense de História Natural e Ethnographia* em 1895 juntamente com outros “aventureiros” deste período (COSTA, 2009). Entretanto, este artigo aborda o desenvolvimento posterior (datado de 1948, 53 anos após a publicação do *Boletim*) em que o trabalho antropológico ganha espaço para a análise das realidades e povos amazonenses, tendo a pesquisa de Charles Wagley e Eduardo Galvão em 1948, na cidade de Gurupá, região do baixo Amazonas como primordial para o desenvolvimento da antropologia urbana (COSTA, 2009), mas também para o desenvolvimento dos estudos sobre religiões na Amazônia.

O antropólogo Charles Wagley foi orientador de doutorado do Eduardo Galvão, e juntos empreenderam uma pesquisa patrocinada pela UNESCO que resultaram na publicação de dois livros, *Uma comunidade Amazônica: um estudo do homem nos trópicos*, de Wagley em 1953 (e traduzido para o português em 1957), e *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá³, Baixo Amazonas*, de Eduardo Galvão, em 1955. O segundo é o que nos interessa para esta pesquisa, pois focaliza os estudos sobre religiosidade popular, demonstrando que as práticas mágico/religiosas possuíam grande influência indígena, juntamente com características de rituais dos portugueses e africanos (GALVÃO, 1955). Contudo, o foco da religiosidade neste contexto não se

³ Os pesquisadores identificavam por esse nome. O nome verídico é Gurupá.

dá nas religiões de matriz africana, mas sim na concepção da religiosidade popular das comunidades rurais na Amazônia, onde o ribeirinho, interiorano, tido como “caboclo”⁴ tem um papel fundante na construção deste modelo religioso.

No que concerne aos estudos antropológicos sobre religiosidades afro-brasileiras no Pará, o casal de antropólogos Seth e Ruth Leackocks se destacam por serem os pioneiros a realizarem uma pesquisa etnográfica sobre esta temática. Leackocks (1972) analisaram o modelo local da religião conhecida na época como “batuque”, abordando os aspectos históricos, ritos de possessão e características do panteão, inclusive registrando o surgimento da primeira sede da Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro-brasileiros do Pará (FEUCABEP).

As influências dos pesquisadores/as de “fora” é sumariamente importante para o desenvolvimento de pesquisadores/as “nativos” que analisam os fenômenos culturais/religiosos no Pará, e dentre estes se destaca o antropólogo paraense Arthur Napoleão Figueiredo, que pelo contato desde 1955 com as pesquisas em etnologia do Museu Goeldi (época em que Eduardo Galvão chefiava a divisão de antropologia); Figueiredo, em meados de 1960, desenvolve junto com a jovem antropóloga Anaíza Vergolino, uma pesquisa sobre os elementos culturais do “batuque” em Belém, sendo apresentado na VII Reunião Brasileira de Antropologia (RBA) realizado na capital paraense. Este trabalho cria sedimentos para reivindicar uma(s) cultura(s) religiosa(s) na Amazônia, demonstrando que a temática é incrivelmente rica em pesquisas etnográficas (COSTA, 2009).

Com o aprofundamento dos estudos antropológicos sobre as religiões afro-brasileiras, a professora Anaíza Vergolino defende sua dissertação de mestrado na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) em 1976, intitulada *O tambor das flores: Uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-brasileiros do Pará*. Essa dissertação trata de um estudo minucioso sobre a já citada Federação Espírita

⁴ De acordo com Rodrigues (2009), o indivíduo “Caboclo” é aquele que está nas fronteiras da modernidade, e de certo modo, é contra a modernidade, estando no jogo da diferença, pois a identidade “cabocla” está sempre em movimento.

Umbandista e dos Cultos Afro-brasileiros (FEUCABEP), onde a autora demonstra as redes de relações existentes no mecanismo interno da federação, na qual as fofocas (a autora chama de “ningrinhagens”) possuem um papel fundamental como mecanismo controlador (VERGOLINO, 1976).

A antropóloga Anaíza foi orientada no mestrado pelo professor Peter Fry, que a convite de sua orientanda – e o contato com o livro do casal Leacock's supracitado, que relata sobre a homossexualidade masculina no “batuque” (PUCINELLI, FILHO, REIS *et al*, 2014) – vem a Belém e realiza uma breve pesquisa de campo, escrevendo dois artigos: “Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros” e “Da Hierarquia à igualdade: A construção histórica da homossexualidade no Brasil” ambos encontrados no livro *Para Inglês Ver* publicado em 1982. Estes textos são clássicos para os estudos sobre a homossexualidade masculina (GONTIJO, ERICK, 2016; PUCINELLI, FILHO, REIS *et al*, 2014).

As pesquisas citadas acima são apenas para apontar brevemente o surgimento e o interesse de antropólogos/as sobre as religiosidades afro-brasileiras na Amazônia e especificamente no Pará. É perceptível analisar que o percurso dos trabalhos etnográficos relacionados à religião paraense inicia em comunidades rurais, e posteriormente cria caminhos para se pensar as práticas mágico-religiosas no grande centro urbano: Belém.

As etnografias sobre a temática se multiplicam, e em 1987 a Vergolino etnografa a simbolização, ritualização e ressignificação da morte de Cristo em alguns terreiros de Mina paraense, apontando o processo sincrético não apenas como processo dominador das religiões subalterna, mas como resistência cultural (VERGOLINO, 1987). Ademais, Vergolino continuou publicando com outras antropólogas sobre a história da Mina no Pará (VERGOLINO E LUCA, 1999), o tempo dos rituais afro-brasileiros no contexto amazônico (VERGOLINO, 1994), dentre outros. Algumas dissertações de mestrado foram desenvolvidas também neste período, tais como: *Uma rosa a Iemanjá* (CARDOSO, 1999), que objetiva traçar uma análise antropológica da Associação dos Amigos de Iemanjá, e um relatório dirigido à CAPES sobre Os

candomblés de Belém, na qual a autora expõe a história do Candomblé Ketu na capital paraense (CAMPELO, 2001).

Em 2003, a antropóloga Taissa Tavernad de Lucca defende sua dissertação, retornando a FEUCABEP, analisando suas estruturas internas e o lugar ocupado por esta no campo religioso paraense. A autora intitula essa dissertação como “Revisitando o Tambor das Flores: A Federação Espírita e Umbandista dos cultos Afro-brasileiros do Estado do Pará como guardião de uma tradição”. Posteriormente a esta tese, inúmeros são as pesquisas que focalizam as religiosidades de matriz africana em terras paraenses.

Por não ser o foco deste artigo, finalizo esta seção citando mais dois trabalhos essenciais para a compreensão da história da antropologia no que concerne a temática. O trabalho de Santos (2012), na qual a pesquisadora objetiva analisar as vertentes das religiosidades de matriz africana no Pará, e como estas religiões interagem e assumem suas identidades no meio político do Estado, a partir de diálogos com as políticas públicas e eleitorais. Por fim, cito a dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Pará (UFPA) intitulada *Cultura material dos terreiros: Um estudo sobre a coleção etnográfica afro-brasileira da Universidade Federal do Pará* do Alessandro Ricardo Pinto Campos.

Nesta pesquisa, o autor aponta para os estudos etnográficos sobre a cultura material dos terreiros através de algumas peças da coleção Afro-religiosa que se encontra no Laboratório de Antropologia Arthur Napoleão Figueiredo (LAANF) na UFPA. Além disso, o pesquisador analisa que a própria reprodução e consolidação das religiões afro-brasileiras requer a presença de objetos materiais, que fazem parte do universo simbólico, juntamente com a elaboração dos seus significados, afinal, é o som dos abataques e tambores que buscam as energias boas, os orixás e os caboclos, pois é o som desses instrumentos que proporciona o *Axé*, e por isso que a cultura material tem papel primordial nas religiões afro-brasileiras (CAMPOS, 2014).

Os trabalhos citados acima tentam brevemente apontar uma genealogia dos estudos antropológicos sobre as religiosidades afro-brasileiras no Pará, explicitando

os desafios e inovações no fazer antropológico. Contudo, embora estas pesquisas sejam de suma importância para o acervo bibliográfico da temática, chamo a atenção para dois pontos que causam lacunas: A concentração destas pesquisas na capital paraense, não sendo analisado as especificidades e realidades históricas/culturais em outros contextos do Pará, e a falta de referências ou estudos sobre as entidades do panteão afro-brasileiro, especificando a figura de Exus e Pombagiras, entidades emblemáticas do panteão umbandista, que formam uma linha “contrária” ou a “esquerda” da umbanda.

Não cabe aqui desmerecer os/as pesquisadores/as que dedicaram grande esforço nos trabalhos supracitados, mas apenas reconhecer que o próprio fazer antropológico sobre as religiões afro-brasileiras no Pará está a pleno curso, e por isso tentarei minimamente contribuir com estes estudos etnográficos, apontando características simbólicas sobre os Exus e Pombagiras na cidade de Igarapé-Açu, nordeste paraense. Na seção seguinte, farei um breve esboço para situar o leitor do contexto histórico-temporal desta cidade, juntamente com as características estruturais do Terreiro estudado.

Da cidade ao terreiro: tecendo alguns caminhos

A cidade de Igarapé-Açu está localizada na mesorregião do nordeste paraense, conhecida como zona bragantina, a uma distância de 117 km da capital paraense. A cidade foi criada em meio a estrada de ferro Belém-Bragança, tendo uma alta incidência de imigrantes nordestinos que vinham em busca de trabalhos na estrada de ferro (FREITAS, 2005). Atualmente, a estrada de ferro foi extinta, mas deixando como legado uma cidade com estimativa de 37.753 habitantes (IBGE, 2017).

Em relação ao aspecto religioso, existem diversificadas manifestações religiosas, mesmo com a maioria da população sendo cristã católica, na qual a Festividade de São Sebastião e a “Levantação do Mastro” se destacam por serem grandiosos

acontecimentos (FREITAS, 2005)⁵. É dentro desta ótica que se encontra o Terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, que tem como zelador o “Pai Tadeu”, médium de 28 anos, que “incorporou” aos 7 anos de idade, mas aceitou definitivamente sua missão aos 16 anos. Atualmente, o barracão possui 12 filhos/as de santo, mais uma mãe Ekedy e um Ogã⁶, totalizando 15 pessoas, que juntamente com as entidades, constroem as dimensões simbólicas e ritualísticas deste espaço⁷.

A hierarquia no terreiro é sempre bem delimitada, tendo como referência no topo o Pai de santo, abaixo a Ekedy e/ou Ogã, e posteriormente os/as filhos/as de santo a partir do tempo de iniciação. Algumas casas modificam estas posições de acordo com as necessidades sociais e/ou simbólicas, mas no terreiro em questão, o que se predomina é o tempo em que o/a filho/a está no terreiro, juntamente com as suas “obrigações”, isto é, seu desenvolvimento mediúnico. Segue abaixo um organograma indicando a escala hierárquica no terreiro Mina Nagô⁸.



⁵ A Festividade de São Sebastião ocorre todo mês de janeiro na Cidade de Igarapé-Açu, tendo como uma das características principais a “Levantação do Mastro”, que consiste na escolha e derrubada de um tronco de árvore, e onde os fiéis devotos conduzem o Mastro por um trajeto à Igreja São Sebastião, posteriormente, o mastro é ornamentado com frutas regionais, e erguido por cordas, permanecendo até o fim da Festividade (FREITAS, 2005).

⁶ De acordo com La Porta (1979), Ogãs e Ekedys são pessoas que não fizeram a iniciação mediúnica, mas estão apenas abaixo do pai/mãe de santo na escala hierárquica. Ogã é a terminologia masculina, e Ekedy é a terminologia feminina.

⁷ O Terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas foi fundado em 2008, atendendo a demanda de clientes da zona urbana e rural da cidade, não sendo raro o Pai de Santo “trabalhar” fora da cidade.

⁸ Os nomes dos/as filhos/as de santo não serão divulgados devido à sua privacidade.

Em relação ao calendário dos festejos e rituais do terreiro Mina Nagô, percebe-se que a composição se estende em quase todo os meses do ano. Entretanto, algumas festas sofrem modificações em suas datas, devido a diversos fatores, tais como: agenda pessoal do Pai de Santo, falta de recursos financeiros, viagens para “trabalhos”, etc., contudo, embora as datas possam variar, estes festejos ocorrem como previsto. Estas festas são momentos peculiares no barracão, pois são colocados balões e outros acessórios de decoração⁹, são preparadas e servidas comidas típicas¹⁰, bebidas ritualísticas¹¹, rodeado de muita cerveja, cigarro e barulho¹², onde os convidados e as entidades presentes interagem até o amanhecer, quando não ficam alcoolizadas antes. No quadro abaixo, apresento o calendário destas festas do ano de 2019.

| | TABELA 01 – LISTA DAS FESTAS/2019 | | | | | | | | | | | |
|-----------------------|-----------------------------------|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|
| Festas comemorativas | Jan | Fev | Mar | Abr | Mai | Jun | Jul | Ago | Set | Out | Nov | Dez |
| Dona Herondina | ■ | | | | | | | | | | | |
| Dona Jandaína | | ■ | | | | | | | | | | |
| Dona Mariana | | | | | | | | | | ■ | | |
| São Cosme e Damião | | | | | | | | | ■ | | | |
| Festa da Jurema | | ■ | | | | | | | | | | |
| Zé Pelintra | ■ | | | | | | | | | | | |
| Dona Ida Gunça | | | | | | | | | | | | ■ |
| Dia de Seu Tranca Rua | | | | | | | | ■ | | | | |
| Joãozinho | | | | | | | ■ | | | | | |

⁹Tecidos de festa, bandeirinhas, artigos em madeira, mesas decorativas com cores que variam de acordo com a entidade.

¹⁰ Arroz com Galinha, Vatapá, Maniçoba, Galinha ao molho de Tucupi.

¹¹ Como a Jurema, bebida preparada no mês de fevereiro para a festa da Cabocla Jandaína que tem como composição: Creme de Leite, Leite Condensado, Cachaça, Vinho Tinto e Gengibre (*Zingiberofficinale*).

¹²Barulho do Tambor, dos cantos entoados, e das diversas conversas entre os/as frequentadores/as e as entidades.

Como o quadro acima sugere, os únicos meses que não possuem festejo de entidades são entre março e junho, período em que são concentradas apenas os tambores. Já em relação ao festejo em comemoração ao seu “Tranca Rua” ocorre em agosto, mais precisamente no dia 23. Neste dia, o ritual toma caminhos diferentes, pois enquanto que nas outras festas a dança e o entusiasmo rodeiam os contextos simbólicos (MOTTA, 1995), neste tambor o barulho das pessoas presentes cede espaço ao silêncio sepulcral, as risadas são apenas dos Exus e Pombagiras, a luminosidade cede espaço ao escuro e ao luar da noite, para que as energias possam ser concentradas e canalizadas, e a expectativa aumenta, pois com Exus e Pombagiras, a seriedade se eleva, tornando mais denso a energia coletiva que perpassa no ambiente. E é este tambor que me proponho a analisar. Sendo assim nas páginas seguintes tentarei esboçar algumas características do dia de “Exu Tranca Rua” através de um ensaio etnográfico.

Antes do tambor: pensar a “rua” e o ensaio antropológico

A antropologia, e o contato com os sujeitos da pesquisa, traz à tona questões subjetivas do/a pesquisador/a, na qual somos afetados (FAVRET-SAADA, 1990) pelas influências culturais e simbólicas que o nosso campo de pesquisa proporciona. No que concerne os estudos antropológicos envolvendo religiões afro-brasileiras, o “ser afetado” se expande até para os níveis sobrenaturais, tal como relatou Goldman (2003) ter ouvido os tambores de outro mundo, ou o relato do Roberto Motta, quando desobedeceu uma ordem de uma entidade em relação as fotografias, e teve complicações de saúde posteriormente (SILVA, 2015). Quando mundo místico “afeta” as relações sociais, percebemos que de fato fomos inseridos no campo de pesquisa.

Obtive a sensação de ser afetado pelas construções sociais/simbólicas do terreiro no dia 23 de agosto de 2019, quando haveria no Terreiro Mina Nagô Cabocla e Tapinaré das Matas o tambor em homenagem ao dia de Seu Exu Tranca Rua. O

tambor ocorreria apenas a noite, então estava me programando para chegar mais cedo, e ver os preparativos deste ritual. Entretanto, em um de meus afazeres pessoais, encontrei a mãe Ekedy por volta das 14 horas, me informando que os preparativos do ritual iriam iniciar às 15 horas. Rapidamente me arrumo e me direciono para o barracão, refletindo se isso não seria um aviso das entidades em relação a minha pesquisa.

Sendo um aviso ou não, no horário indicado pela Ekedy, cheguei no terreiro, e percebi que o pai de santo estava incorporado em uma entidade, atendendo alguém no quartinho de cigana. Visualizei a casa de Exu aberta, e algumas vassouras estavam dispostas na parte externa ao barracão, para que os filhos de santo limpassem e organizassem o espaço. Enquanto esperávamos terminar o atendimento, conversei com a mãe Ekedy sobre alguns assuntos referentes ao terreiro, e perguntei quais são os principais “trabalhos” realizados pelos Exus e Pombagiras. Ela me relatou que os Exus trabalham mais em separação de casais e cura, enquanto as Pombagiras se dedicam mais aos trabalhos de amarração; entretanto, ela mencionou o pouco tempo no terreiro, e por isso estas informações podiam não ser precisas.

Ao obter estas informações, me recordo do trabalho de Barbosa e Bairrão (2015), demonstrando em sua pesquisa que não há hierarquia e/ou subordinação entre os machos (Exus) e as Pombagiras (fêmeas), mas ao contrário, são forças e energias diferentes, e que a “divisão sobrenatural dos trabalhos” é pela diversificada construção simbólica da religião. Tal seja, Exus e Pombagiras andam lado a lado, construindo os rituais deste panteão. Durante a conversa, havia dois clientes esperando terminar o atendimento, entretanto ouvimos um pequeno grito de dentro do terreiro, indicando que a entidade “subiu” e o Pai Tadeu voltou a sua consciência. Este me reconheceu me cumprimentou e conversamos sobre assuntos diversos, e quando conversamos sobre o terreiro, repeti a pergunta feita para a Ekedy, e o Pai Tadeu me confirmou o que ela havia dito. Sempre me inclinei para as conversas informais, pois elas auxiliam no encontro entre sujeitos (CARDOSO, 1986). Após este diálogo, alguns filhos de santo chegaram ao terreiro, e o Pai Tadeu pediu para estes “limparem” a casa de Exu,

juntamente com as imagens. Nesse ínterim, Pai Tadeu, percebeu que alguns filhos estavam ociosos, deixa estes encarregados de preparar os Padês, que são as comidas dos Exus e Pombagiras. No total, foram 07 padês preparados, colocados em recipientes de barro de tamanho médio chamado Alguidar, contendo como ingredientes: cachaça, mel, dendê, água, vinho e a farinha.

Observei de imediato que o preparo é simples, colocando a farinha em cada um dos recipientes, e acrescentando um dos outros ingredientes, misturando com as mãos até a farinha ficar fofa. Ao todo, foram: 01 padê com água, 02 padês com vinho, 02 padês com dendê, 01 padê com mel e 01 padê com cachaça. Na foto abaixo, percebemos que os Alguidares estão em cima de uma mesa de madeira, e que já foram despejados a farinha em todos os 07 recipientes. Conseguimos visualizar também que um dos filhos de santo se prepara para colocar o óleo de Dendê em dois dos recipientes. Ao fundo, visualizamos uma garrafa de cachaça, que também servirá de ingredientes para os padês. Os recursos visuais utilizados em etnografia são construídos sobre o molde de autenticidade/veracidade das descrições dos fatos, mas também como espaço de representações simbólicas (ECKERT; ROCHA, 2001).

Fotografia 01: Padês sendo preparados



Foto: Pesquisa de campo, 2019

Ao mesmo tempo, verifiquei que as imagens e as pedras¹³ dos Exus e Pombagiras foram retiradas do seu aposento, e enquanto alguns filhos lavavam as representações, o Pai de Santo organizava às pedras para atear fogo. Perguntei ao Pai de santo qual seria o significado deste ato, e ele me relatou que serve para despertar os Exus e as Pombagiras. Também foi explicado que os Exus acordam com água (quando não estão trabalhando corretamente, devido à preguiça), e os mesmos também precisam de descanso. Estas informações condizem com os escritos de Eliáde (1972), onde o autor demonstra que os mitos servem para demonstrar os fenômenos humanos e culturais, narrando as grandes façanhas dos seres sobrenaturais.

¹³ De acordo com o Pai de Santo, as pedras ou assentamentos são a própria vida das entidades, onde são derramados o sangue sacrificial que dá vida e sustento as entidades.

Fotografia 02: Pedras de Exus e Pombagiras



Foto: Pesquisa de Campo, 2019

Fotografia 03: Ateando fogo nas pedras de Exus e Pombagiras.



Foto: Pesquisa de Campo, 2019

Posteriormente, Pai Tadeu entra no terreiro, e ouvimos um pequeno grito, indicando a chegada da entidade no Ori¹⁴. A entidade é a cabocla Herondina¹⁵, que veio organizar para os “cortes” das galinhas. O sangue e o sacrifício possuem um significado de relação e reciprocidade entre a entidade cultuada e os médiuns, e de acordo com Motta (1998), o sacrifício exerce funções práticas na vida dos fiéis, pois fortificando as entidades que regem a cabeça, o médium também se fortifica. Dona

¹⁴ Ori é a parte superior da cabeça, local da mediunidade. É neste local que se concentram com maior intensidade, e as energias dos médiuns se encontram com as entidades. O Ori é sempre coberto com algum tecido ou chapéu durante os rituais.

¹⁵ Pertencente a falange das Matas. Esta falange (ou família) tem como representação uma visão romântica da literatura brasileira do século XIX. Estas entidades possuem domínios de selvas, cachoeiras, pedras, e possuem valores de coragem, orgulho e indomáveis (LAGES, 2003).

Herondina ordena que os dois filhos de santo mais velho se arrumem e se concentrem, pois, será através deles que os Exus e Pombagiras receberão o sacrifício. Este momento é bem emblemático, haja vista que o ato reflete nas divisões simbólicas da umbanda, demonstrando as particularidades das entidades através do contato com os vivos.

Nesse momento as “falanges” se tornam mais evidentes no ritual, pois as entidades do panteão umbandista, especialmente os Exus e as Pombagiras agrupam-se sob um mesmo nome, e cada agrupamento é referente a uma simbologia e característica de singulares. A título de exemplo, ao conversar com uma entidade Pombagira, podemos perceber em seus traços performáticos certas características das antigas cortesãs, “donas de cabaré”, que possuem aquele olhar altivo e penetrante, como é o caso das Marias Padilhas. Neste caso, em um mesmo Terreiro, os médiuns podem “receber” como suas Pombagiras as Marias Padilhas, mas cada uma possui traços distintivos, misturando-se com a personalidade do médium, e as característica do barracão. É o que ocorre no Terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas neste ritual, pois os Exus e as Pombagiras que receberão o sacrifício do sangue em “cima” dos filhos de santo, não são as mesmas entidades incorporadas pelo Pai de Santo.

Depois da concentração dos filhos de santos, os dois incorporam primeiramente dois caboclos, conversando e fumando enquanto o espaço é organizado para os cortes. Após tudo estar preparado, percebi que serão cortados 02 frangos macho para o Exu, e 02 fêmeas para a Pombagira. Dona Herondina ordena as entidades a sentarem em frente à casa de Exu, e com isso os caboclos gritam, sinalizando que “subiram” para os filhos se prontarem com a vinda do povo da rua.

Às 17h43min Dona Herondina acende duas velas brancas próximo ao local do corte, pegam a faca de Exu e a molham com cachaça. Após este gesto, Dona Herondina coloca uma pedra de Exu e uma de Pombagira em cada uma das mãos dos filhos, colocando dendê, mel e cachaça nestes assentamentos, e pegam o frango para o corte. Com o animal em mãos, Dona Herondina inicia o corte doutrinando:

O sino da igreja faz belem 'blem' blom'
Deu meia noite e o galo já cantou
Seu Tranca Rua que é dono da gira
Oi, corre gira que Ogum mandou

E enquanto o sangue escorre em cima da pedra Tranca Rua grita e gargalha alto, indicando sua presença e sua força, pois o corpo do médium demonstrava grande esforço. Dona Herondina deixa escorrer o sangue, e quando termina, coloca um pouco do sangue na boca do Exu, para que este também possa provar materialmente. Após o Exu, Dona Herondina repete o ritual com o outro filho de santo, entretanto, é perceptível que agora a entidade será uma Pombagira, pois quando começa mais um corte, ento a doutrina:

Arreda homem que aí vem mulher!
Arreda homem que aí vem mulher!
Ela é a Pombagira, rainha do cabaré
Tranca Rua vem na frente, 'pra' dizer quem ela é

A gargalha se repete, só que mais estridente e aguda que a anterior, pois Pombagira chegou! Ela se identifica como Pombagira cigana, e enquanto o sangue continua derramando pela sua pedra, a mesma gargalha alto e pede um cigarro. Terminado estes dois primeiros cortes, as cabeças das galinhas são despejadas no pote de Abô¹⁶.

Terminado o cigarro, as duas entidades sobem, e o ritual será repetido com outros Exus e Pombagiras. Contudo, o médium que recebeu primeiramente o Exu, se prepara para receber uma Pombagira. Dona Herondina inicia o corte para Pombagira com o mesmo ponto: "Arreda homem que aí vem mulher...", e alguns segundos depois Pombagira Maria Padilha gargalha alto, indicando sua presença para receber o sacrifício. Em seguida, o ritual é mais uma vez repetido, só que o médium que recebeu primeiramente a Pombagira, agora recebe um Exu. Mal o sangue cai na pedra e a gargalhada estrondosa evoca deste médium, apontando a presença da entidade no

¹⁶ Nas simbologias do Terreiro, o pote de Abô é um recipiente na qual são colocadas variadas plantas medicinais e cabeças de galos e galinhas para banhos especiais, deixando um cheiro desagradável.

recinto. É Exu Caveira! Após os dois fumarem, chacoalham o corpo do médium e se retiram, deixando os filhos de santo um pouco atordoado, e neste momento, percebo que o ritual está terminado.

Entretido com estes acontecimentos, não percebi que um cliente havia oferecido as bebidas dos Exus e Pombagiras. As bebidas alcóolicas serão oferecidas na Casa de Exu, como agradecimento e/ou pedido dos clientes e até mesmo do próprio Pai de Santo, pois ao oferecer algo aos Exu e as Pombagiras, é estabelecido um vínculo de troca. Com o olhar curioso, verifico quais bebidas foram oferecidas, e visualizo:

- 02 (duas) garrafas da bebida (Marca 51)
- 01 (um) Whisky Blackstone
- 05 (cinco) garrafas de Roskoff (Vodca destilada colorida)
- 02 (duas) garrafas de vinho tinto – 05 litros
- 02 (dois) espumantes
- 03 (três refrigerantes) de 2,5 litros
- 02 (dois) maços de cigarro

Uma das principais características nos terreiros é construído pela reciprocidade, na qual quem procura os serviços das entidades, estabelece vínculos e relações de troca (MAUSS, 2003). Como o ritual já havia acabado, conversei com a Dona Herondina, e digo que vou me retirar, para logo mais voltar, ela pergunta se o ritual tinha sido interessante e, percebendo minha afirmação, assente para eu poder me retirar.

“Ele é neto da lua”¹⁷ – o tambor da noite

O relógio marcava às 20h07min quando eu retorno ao terreiro. Ao entrar, visualizo dois filhos de santo preparando churrasco para ser servido para os convidados do tambor. Percebo também, que a casa de Exu está aberta. A casa de Exu se encontra ao lado do espaço em que os as entidades dançam e cantam, e o seu interior

¹⁷Essa frase é referente a um ponto entoado para Exu Tranca Rua.

possui várias imagens que representam os Exus e as Pombagiras cultuadas no Terreiro, juntamente com as pedras das entidades. Como é um dia comemorativo para o povo da rua, a casa de Exu permanece o tempo todo aberta¹⁸, e os padês preparados anteriormente já estão arrumados na parte interna da casa, juntamente com algumas velas vermelhas, e as bebidas dispostas pelo espaço, proporcionando uma iluminação sombreada e vermelha, demonstrando uma das principais simbologias: vermelha e preto.

Fotografia 04: Casa de Exu e as Oferendas



Foto: Victor Lean do Rosário, 2019

Enquanto espero o tambor começar, observo o movimento de pessoas que chegam para o ritual, e como muitas delas eu não conheço. Percebo também que as

¹⁸ Nas noites que ocorrem os festejos para os Caboclos, a casa de Exu permanece fechada, devido as energias destas entidades serem distintas.

roupas dos filhos de santo estão vestindo são mais escuras¹⁹, e juntamente com as guias próprias do povo da Rua, em cores vermelhos e preto, criam um cenário diferente do habitual. É muito interessante analisar que antes do início do tambor, as conversas são muito variadas, pois a lógica do sagrado e do profano andam entrelaçados, e coexistam na coletividade (DURKHEIM, 2003; ELÍADE, 1992).

Depois de todos os filhos terem se arrumado, Pai Tadeu ordena que se organizem, pois a gira terá início. O relógio marca 21h27min, quando o primeiro ponto é entoado, abrindo o tambor. Vale apenas observar o processo performático na qual é desenvolvido o ritual até as entidades se fazerem presente no corpo do médium, pois as músicas, as danças, os gestos, e até o suor que exala cria um ambiente transformador, que reconfigura suas simbologias e faz com que o ritual se torne mais emblemático.

Passados uns 15 minutos de dança e cantoria, que rodeia o contexto simbólico (MOTTA, 1995), o Pai de santo começa a demonstrar que vai incorporar, pois sua cabeça se movimenta para os lados, o corpo começa a estremecer, e através de um grito, a entidade se faz presente. Logo quando esta primeira entidade chega, retira a sandália²⁰, saúda as pessoas presentes e inicia seus pontos. Percebemos que a entidade presente é o Zé Pelintra²¹.

Depois de alguns pontos cantados, seu Zé Pelintra começa a invocar outras entidades através dos filhos de santo, tocando nas mãos ou nas costas, tal como Mauss (2003) profere que o mágico é um ser com autoridade inimagináveis, emanando magias dos seus gestos, falas e toques. As entidades presentes nos filhos de santos são caboclos, que antes de doutrinar para “dizer seu nome”, saúdam o dia de Exu Tranca Rua. Nesse momento, a descontração se faz presente, pois os caboclos cantam, dançam,

¹⁹ Isso se deve ao fato das simbologias dos Exus e Pombagiras coincidirem com as cores mais escuras, sempre remetendo a noite.

²⁰ A maioria dos filhos de santo participam da gira descalço, com exceção do Pai Tadeu. Contudo, quando a entidade incorpora no Pai de santo, esta retira a sandália.

²¹ Pertencente a falange dos malandros, que possui uma identidade da Boêmia, desenvolvendo inclusive uma identidade brasileira. Ver Silva (2012).

bebem e fumam, dialogando com os simpatizantes familiares, e com isso o terreiro não para!

Em um determinado, o abataseiro²² – que também é filho de santo da casa – incorpora. Contudo, o tambor continua sendo tocado pela entidade. E é perceptível que a conversa na parte externa está animada, pois o tambor se confunde com as gargalhadas e as brincadeiras do lado de dentro. Passado algum tempo, o churrasco e baião foram servidos para as pessoas presentes, tendo o cuidado necessário para não ingerir comida dentro do barracão.

O terreiro pulsa novamente com o tambor, e algumas entidades subiram, para que outras pudessem se fazer presente. Nesse momento, muitas entidades da falange dos “boiadeiros” (ou “codoenses”) dançavam e rodavam por todo o barracão, atraindo a atenção das pessoas presentes, fazendo com que o público sentisse a vibração dos pontos, e interagissem com os caboclos.

Após a participação destas entidades, o ambiente começa a ser modificado para a vinda dos Exus, e as 23h42min as luzes são apagadas, indicando que chegou o momento do povo da rua. As conversas cessam quase que imediatamente, o silêncio demonstra apreensão por parte dos simpatizantes, e começa a tocar o sino, para chamar os Exus e Pombagiras. Neste momento, minha atenção se reveza entre as entidades que sobem dos filhos de santo, a vinda da Pombagira Maria Padilha em “cima” do Pai de santo, gargalhando alto, e sensualizando no andar. Esta entidade tem uma figura de cortesão, pois anda com elegância pelo terreiro, e utiliza (incorporada no Pai Tadeu) um tecido vermelho e preto, que é amarrado em volta do tórax e se estende até pela coxa²³.

Com isso, outras gargalhadas estridentes invadem o local, evidenciando a presença de outras entidades no recinto. A sonoridade das gargalhadas, juntamente com estouro do tambor, reivindica para si uma moldura de relação sociais

²² Responsável por tocar o tambor.

²³ Este ornamento remete a sensualidade da Pombagira, mas também possui a simbologia de afastar os espíritos maldosos que podem rondar o espaço, protegendo assim o corpo do médium.

(MARQUES, 2012) por vezes incompreendidas, mas que trazem à tona simbologias performáticas. Enquanto os Exus e as Pombagiras doutrinam, Maria Padilha troca de roupa, acrescentando um colar vermelho, juntamente com pulseiras da mesma cor no pulso, e um véu preto na cabeça. Padilha reinicia seus pontos, criando um coro com as outras entidades, e se ajoelha em frente ao tambor, acendendo algumas velas e levantando acima da cabeça. Após este momento, Padilha pede silêncio, e anuncia que seu Tranca Rua está vindo.

As vestes do Tranca Rua (um tecido de cor preto reluzente e um chapéu preto) são preparados²⁴. Maria Padilha retira seus acessórios do médium, o deixando apenas com a calça, subindo e deixando o Pai de desnorteado, à espreita do Tranca Rua. Logo após, o corpo do pai de santo se movimenta bruscamente, e uma gargalhada rouca erradia do zelador, indicando a presença do Tranca Rua. Ele se ajoelha, e colocam o tecido no seu dorso, juntamente com o chapéu e um cigarro em sua boca. Nos primeiros momentos Exu fica calado, apenas fumando, contudo, não há nenhum barulho no terreiro. Posteriormente, Tranca Rua doutrina o seguinte ponto:

Ele é filho do sol
Ele é neto da lua (2x)
Quem cometeu as suas faltas
Peça perdão a Tranca Rua (2x)

As pessoas presentes (sejam entidades ou não) cantavam solenemente para ele, enquanto que algumas entidades até se ajoelhavam e pediam sua benção. Era notório o processo de iluminação do local, pois haviam apenas o bruxulear das velas, e o luar da noite. Depois deste ponto, Tranca Rua entoava outros pontos, sempre se referindo a sua força, a punição dos seus inimigos, e abrindo os caminhos.

É pertinente observar o processo corporal dos Exus e Pombagiras em relação ao médium. Enquanto que os primeiros se direcionam para baixo, com o corpo retorcido, sem muito movimento, as Pombagiras por sua vez são mais ágeis, direcionando o

²⁴ Estas ornamentações possuem como simbologia as caracterizações sobre as performances as entidades. O preto faz parte dessa performance, remetendo a escuridão.

corpo do médium para cima, movimento e sensualizando na forma de andar. Tais aspectos são essenciais para a compreensão de que o corpo (seja emissor ou receptor) produz sentidos no interior dos espaços sociais e culturais (LE BRONT, 2007).

Passados uns 20 minutos, Tranca Rua sobe repentinamente, e quase que automaticamente as luzes são acesas, produzindo um turbilhão de acontecimentos, pois enquanto uns tentam se acostumar a claridade do ambiente, o povo da rua presente evita a luz, e começa se desvencilhar do corpo do médium, para que uma outra entidade possa vir. Após Tranca rua ter se retirado, Dona Herondina se apossa do corpo do Pai Tadeu, e percebo que o ritual está por terminado da homenagem a Tranca Rua está terminado, embora as pessoas não apresentem vontade de ir embora, pois o consumo de álcool está intenso. Deste momento em diante, observo que as conversas voltam a fluir tranquilamente, e o Terreiro também se torna um espaço de lazer. Com isso, me despeço de Dona Herondina, e vou para casa anotar as entrelinhas do ritual, enquanto a memória está forte.

Fechando o tambor – breves considerações finais

Ao refletir sobre estes momentos peculiares em uma “Gira” de Exu, repensamos nosso posicionamento neste mundo que transita cotidianamente entre o sagrado e o profano, entre o bem e o mal. Ao analisar a preparação, os rituais, as simbologias constituídas dentro do tambor de Exu Tranca Rua, enfatizando seus assentamentos, o sangue sacrificial, a corporeidade dos Exus e Pombagiras e até mesmo a luminosidade (com observações sempre inconclusivas, mas que apontam caminhos futuros de pesquisa), ruminamos o mundo sombrio que é reservado aos Exus e as Pombagiras.

Há quem diga que Exus e Pombagiras são arquetípicos do mal, excluídos em vida no mundo social e sobrenatural, se transformando em um bode expiatório da sociedade (LAGES,2003). Acrescentando a esta interpretação, o reino de Exus e Pombagiras desenvolvem suas simbologias, performances e ritos (como exposto acima) em trânsito; as margens entre o bem o mal a todo momento se encontram e

entram em conflito. Isto é, Exus e Pombagiras não podem ser analisados apenas na configuração da maldade, mas também na dinâmica e interação com o bem, pois de acordo com estas mesmas entidades, não é Exu e nem Pombagira que buscam o mal, mas sim as pessoas que vão atrás dos seus serviços, e as entidades apenas atendem as estas necessidades. As configurações culturais destas entidades são fronteiriças.

Para além dessas prerrogativas, o binarismo entre luz e sombra, bem e mal, sagrado e profano que rodeiam o simbolismo do povo da rua, traz à tona a manipulação simbólica (FRY,1992) que estas entidades propagam, pois quando pessoas fora do círculo umbandista condenam os Exus e Pombagiras ao mundo demoníaco (como é o caso dos neopentecostais, mas não só estes), estão condenando também os/as médiuns e simpatizantes pertencentes a umbanda.

Por isso, acredito que os Exus e Pombagiras aderem algumas simbologias da construção do demônio (entortar as mãos, as luzes apagadas, as gargalhadas estridentes, etc.) não por serem diabólicos, mas por utilizarem desses arquétipos subalternizados, ressignificando suas modalidades e auxiliando na emancipação – do sobrenatural para o social – os médiuns pertencentes à religião. Por fim, é necessário enfatizar que nem Exu é demônio, nem demônio é Exu, mas que estes se utilizam deste medo construído pela burguesia e aceito no imaginário popular para constituir sua identidade, pois sem Exu e Pombagiras não se pode fazer nada (PRANDI, 2001).

Referências

- BARROS, Mariana Leal de; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Performances de gênero na umbanda: a pombagira como interpretação afro-brasileira de “mulher”? *Rev. Int. Estu. Bras.*, Brasil, n.62, dez. 2015, p.126-145.
- CAMPELO, Marilu. *Os candomblés de Belém: O povo de santo reconta sua história*. Belém: capes, 2001.
- CAMPOS, Alessandro Ricardo Pinto. *Cultura material dos terreiros: Um estudo sobre a coleção etnográfica afro-brasileira da Universidade Federal do Pará/ Alessandro Ricardo Pinto Campos*, 2014.
- CARDODO, João Simões. *Uma Rosa a Iemanjá*. Belém: UFPA, 1999. (Dissertação de mestrado).
- CARDOSO, C. L. Ruth. Aventuras de Antropólogo em campo ou como escapar das armadilhas do método In: *A aventura antropológica. Teoria e Pesquisa/ Eunice R.Durhsam... ‘et al’*. Organizadora Ruth C. L. Cardoso. – Rio de Janeiro: Paz e terra,1986.

- COSTA, Antônio Maurício Dias da. Pesquisas antropológicas urbanas no “Paraíso dos naturalistas”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 52, n°2, 2009, p.735-761.
- CRUZ, Ana Carolina Dias. *Quantas cabeças tem Exu?* Representações sociais sobre o povo de rua em terreiros de Umbanda no Rio de Janeiro, 2013. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.
- DURAN, Gilbert. *A imaginação simbólica*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, [1912]).
- ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza da. Imagem recolocada: pensar a imagem como instrumento de pesquisa e análise do pensamento coletivo. *ILUMINURAS*, Rio Grande do Sul, v.2, n.3, 2001.
- ELÍADE, Mircea. 1907-1986. *O sagrado e o Profano*/Mircea Eliade; Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. *Mito e realidade*. São Paulo: Editora PERSPECTIVA S/A, 1972.
- FAVRET-SAADA. *Être affecté, Gradhiva*. Revue d’Histoire et d’Archives de l’Anthropologie, 1990, p.3-9.
- FERREIRA, Rubens da Silva. Henry Bates: Um viajante naturalista na Amazônia e o processo de transferência da informação. *Ci. Inf.*, Brasília, v.33,n.2, maio/ago. 2004, p.67-75.
- FREITAS, Aluizio Moraes de. *Memória de Igarapé-Açu: um livro sobre o município de Igarapé-Açu. Sua história... sua terra... sua gente*. Belém, SUPERCORES, 2005.
- FRY, Peter. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1982.
- GEERTZ, Clifford, 1926-2006. *Obras e vidas: o antropólogo como autor/ Clifford Geertz; tradução Vera Ribeiro*. 3° ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- GOLDMAN, Márcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de antropologia*, São Paulo, USP, v. 46, n° 2, 2003.
- GONTIJO, Fabiano de Souza; ERICK, Igor. A experiência da diversidade sexual e de gênero no Pará: Espaço público, representações e discursividades. *Rev. FSA*. Teresina, v.13, n.4, jul./ago. 2016, p.40-59.
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. IBGE Cidades. Pará. 2017. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/igarape-acu/panorama>
- LAGES, Sônia Regina Côrreia. *Exu – luz e sombra. Uma análise psico-junguiana da linha de Exu na umbanda*. Juiz de Fora: Clio Edições eletrônicas, 2003.
- LA PORTA, Ernesto. *Estudos Psicanalíticos dos Rituais Afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Atheneu, 1979.
- LEACOCK, S. & LEACOCK, R. *Spiritsofdeep .Astudyofan afro-braziliancult*. New York: The American Museum of Natural History. Double day Natural History Press, 1972.
- LE BRONT, David. *A sociologia do corpo/ David Le Bront*. 2° ed. Tradução de Sônia M.S. Fuhrmann. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- LUCA, Taíssa Tavernad; NETO, M.V.B; PANTOJA, J.M. Catolicismo afro-amazônico: uma análise do simbolismo da morte na procissão do Senhor dos Passos em Belém/PA. *Observatório da religião*. Belém, v.3, n.1, 2016, p. 49-75.
- LUCA, Taíssa Tavernad de. *Revisitando o Tambor das Flores: A Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro-brasileiros do Estado do Pará como guardião de uma tradição*. Dissertação (mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2003.
- MARQUES, Roberto. Usos do som e instauração de paisagens sonoras nas festas de forró eletrônico. *ILHA*, v.13, n.2, jul./dez. (2011) 2012, p.249-268.
- MOTA, Roberto. “Sacrifício, Festa e Transe na religião Afro-brasileira”. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, n.3, 1995, pp.31-38.

- _____. *Le sacrifice, latablet et lafête*. Les aspects “néo-antiques” de la liturgie du candomblé brésilien. Paris, 1998.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*/ Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac& Naify, 2003, [1904].
- PEIRANO, Mariza. Etnografia e rituais: relato de um percurso. *Anuário antropológico*, Brasília, UnB, v.41, n 1, 2016, p. 237-248.
- PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do Orixá Exu. *Revista USP*. São Paulo, n.50, junho/agosto 2001, p. 46-63.
- PUCINELLI *et al.* Sobre gerações e trajetórias: uma breve genealogia das pesquisas em Ciências sociais sobre (homo)sexualidades no Brasil. *PENSATA/Revista de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNIFESP*. v.4, n.1, ano 4, 2014.
- SANTOS, Daniela Cordovil Côrrea. Religiões de Matriz africana no Pará: Entre apolítica e o ritual. *PARALELLUS*, Ano 3, n. 5, jan./jun., Recife, 2012.
- SILVA, Wagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia*: Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras/Wagner Gonçalves da Silva. 1ºed., 2º reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.
- _____. Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 55, nº 12, 2012.
- VERGOLINO-HENRY, Anaíza. A Semana Santa nos Terreiros: Um estudo do Sincretismo Religioso em Belém do Pará. *Religião e Sociedade*, 14/3, 1987, p.56-71.
- VERGOLINO, Anaíza. História comum, tempos diferentes. In: D’INCAO, M. A. & SILVEIRA, I. M. (orgs.). *Amazônia e a Crise da Modernidade*. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1994.
- VERGOLINO E SILVA, A. *O Tambor das Flores*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Campinas: UNICAMP, 1976.
- VERGOLINO E SILVA, A & LUCA, T. T. Repensando a história: a versão do povo de santo. *IX Encontro de Ciências Sociais Norte e Nordeste*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1999.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*/ Roy Wagner: Tradução Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica: Estudo do Homem nos trópicos*. São Paulo: Editora Nacional: 1957 [1953].

Recebido em 24-07-2020

Aprovado em 08-01-2020