

## Diásporas Afroindígenas: a experiência amazônica de emersão da entidade espiritual cabocla em comunidades de matriz africana

*Diásporas Afroindígenas: la experiencia amazónica de la emergencia de la entidad espiritual cabocla en comunidades de matriz africana*

*Afro-Indigenous Diasporas: the amazonian experience of the emergence of the cabocla spiritual entity in african-origin communities*

**Fiana Góes Maués**

**Alanna Souto Cardoso Tupinambá**

**Resumo:** O artigo analisa as situações diaspóricas africanas e indígenas na Amazônia brasileira em seus processos históricos, com foco na emersão da entidade espiritual cabocla em comunidades tradicionais de matriz africana. O estudo fundamenta-se na noção de situação histórica (OLIVEIRA, 2015; CARDOSO, 2018) e adota a etnografia como abordagem principal, em diálogo com Ferreti (2000), sobre a manifestação cabocla no Tambor de Mina. A pesquisa foi realizada em quatro casas tradicionais – Instituto Nangetu (Candomblé Angola), Instituto Bamburusema (Candomblé Angola), Aqueleomã (Tambor de Mina) e Terreiro de Mãe Herondina (Umbanda) –, evidenciando múltiplas formas de manifestação cabocla vinculadas às memórias afroindígenas. Conclui-se que essas manifestações reafirmam a diversidade das tradições de terreiro e fortalecem a memória coletiva na diáspora afroindígena amazônica.

**Palavras Chave:** Diáspora Afroindígena. Cabocla. Etnografia. Comunidades Tradicionais. Amazônia.

**Resumen:** El artículo analiza las situaciones diaspóricas africanas e indígenas en la Amazonía brasileña en sus procesos históricos, con énfasis en la emergencia de la entidad espiritual cabocla en comunidades tradicionales de matriz africana. El estudio se fundamenta en la noción de situación histórica (OLIVEIRA, 2015; CARDOSO, 2018) y adopta la etnografía como enfoque principal, en diálogo con Ferreti (2000) sobre la manifestación cabocla en el Tambor de Mina. La investigación se realizó en cuatro casas tradicionales – Instituto Nangetu (Candomblé Angola), Instituto Bamburusema (Candomblé Angola), Aqueleomã (Tambor de Mina) y Terreiro de Mãe Herondina (Umbanda) –, evidenciando diversas formas de manifestación cabocla vinculadas a las memorias afroindígenas. Se concluye que estas manifestaciones reafirman la diversidad de las tradiciones de terreiro y fortalecen la memoria colectiva en la diáspora afroindígena amazónica.

**Palabras Claves:** Diáspora afroindígena. Cabocla. Etnografía. Comunidades tradicionales. Amazonía.

**Abstract:** The article analyzes African and Indigenous diasporic situations in the Brazilian Amazon across their historical processes, focusing on the emergence of the Cabocla spiritual entity within Afro-Brazilian traditional communities. The study is grounded in the notion of the historical situation (OLIVEIRA, 2015; CARDOSO, 2018) and adopts ethnography as its main methodological approach, in dialogue with Ferreti (2000) on the Cabocla manifestation in Tambor de Mina. The research was conducted in four traditional houses – Instituto Nangetu (Candomblé Angola), Instituto Bamburusema (Candomblé Angola), Aqueleomã (Tambor de Mina), and Terreiro de Mãe Herondina (Umbanda) –, highlighting multiple forms of Cabocla manifestations connected to Afro-Indigenous memories. The study concludes that these manifestations reaffirm the diversity of terreiro traditions and strengthen collective memory within the Afro-Indigenous diaspora of the Amazon.

**Keywords:** Afro-Indigenous diaspora. Cabocla. Ethnography. Traditional communities. Amazon.

**Fiana Góes Maués** – Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGSA/UFPA). Pós-graduada (especialista) em Direito Cível na Faculdade de Direito da Fundação Escola Superior do Ministério Público (FMP). Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFPA (PPGSA/UFPA). Lattes: [lattes.cnpq.br/9072388031845303](https://lattes.cnpq.br/9072388031845303). E-mail: [goesfiana@gmail.com](mailto:goesfiana@gmail.com)

**Alanna Souto Cardoso Tupinambá** – Doutora em Desenvolvimento Sustentável (PPGDSTU/NAEA-UFPA) e pós-doutora em Geografia (PPGG-UEPA/PDPG-CAPES). Presidente reeleita do Instituto de Pesquisa do Projeto Cartografando Saberes (IPPCS). Lattes: [lattes.cnpq.br/7098836632732859](https://lattes.cnpq.br/7098836632732859). E-mail: [alanna81@instituto-cartografando-saberes.com](mailto:alanna81@instituto-cartografando-saberes.com)

## INTRODUÇÃO

“(...) a emersão nem Osíris sabe como aconteceu...”

Olodum.

Este artigo examina as situações diaspóricas africanas e indígenas na Amazônia brasileira em seus processos históricos, tomando como foco a emersão da entidade espiritual *cabocla* em comunidades tradicionais de matriz africana. O estudo fundamenta-se na noção de situação histórica (OLIVEIRA, 2015; CARDOSO, 2018), que permite compreender as temporalidades coletivas para além de visões etapistas ou meramente contextuais. Adota a etnografia como abordagem principal, em diálogo com os estudos de Ferreti (2000) sobre a manifestação cabocla no Tambor de Mina. A pesquisa foi realizada em quatro casas tradicionais: Instituto Nangetu (Candomblé Angola), Instituto Bamburusema (Candomblé Angola), Aqueleomã (Tambor de Mina) e Terreiro de Mãe Herondina (Umbanda); nas quais se buscou compreender as múltiplas formas de manifestação *cabocla*<sup>1</sup> vinculadas às memórias afroindígenas.


A análise parte da compreensão de que a diáspora afroindígena não pode ser reduzida a uma experiência homogênea. Como apontam Stuart Hall (2003) e Flávio Gomes (2005), os deslocamentos forçados de africanos e as interações com povos indígenas geraram identidades plurais e práticas de resistência. Nesse mesmo sentido, Goldman (2014; 2017) problematiza a ideia de mestiçagem<sup>2</sup> como fusão harmoniosa, enquanto Le Goff (1990) lembra que a memória constitui dimensão essencial das identidades coletivas. Ao lado dessas reflexões, as contribuições de Beatriz Nascimento (1985; 2018) permitem situar quilombos e oralidades como territórios políticos e culturais fundamentais para o entendimento das diásporas.

Com o advento do Estado Novo, a mestiçagem foi erigida como ideologia oficial, romantizando e homogeneizando as Áfricas que chegaram a estas terras. Essa perspectiva serviu para isolar ainda mais os grupos negros de pele mais retinta, sobretudo os povos de tradição de terreiro e as manifestações artísticas de matriz africana. Ao mesmo tempo, tampouco reconheceu o negro de pele mais clara, classificado como “pardo”, nem refletiu sobre a relevância da manifestação do espírito ancestral indígena – os chamados caboclos – nas práticas religiosas afro-brasileiras.

Um trabalho importante nesse campo é a tese de Mundicarmo Ferreti (2000), na qual a autora analisa a manifestação da entidade cabocla nas comunidades de matriz africana. A autora evidencia o pouco aprofundamento existente sobre o tema nos cultos populares, destacando as contribuições de Micênio de Santos. Seu estudo concentra-se no Tambor de Mina, no qual o caboclo aparece em perspectiva mais intercultural, quando comparado à Umbanda e ao Candomblé, inclusive abarcando entidades espirituais de origem europeia e judaica no panteão.

<sup>1</sup> Ressaltamos que, embora utilizemos a forma *cabocla* como categoria analítica, em respeito à oralidade comunitária das tradições, a entidade é frequentemente nomeada como *caboca*, expressão que traduz o modo próprio de nomeação das lideranças e praticantes de terreiro.

<sup>2</sup> Seguimos aqui muitos apontamentos do Dossiê (Contra) mestiçagens Ameríndias e afro-americanas organizado por Francisco Pazzarelli, Julia F Sauma, Maria Belém Hirose, o volume 9 de 2017, da Revista de Antropologia da UFS-CAR, que seguindo muito das direções do precursor do termo “afro indígena”, o antropólogo Márcio Goldman que defendeu em concurso para titular no museu nacional o que denominou provisoriamente de “relação afro-indígena”, designação usada ao se referir às relações de agenciamento entre afrodescendentes e indígenas no continente americano.



Neste trabalho, portanto, a noção de situação histórica (OLIVEIRA, 2015; CARDOSO, 2018) orienta a análise ao demonstrar como diferentes grupos recriaram formas de sustentação e resistência ao longo do tempo-espaço, seja no âmbito de suas tradições, seja em confronto com temporalidades hegemônicas do Estado. Essa abordagem dialoga com a concepção de Atlântico Negro de Paul Giroy (2001), entendido como território de trânsito e recriação de sentidos, onde se entrelaçam experiências afro e indígenas na Amazônia.

## 1. Quando o Atlântico Enegreceu, Pindorama “Afroindigenizou”: o espaço afrodiásporico das comunidades e cultos afro-tradicionais

O que eu estava querendo me referir foi no alijamento que foi dado ao negro dentro do Brasil, ao negro e ao índio. Então nós temos uma cultura muito forte, realmente uma cultura negra muito forte e uma cultura negra que aglutinou...

A cultura negra que conseguiu se amalgamar com a cultura índia é realmente a cultura brasileira, uma cultura muito forte, sabe? E que ficou ao nível de uma subcultura, quer dizer como uma coisa oficial, ela ficou ao nível de subcultura porque uma outra cultura dominou ela nesse nível. Então quer dizer o mais fraco dominando o mais forte, no caso, quer dizer a cultura, quem domina mesmo dentro do Brasil é a cultura negra e cultura índia, e não cultura branca, mas se insiste em impor como cultura (...).

(NASCIMENTO, 2018, p. 125-126)

Paul Giroy (2001), em *O Atlântico negro*, nos presenteia com uma leitura equilibrada sobre o espaço afrodiásporico e com uma análise radical referente aos processos contemporâneos de transmigração de corpos e culturas negras para as Américas. A obra traz para o entendimento central a identidade do negro como construção política, histórica e marcada pelas trocas culturais, em que as questões das origens não são suficientes para entender essa identidade negra, a qual precisa ser lida criticamente pelas experiências dos processos de desterritorialização, deslocamento e (re)criação cultural. Estas experiências foram resultados do tráfico negreiro, ocasionador de um trauma original tocado por diversas situações de encantamento e aversões em viagens entre América, Europa e África.

Outro ponto que Giroy (2001) nos orienta a pensar é sobre a modernidade, a dupla consciência gerada na formação do Atlântico negro e seus processos afrodiásporicos. Em relação à Europa, esse autor vai dizer que o cidadão negro, nascido e criado nesse continente, passa a ter uma posição ambivalente no reconhecimento de ser negro e também ser europeu – no sentido de validar direitos em um espaço que vive uma identidade, ainda que inacabada e fragilizada, mas de forma contra-hegemônica –, pois, ao retomar seu lugar de negro no local em que vive, o qual lhe marca, ele também questiona o discurso racista, nacionalista ou etnicamente absolutista em suas relações políticas, de modo que essas identidades pareçam ser mutuamente exclusivas. Nesse sentido, “ocupar o espaço entre elas ou tentar demonstrar sua continuidade tem sido encarado como um ato provocador e mesmo opositor de insubordinação política” (GIROY, 2001, p. 34).

Este autor, então, ajuda a perceber que o espaço afrodiásporico, desde a época do tráfico e da escravatura negra, já se fazia junto com outras identidades nativas. Afinal, quando os negros

chegaram em Pindorama e em Abya Yala<sup>3</sup>, os indígenas já estavam aqui. A perspectiva de Giroy, que percebe que as experiências no espaço afrodiásporico, o qual “heurísticamente” ele chamou de “Atlântico negro”, não são uma configuração espacial única da presença negra, mas marcada por encontros diversos com nativos, missionários, colonos e, sobretudo, povos indígenas dentro e fora das povoações. Essas experiências vão marcar e florescer ao longo de diversos processos de (des)territorializações de indígenas e negros escravizados africanos, em especial, um tipo de relação ambivalente e de dupla consciência em algumas coletividades e sujeitos viventes desse espaço afrodiásporico.

Perante o exposto, o espaço que aqui está sendo citado deve ser encarado como um espaço de mediação cultural, como bem descreve Paula Montero (2006), para o entendimento no âmbito da organização espacial e das relações entre indígenas e missionários. Ou seja, não se trata de um espaço de conciliação, muito além disso, é um lugar de encontros e desencontros, um local de fronteiras de interculturalidades onde se encontram os sujeitos. É sob essa percepção que talvez seja possível enfrentar com alguma eficácia todo um repertório de posicionamentos/lugares de poder e resistência, dominação e dependência, que constrói o sujeito da identificação colonial, seja do colonizador, seja do colonizado.


A questão da “modernidade e dupla consciência” do Atlântico Negro de Paul Giroy (2001) parece bem interessante para esse texto, pela própria forma que o dinâmico trabalho de memória é estabelecido e moralizado na edificação intercultural da diáspora, o qual construiu coletividades e gerou tanto uma política quanto uma hermenêutica aos seus sujeitos contemporâneos; inclusive alargando as fronteiras oficiais concernente à cultura, as quais foram flexibilizadas e renegociadas.

Por meio dos estudos do pan-africanista Du Bois, Giroy (2001) vai buscar entender o afro-descendente fora da África, em especial, sobre a experiência da América negra e, desse modo, ele situa a violência da emersão que suscita da dupla consciência, de forma transgressora:

A dupla consciência emerge da simbiose infeliz entre três modos de pensar, ser e ver. O primeiro é racialmente particularista, o segundo, nacionalista, porque deriva mais do estado-nação, no qual se encontram os ex-escravos, mas ainda-não-cidadãos, do que de sua aspiração por um estado-nação próprio. O terceiro é diaspórico ou hemisférico, às vezes global e ocasionalmente universalista. (GIROY, 2001, p. 248)

A jornada de sujeitos africanos escravizados diversos advindos de antigas civilizações – que passam a resistir, em especial, fora dos núcleos coloniais ao longo da formação da América Lusitana –, demarca um outro tipo de cartografia e de ocupação territorial da resistência desses agentes, que amargaram em suas condições raciais, estas que os botavam em situações de escravidão e/ou servidão. Os africanos e povos indígenas logo passam a se organizar em quilombos e compartilhar as práticas de suas culturas nessas organizações contra-hegemônicas do espaço da ordem (GOMES, 2005).

<sup>3</sup> Pindorama era como os povos indígenas tupi-guarani referiam-se às terras posteriormente chamadas brasileiras. E Abya Yala é a expressão que vindo sendo usada por diversos movimentos indígenas da América Latina com o sentido de uma leitura contra colonizadora do continente americano e dando mais sentido de pertencimento aos povos originários. Muito embora seja uma expressão mais indígena que tem unificado na luta com os *criollos* da América hispânica que criou um outro lugar das elites *criollas*, contudo, quando se pensa no termo no contexto dos Andes, da América central e do Caribe, observa Porto-Gonçalves (2009. P.27) o termo crioulo se refere aos negros aqueles tidos enquanto filhos da ningueidade, *aos dannés*, isto é, aos condenados da terra, como bem observou Franz Fanon (1968).



Nesse período, se deposita nas origens dos cultos aos orixás, a encantaria do Tambor de Mina ou ainda a pajelança cabocla de matriz ribeirinha no campo e/ou na cidade (herança da matriz etnocultural indígena).

O pesquisador Reginaldo Prandi (2008) faz uma contextualização histórica em seu texto “A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil, segundo os terreiros afro-brasileiros”, informando algumas principais etnias africanas desterritorializadas, as quais foram distribuídas pelo território da América lusa, mas que, marcadas em seus corpos e memórias, conseguiram recriar suas crenças e cultos nesse outro lugar. Esses lugares, que estamos chamando de espaço afrodiásporico ou “Atlântico Negro”, também se fazem afroindígena em sua práxis relacional, ainda que no campo de culto de dominância de matriz africana, em especial, dois grandes grupos linguísticos tiveram grande entrada e participação na formação brasileira: os Sudaneses e os bantos.

Assim, em diversas cidades brasileiras, sobretudo na segunda metade do século XIX, surgiram grupos organizados que foram se recriando e originaram as atuais religiões afro-brasileiras: as umbandas, os candomblés, o Tambor de Mina no Maranhão, que depois se expandiu até o Estado do Pará, o batuque no Rio Grande do Sul e muitos outros.

Nesse contexto, os bantos são tidos como o grupo mais antigo que chegou em Pindorama, bem antes dos Fons e dos Iorubás, apesar de mais adaptados que esses grupos e já falantes da língua portuguesa, também vivenciavam o catolicismo popular, ainda assim, não tinham tanta passibilidade para uma vida sem racismo, sendo considerados africanos, negros ou *mestizos*, ou seja, impuros, ficando à margem da sociedade e, muitas vezes, perseguidos. Ainda que sendo brasileiros e africanos ao mesmo tempo, a questão da dupla consciência que bem aponta Paul Giroy (2001) também já era acionada por esses sujeitos.

Afinal, enquanto africanos meridionais que eram, as suas tradições remanescentes os direcionaram para o reconhecimento e os levaram a cultuar os antepassados, os que na África banta estavam fixados na terra. Assim, cada aldeia tinha seus próprios ancestrais como parte integrante do seu território geográfico e que usualmente não se desterritorializavam para outros lugares. É nesse sentido que a consciência de serem brasileiros fazia com que se sentissem e se reconhecessem também na ancestralidade genuinamente brasileira, o indígena ou caboclo. E dessa necessidade de culto ancestral da nova terra e do sentimento de perecimento dos ancestrais, passam a ligar-se assim em Abya Yala, que lhes acolheram nas trilhas do novo território, em que o domínio é dos povos nativos. Então, os bantos e seus descendentes criaram o candomblé de caboclo, muito conhecido na Bahia, o qual louvava os espíritos dos índios ancestrais (PRANDI, 2008, p. 35).

Em todo Brasil, em qualquer lugar, observa muito bem Prandi (2008), que se manifestasse o culto às divindades africanas, havia também grupos ou agrupamentos locais que praticavam a adoração aos espíritos desencarnados, sendo negros, indígenas ou brancos considerados guias, em especial, sob influência também do kardecismo.

Sendo assim, a emersão da entidade cabocla<sup>4</sup> nas comunidades de matriz africana vai sendo colocada direta ou indiretamente como um reconhecimento dos guardiões e guardiãs originárias dessas terras, que se manifestam com sentido e perspectiva própria para cada lugar que vivenciam essas denominações religiosas caboclas. Assim como a concepção dos espíritos louvados, também

---

<sup>4</sup> Diferente do entendimento que se tem do sujeito chamado “caboclo” oriundo de comunidades ribeirinhas, sendo considerado assim um ribeirinho que pode ter ou não o entendimento e a prática dos cultos caboclos no campo da afrorreligiosidade ou de uma pajelança cabocla da sua própria matriz ribeirinha.

há diversas variações de entendimento, como o leitor poderá observar no próximo tópico sobre a diversidade e a riqueza identitária e cultural do termo caboclo e suas experiências nas diferentes tradições abordadas.

É fato que essas manifestações caboclas, em diversas religiões de matriz africana, em Pernambuco, na Paraíba, na Bahia ou mais ao Norte do país, em especial, o Maranhão e o Pará, se configuram com uma real proximidade às religiões indígenas. Tal aproximação é validada e verificada pela presença de matérias-primas em seus rituais, a citar: o tabaco, o tauari, a cuia, bem antes da entrada das transnacionais do fumo, a exemplo da Bahia que se tornou referência na venda desse fumo e os charutos muito usados pelas entidades caboclas (PRANDI, 2008, p. 36-37).


Nesse espaço afrodiásporico, saberes indígenas já se articulavam com saberes africanos, nem sempre organizados em torno de cultos religiosos definidos como a umbanda, tambor de mina e candomblé. A exemplo, a pajelança cabocla, que tem uma origem indígena e o seu fluxo está muito vivo na capital do Pará, Belém, que possui um mercado de ervas onde a maioria das erveiras vendedoras são curandeiras ou praticam a chamada pajelança cabocla; a qual é ligada também às benzedeadas e possuem uma certa influência do catolicismo popular (FIGUEIREDO, 2008a; MAUÉS, 2008, p. 121-122).

A pajelança e a encantaria amazônica se revelam como campo de confrontos culturais desde os fins do século XIX e início do século XX. Nessa perspectiva, Figueiredo (2008b) vai nos mostrar: “(...) uma longa história de exclusão da pajelança do léxico médico da Amazônia através de uma perseguição dissimulada que mescla alianças e conflitos entre os próprios pajés e os esculápios oficiais” (p.61). Sendo assim, essa pajelança cabocla foi perseguida, posta à margem e oprimida pelo aparato policial da época, então firmava suas trincheiras na cidade ou nos sertões amazônicos sabendo se posicionar no âmbito da disputa simbólica para consolidar seu espaço de resistência a partir dos seus rituais de curas. Diferente da medicina legal, uniformizada e “farmacológica”, os pajés caboclos ou pajés caboclas<sup>5</sup> atuavam junto aos seus guias espirituais, alguns chamados “os caruanas”, ou ainda com outros encantados das águas, da terra ou do ar. Eles benziam, davam banhos de ervas e acolhiam por dias seus pacientes em suas cabanas.

A Umbanda, de todas essas manifestações religiosas que passam a se organizar em comunidades e ainda de forma muito marginal, assim como os quilombos, foi a religião oficialmente organizada mais recente quando comparado ao Candomblé e ao Tambor de Mina, ambas têm suas origens formativas em meados do século XIX. No caso do Tambor de Mina, em São Luís, podem ser localizadas duas casas tradicionais, as quais foram fundadas por africanas de “nações” originárias na África e escravizadas, que são: a Casa de Mina Jeje e a Casa de Nagô. Tais casas serviram como referência para outros terreiros de Tambor de Mina na cidade de São Luís-MA, elas foram fundadas ainda em meados de 1800. A casa de Mina Jeje é um terreiro que se cultua apenas os voduns, as entidades divinas oriundas do antigo reino Daomé; lá não se cultua orixás e/ou caboclos em seus rituais. É a casa de Nagô que imprime um maior reflexo para maioria das casas de Tambor de Mina em São Luís e outras cidades do Maranhão, pois, nessa casa, seus iniciados dançam com orixás e caboclos (NUNES, 2018).

É sabido ainda, por meio de informações do pesquisador e fotógrafo Pierre Verger (1986a), que a rainha daomeana Na Agontimé, vendida como escrava aos negros do tráfico do atlântico en-

<sup>5</sup> Os caboclos referidos tratam-se daquela categoria de indivíduos resultante do processo de colonização e desagregação das sociedades indígenas, e que partilha padrões culturais semelhantes, como a forma de explorar os recursos naturais e suas crenças no ambiente encantado.



tre o final do século XVIII e o início do XIX, teria fundado a Casa das Minas. Tal apontamento especulativo de Verger, Cavalcanti denomina de a “Saga de Na Agontimé” e envolve uma narrativa mítica que busca dar conta dos vazios irreversíveis, violentos traumas e silêncios seculares (CAVALCANTI, 2019).

A Umbanda, fundada em 15 de novembro de 1908, por Zélio Fernandino de Moraes, nasce e torna visível, a princípio, a sabedoria dos povos tradicionais escamoteados e maltratados por colonizadores do tempo mercantil ao capital. Muitas “entidades” caboclas já atuavam nas chamadas macumbas de norte a sul do país, na prática de cura, limpeza, nos ritos de prosperidade e até de amor. A partir de sua fundação, a Umbanda, no Estado do Rio de Janeiro, no início do século passado, passa a se compor de forma plural e mais unificada, aglutinando muitos espaços que já se manifestavam com as entidades caboclas, só que, dessa vez, sofrendo influências do kardecismo, no sentido de dirimir os princípios morais, éticos ou a ética da religião afro-brasileira, seja ela africana ou cabocla. A umbanda nasceu tendo como base central a matriz africana (preto velho- orixás) e a matriz indígena (os caboclos).

Contudo, a colcha de retalhos sociais que configuram o mosaico nacional da cultura afro-brasileira cada vez mais se diversifica e amplia as figuras regionais e representativas, geralmente marginalizadas no decorrer de suas trajetórias. Não à toa, nesse panteão simbólico do índio desbravador e valente e na outra ponta da base do triângulo, o sábio e tolerante preto velho, surgiu o caboclo boiadeiro. Vejam só o que o Reginaldo Prandi (2008) vai dizer: “O boiadeiro é representação mítica do sertanejo nordestino, o mestiço valente do sertão. É o bravo homem acostumado a lidar com o gado e as agruras da seca, símbolo da **resistência e determinação**” (grifo nosso) (p. 41). Esse pesquisador também vai nos lembrar de outra figura social, “o marinheiro”, representando aqui o navegante desbravador do mar que, num país de viagens de longas distância, necessitava desse indivíduo extremamente valoroso. Daí, inicia-se na umbanda o culto aos marinheiros, que pode ainda representar mobilidade, direcionamento, inovação, capacidade de adaptação em cenários diversos deste importante desbravador, sendo que, no contexto cultural e social da umbanda, é um símbolo de resistência.

A Umbanda consegue ainda aglutinar, em cenários diversificados e regionais do país, em ambientes urbanos, geralmente periféricos, variados sujeitos sociais, frequentada, especialmente, por negros pobres, ribeirinhos que moram nas cidades, brancos da classe média, dentre outros. Sem contar a capacidade da Umbanda de reunir, como vimos rapidamente acima, num único panteão, entidades espirituais de variadas origens. A Umbanda se faz, assim, representante da diversidade, ao passo que busca reunir a sua divina trindade “caboclos, pretos e erês” a partir de seus papéis rituais, sem contar as outras linhas acopladas nessa pirâmide, a lembrar da linha dos malandros, a linha dos baianos ou sua banda de esquerda, os Exus de lei, masculinos e femininos (as pombas-giras), ainda mais marginalizados que as outras representações arquetípicas da cultura popular brasileira no panteão da Umbanda.

## **2. Manifestações das Entidades Caboclas na Memória Oral Coletiva em Quatro Tradições de Matriz Africana: Instituto Nangetu (Candomblé de Angola); Instituto Bamburusema de Cultura Afro-Amazônica (Candomblé Angola); Aqueleomã (Tambor de Mina) e Terreiro de Cabocla Herondina (Umbanda)**

“Naquela aldeia mora uma cabocla dizem que é homem, mas ela é mulher/ É a cabocla Ita/ Da pena cinzenta, mora na aldeia de Tapindaré

Ogum já, venceu já, venceu já, venceu/ Ogum vem de aruanda/ Quem lhe manda é Deus

Oh, Herondina. Oh, Herondina, oh, não me toque e não me burla. Oh, eu estou na ponta de agulha/ Oh, Herondina/ Muitos trabalhos eu tenho dado/ Muitas correntes tenho quebrado

Caboclo da Pedra Preta, ele gosta de ver tinir / Se não gosta de Umbanda, o que vem fazer aqui?<sup>6</sup>.

Beatriz Nascimento (1985) fundamenta o debate histórico dos tempos largos do Atlântico afrodiáspórico, que alicerça o processo de formação das diversas comunidades dos povos de terreiro de matriz africana em suas memórias recentes, alcançando os tempos em que as primeiras manifestações dos cultos aos orixás começam a se territorializar nas comunidades quilombolas. Como bem observou a autora, essas manifestações compunham muitas das origens das primeiras comunidades de terreiros, a exemplo dos quilombos de nossa senhora dos Mares e do Cabula que eram regidos pela religiosidade iorubá, ainda em meados do século XVIII.

Neste tópico, vamos nos centrar nas narrativas orais de quatro tradições, por meio de suas sacerdotisas e sacerdotes: Mametu Nagentu, representante do Instituto Nagentu, pertencente ao candomblé de nação Angola; Mametu Muagilê, representante do Instituto Bamburusema de Cultura Afro-Amazônica, também pertencente ao candomblé de nação Angola; Pai Alexandre do Aqueleomã, pertencente ao Tambor de Mina; e Mãe Juci do Terreiro de Mãe Herondina, pertencente à Umbanda.

Os relatos nos trazem as visões, significados e como se manifestam as entidades caboclas nessas tradições de matriz africana, o que vai em direção ao que foi apontado em alguns estudos antropológicos reportados acima. Em primeiro lugar, será realizada uma análise do relato das vivências de Mametu Muagilê, a qual aceitou repassar seus conhecimentos sobre o assunto, através de sua oralidade, como mostra a Figura 1, abaixo.

**Figura 1** - Entrevista com Mametu Muagilê



Fonte: Alanna Souto Cardoso; Selma Brito e Leila Leite, novembro de 2019.

<sup>6</sup> Pontos cantados que se manifestam, conforme as especificidades de suas unidades políticas.



Em primeiro lugar, Mametu Muagilê afirma que os caboclos fazem parte de uma linha do Candomblé Angola que faz reverência não somente ao índio encantado<sup>7</sup> ou ao *mestiçado* indígena da mata que se encantou, pois, como ela mesmo vai dizer, “nem todo caboclo é índio”:

Vou falar agora de nossas entidades, dos caboclos. Da nossa experiência dentro do candomblé. Eu aprendi com meu pai que existe ...e que os caboclos todos são brasileiros...brasileiros mesmo. São os espíritos dos índios que se tornaram espírito de luz para incorporar e chegar na plenitude. E incorporar na nossa matéria. E de muitos negros que se foram. E, também, vieram como espírito de luz. Nem todo caboclo é índio. Nem toda entidade que a gente incorpora é índio. Tem boiadeiro, capangueiro, gentileiro...Outros capangueiros, também, são caboclos. (Mametu Muagilê, 11 de abril de 2020)

Nessa concepção da tradição angoleira referida acima por Mametu Muagilê, pode ser visualizada através da imagem a seguir.

**Figura 2 - Caboclo**



Fonte: IBAMCA, sem ano.

Além disso, essa perspectiva de Mametu Muagilê também corrobora com a de Mametu Nagentu, em sua entrevista (Figura 3):

<sup>7</sup> Encantado ou encantada são aqueles que atravessaram para uma espécie de um outro plano que não o terreno, mas o do mundo mágico da natureza; logo, não morreu, a memória popular racial diz que se encantou.


Figura 3 - Entrevista com Mametu Nangetu



Fonte: Alanna Souto Cardoso e Selma Brito, dezembro de 2019.

Mametu Nangetu trata da diversidade da representatividade das entidades caboclas no âmbito da tradição ligada ao caboclo *Mavambo* da sua raiz *Bantu*:

(...) então, a gente quando passa por uma iniciação nas tradições Bantu e nas tradições Angola. A gente inicia...tem um período de resguardo que são três meses de kelê ... Mais os preceitos e de andar de branco um ano e sempre de preceito, sem fazer certas coisas, inclusive ser manifestação de Mavambo, [ Isila?] e caboco. Com um ano de iniciado é que gente vai fazer a festa de ano da pessoa que já vai pagando suas obrigações de ano e vem o caboco que é o mensageiro das pessoas, da Nação Angola...é o caboco que trabalha...é o caboco que dá passe...é o caboco que também tira Ebó, mas não estou dizendo que nós somos preparados ... nós de tradição de matriz Africana somos preparados para também fazer esses trabalhos sozinhos...a partir do momento que tomamos nosso [ Kijingo?], [ Deká?], [Oiê?] a gente é preparado para , também, fazer esses trabalhos que necessariamente não precisa estar manifestada ou incorporada com o caboco Mavambo, mas tem pessoas que gosta, fala com caboco, gosta de receber aquela energia do caboco...e então a gente assenta os cabocos...então a gente bantu...nós bantu a gente tem o



Inkisse Tempo que é nosso Rei. Então as pessoas que são de outra tradição para chamarem caboco que eles não tem...eles tem que fazer o assentamento do Inkisse Tempo que é o nosso rei para poder chamar os cabocos. (Mametu Nagentu, 12 de abril de 2020).

Das narrativas das entidades caboclas dessas duas comunidades de tradição Angola, ambas trazem seus modos de pensar, alimentar e vivenciar essas manifestações, conforme a orientação das Mametus das casas. Cada uma delas tem um olhar bantu e afro-brasileiro na relação com suas “incorporações” e iniciações caboclas. Mametu Nagentu, por exemplo, vai dizer que as entidades caboclas são representações das energias da natureza e estão diretamente ligadas aos elementos da biodiversidade:

Então com um ano nós fazemos assentamentos dos cabocos, sacralizamos, fazemos a festa com cabana, com reza, chamamos o caboco para o salão para ele se manifestar e dizer quem ele é...através dos cânticos. Mas assim...o povo Bantu cultua muitos deuses da natureza, por exemplo os cabocos da mata que representa as matas. Os cabocos das águas, os marujos, os boiadeiros. E essa representação para nós Bantu tem essência da Natureza porque nós Bantu não cultuamos divindades ancestrais, a gente cultua a própria essência da Natureza. Por exemplo, Cavungo, Obaluayê, a terra...Yansã é o vento, Baburecema é o vento. Nanã é a lama. É a que moldou o homem, fez o homem...Oxóssi, Mutalambo, Kabila, esses santos da mata...são a própria essência da mata da Natureza...Iemanjá, Mikaiá é a água salgada. Dandalunda é a água doce. Então Lembá é o nascer do Sol e Lebanfuranga é o entardecer... Lebaforanga é o mais novo, é o entardecer, o Sol já...o mais velho é o clarear do dia... (Mametu Nagentu, 12 de abril de 2020)

Na narrativa acima, Mametu Nangetu demonstra-nos como se dá os ritos de iniciação, manifestação cabocla e seus elos com a natureza, daí a importância dessas comunidades serem reconhecidas não apenas pelas suas religiosidades, ou enquanto religião, mas também enquanto comunidades tradicionais<sup>8</sup> que demarcam relações específicas com a natureza e de práticas espaciais do culto caboclo do candomblé; que se diferenciam entre si, a citar o culto na Umbanda e no Tambor de Mina que seguem suas percepções próprias.

[...] Teve a Jurema aí sim ele veio vestir a roupa dele que já estava pronta que preparamos para ele, pois ele vinha de qualquer maneira, nós fomos buscar o caboclo na mata, aí que ele veio com as amarras, porque a nossa identidade para caboclo dos iniciados no santo é as amarras, né. Ver que em um terreiro de candomblé quando os filhos vão fazer samba de caboclo eles vêm tudo amarrado essas peças amarradas é a identidade dos iniciados [...] (Mametu Muagilê, 11 de abril de 2020)

Para Mametu Nangetu, as manifestações caboclas são forças da natureza, sobretudo, que fazem referência às cosmologias e entes da natureza dos antepassados indígenas que se miscigenaram com povo *bantu* que nessas terras chegaram:

<sup>8</sup> Ver: Souto Cardoso, Alanna. Povos de terreiro são comunidades tradicionais? In. <https://www.semeadura.net/news/povos-de-terreiros-sao-comunidades-tradicionais/>

O povo Bantu chegou primeiro no Brasil quando ele chegou aqui, ele encontrou os povos indígenas, então nós se misturamos muito... então muito dos nossos caboco, índio Tupinambá, Rompi Mato... são tudo dessa união entre o povo Bantu e o povo indígena. Então acho assim, por exemplo, essa essência do caboco vem muito também dessa mistura do Povo Bantu com o povo indígena. (Mametu Nagentu, 12 de abril de 2020)

Essa reverência aos caboclos, enquanto genuínos brasileiros que se manifestam, seja enquanto uma energia dos entes da natureza, como bem orienta Mametu Nagentu, mas também enquanto manifestação de espíritos ancestrais de múltiplas linhagens – seja de pena maracá, seja da linhagem dos boiadeiros, dos malandros, dentre outros – demonstra o panteão da Umbanda, que vivencia Mãe Juci, mãe de umbanda há mais de 10 anos; também iniciada no Candomblé Ketu, preparando-se para ser *Yalorixá*. Logo, como ela diz na entrevista realizada (Figura 4), que trata-se de uma junção de saberes que não se conflitam, muito embora demarquem seus territórios comunitários tradicionais específicos.


**Figura 4** - Entrevista com Mãe Juci



Fonte: Alanna Souto Cardoso, outubro de 2021.

Nesse sentido, Mãe Juci traz em sua perspectiva, diversa do entendimento da manifestação cabocla, quando organizada no seu terreiro de umbanda, vivências dos caboclos em sua diversidade e fora dos contextos mais hierárquicos do Candomblé, no qual é *yawô*. E lá, no contexto do Candomblé Ketu, é outra experiência, mas que não impede e nem retira dela as entidades caboclas da Umbanda, comunidade que ela também faz parte. Para Mãe Juci:

(...) eu sempre ouvia falar quando a pessoa faz o candomblé o caboclos da umbanda não vem mais... quando a pessoa inicia no candomblé não pode



receber o caboclo da umbanda. Bem, no meu caso, o meu Babalorixá disse para mim: ‘olha, minha filha, eu não posso tirar o que você já nasceu com eles’. Então eu fiquei um tempo de preceitos por conta do orixá, depois a Dona Herondina continuou vindo normal, o seu Zé Raimundo, a Dona Mariana, todos os caboclos que eu recebo eles continuaram vindo e continuam vindo. E nasceu mais uma energia que é tão forte quanto que é o seu Guarani, que disse assim: ‘é a representação do orixá na nossa vida’ porque o orixá ele não fala. O orixá ele se comunica de uma outra forma. Nós temos caboclo. O meu pai tem o caboclo dele, o seu Lírio Verde, e eu tenho o seu Guarani que recebo lá na minha casa de Ketu onde estou sendo preparada para um dia receber minha cuia de Axé e levar os saberes lá para onde a gente está fundando a nossa casa de Candomblé, que é em Cotijuba...”. (Mãe Juci, 4 de dezembro de 2020)

Assim, para mãe Juci – que vivencia em seu cotidiano os caboclos de Umbanda em dias de Umbanda e os caboclos dos dias de “gira de caboclo” do Candomblé Ketu, ambos os cultos se ligam ao elo das africanidades trazidas dos navios negreiros – “nós somos os resguardadores, os guardadores e os responsáveis pela manutenção dos saberes”.

(...) eu aprendi com o decorrer do tempo que esses ensinamentos eles estão dentro de nós . Eles são saberes dos nossos ancestrais. Eu aprendi que a Dona Mariana que eu recebo, a Dona Herondina que recebo, a Dona Jarina, o Seu Zé Raimundo, o Seu Zé Pelintra, Dona Cigana, eles são nossas energias ancestrais que estão dentro de nós... por isso que a gente fala assim eu já nasci com isso, quando a gente é de umbanda... (Mãe Juci, 06 de dezembro de 2020)

Sendo assim, para a Umbanda, diferente dos candomblés, o culto aos caboclos e às outras entidades espirituais “humanas”, dentro da diversidade do panteão que carrega, possui a influência decisiva no dia-a-dia da religião. Contudo, esse fato não interfere na presença dos orixás dentro da Umbanda, que ocupam uma posição simbólica, significativa e importante nessa religião.

Os caboclos, independente da introdução, passaram a ter mais expressividade no Candomblé, em especial após os anos de 1970, a vida de muitos brasileiros, de diversos lugares, foi mais penetrada pela religião propriamente dos deuses africanos. Apesar disso, conforme constata Prandi (2008), as entidades caboclas nunca perderam o lugar que já haviam conquistado por meio de toda uma unidade e modos diversos de suas vivências, elas ocuparam e continuam ocupando a tessitura nacional da cultura afro-brasileira de campo religioso e profano (PRANDI, 2008, p.41).

Após discorrer sobre a presença das entidades caboclas dentro do Candomblé de nação Angola, de nação Ketu e dentro da Umbanda, é importante introduzir à conversa a *cosmopercepção* (OYĒWŪMÍ, 1997, p. 42) dos caboclos dentro da religião de matriz africana Tambor de Mina, através dos ensinamentos orais repassados pelo sacerdote Pai Alexandre do Aqueleomã, em sua entrevista (Figura 5).

Figura 5 - Entrevista com Pai Aqueleomã



Fonte: Alanna Souto Cardos e Selma Brito, 01 de fevereiro de 2021.

Nesse sentido, o ponto de partida, em que ele começa a comentar sobre o assunto aqui posto, é apresentando a diferença existente, dentro do Tambor de Mina, entre o encantado e o caboclo:

Quando a gente fala no caboclo, a gente fala da parte ameríndia, do caboclo brasileiro, dos caboclos de pena, pena e maracá, os tuxauas, os flecheiros. Mas, quando a gente fala do caboclo do tambor de mina, a gente cita o encantado, que não é esse caboclo de pena. O encantado que vem de onde? De fora, África, Europa, muitos deles até se agregaram, como a gente sabe, nas matas daqui, largaram seus reinados, largaram suas cortes, seus pares nobres e preferiram se encaminhar pros caboclos brasileiros. Mas existe essa diferenciação para nós, do que é o caboclo e do que é o encantado. (Pai Alexandre do Aqueleomã, 01 de fevereiro de 2021)

Diante disso, é possível perceber que a crença comumente disseminada de que o encantado e o caboclo são termos referentes a uma só definição, ou seja, que são sinônimos, não é confirmada por Pai Alexandre. O sacerdote ensina que, no terreiro de Tambor de Mina, o encantado e o caboclo se fazem presentes com muita força, mas não são iguais. O caboclo, “*a parte ameríndia*”, como refere-se Pai Alexandre, são os ancestrais dos povos originários desse território, de Abya Yala e Pindorama, os quais já estavam aqui antes da invasão dos europeus e da vinda forçada dos africanos por meio do tráfico negro.

Por outro lado, o encantado, o “*de fora*” (Figura 6), como foi acima mencionado na fala do sacerdote, define-se como os ancestrais daqueles que chegaram nesta terra em razão de uma das circunstâncias citadas anteriormente, os que vieram em busca de novos territórios, como os europeus, e os que vieram forçadamente e foram escravizados, como os africanos. As forças ancestrais dos “*de fora*” também passaram a habitar esse espaço muito mais que só geográfico, mas também sociocultural e religioso.

**Figura 6 - Encantaria e os “Encantando”**



Fonte: Aqueleomã, Sem ano.

Contudo, para ser possível o melhor entendimento de quem seria esse encantado e porque o chamam assim, Pai Alexandre presenteia os leitores e ouvintes com um pouco mais de seu conhecimento, para o qual é preciso estar atento e permitir que o *orí*, cabeça, seja morada de antigo saber. O sacerdote comenta um pouco mais sobre a definição de encantado dentro do Tambor de Mina, colocando em roda também conceitos como morte e encantamento, mas aqui os tratando de forma outra, que não aquela que costumeiramente vem como pensamento primeiro do senso comum.

Um detalhe também muito importante, quando a gente fala de encantado, o nome já diz “encante”, esse encantado ele não morreu, esse encantado simplesmente se encantou, se encantou por um fenômeno, se encantou por algum momento, uma situação da história da vida dele e esse corpo nunca foi achado, por esse motivo ele é um encantado, que hoje a gente chama de invisível. E a gente o vê quando? Quando ele incorpora no seu médium, que ele se destaca no seu cantar, que ele se destaca com seus adereços, sendo um lenço ou uma toalha, porque o encantado do tambor de mina em si ele não se paramenta com cocar, arcos e flechas, como a gente vê em outras nações, os nossos encantados tem as suas indumentárias próprias, como eu já citei, um turco, ele usa um belo lenço no ombro, um codoense, filho de Seu Légua, adora botar o seu chapéu na cabeça, se identificando naquela família e assim por diante, essa é mais ou menos a diferença do encantado para o caboclo. (Pai Alexandre do Aqueleomã, 01 de fevereiro de 2021)

A partir desse escurecimento do saber sobre o encantado, é possível perceber a forma como a religião afro, mais especificamente o Tambor de Mina, entende a passagem que conhecemos como morte de modo diferente, pois a dualidade vida e morte não se encontra estabelecida neste caso, uma vez que *“esse encantado ele não morreu, esse encantado simplesmente se encantou”*, e, mais que isso, ele continua vivo e presente dentro dos terreiros e seus festejos, o encantado se faz vivo e provoca vida nesse espaço de memória e resistência, através de seus cantos, suas danças e seus adereços.

Além disso, este encantado não se apresenta da mesma forma que o caboclo, segundo o sacerdote do Aqueleomã. O *encante* não carrega características referenciadas como ameríndias em suas vestes e indumentárias, pois ele, sendo o *“de fora”*, mesmo que aderindo algumas características

dos povos originários deste território, ainda carrega consigo a ancestralidade e essência de sua terra, o que é refletido em sua maneira de se vestir, de se portar e em seus adereços, como lenços e chapéus. Dito isso, é válido lembrar que o encantado possui ramificações dentro da casa de santo, pois, como bem pontuou Pai Alexandre, “nós temos no Tambor de Mina uma subdivisão de famílias”, e cada encantado apresenta as particularidades da família que é pertencente.

Então, ao fazer essa análise mais geral sobre o encantado, sem adentrar nas suas famílias e seus atributos, já se tem uma maior dimensão do que ele representa dentro do Tambor de Mina, o significado de sua denominação, a forma como ele se apresenta neste templo religioso e quais suas raízes. Entretanto, ainda é preciso redirecionar uma maior atenção ao caboclo, dado que aqui já foi estabelecida uma diferenciação entre os dois, porém não houve ainda um aprofundamento na figura caboclo dentro deste cenário. Desse modo, o sacerdote continua sua explanação, agora, discorrendo sobre a importância da presença dos caboclos brasileiros nos cultos do Aqueleomã.

E a gente não pode esquecer, logicamente, que quando a parte da nossa matriz africana chegou aqui nessa terra, essa terra já tinha dono, que são os caboclos do Brasil, os caboclos brasileiros, e lógico que o nosso culto adentra nisso aí, por exemplo aqui no Aqueleomã, eu posso falar da minha casa, a gente tem um ritual que pode se dizer que seja de pajelança, de pena e maracá, de caboclo de pena, que nós chamamos de tambor de cura ou simplesmente tambor de jurema, onde a gente chama esses espíritos brasileiros, esses índios brasileiros para vir curar, para vir consultar, para vir dar passe, atender as pessoas que chegam com necessidades. Nesse tambor não vem somente os índios, vêm as tapuias que também tem essa deitada nas matas do Brasil, mãe d'água, cobras, surrupiras e assim por diante. Não é o forte de nossa casa, como eu já disse, mas nós temos essa deitada sim, não tínhamos como não ter, até porque nós nascemos aqui. Eu tenho, por exemplo, um caboclo chamado Sete Flechas, que é um caboclo muito importante na minha vida, que vem comigo de herança, que era caboclo do meu pai, que um dia disse que ia passar para mim e de fato aconteceu, então hoje o caboclo sete flechas aqui em casa é chefe dessa linha de cura, chefe dessa linha de pajé, de maracá, como Dona Jurema, como Seu Tupiaçu, são esses caboclos que comandam essa situação da parte da terra daqui dos nossos ancestrais do Brasil. (Pai Alexandre do Aqueleomã, 01 de fevereiro de 2021)

Diante dessa narrativa, um dos pontos que não pode passar despercebido pelos leitores é quando o sacerdote afirma “quando a parte da nossa matriz africana chegou aqui nessa terra, essa terra já tinha dono, que são os caboclos do Brasil”. Essa demarcação é valorosa, porque, a princípio, o Brasil foi por muito tempo tratado pela história como terra sem dono, como território que precisava ser descoberto e ocupado, quando, na verdade, esse chão já pertencia e sempre pertenceu aos povos indígenas. Essas matas já eram habitadas muito antes da invasão fantasiada de descobrimento, essas águas já possuíam e movimentavam vida antes das grandes navegações. Logo, em meio a essa conversa sobre diásporas afroindígenas, faz-se necessário recontar essa parte do passado para que se entenda o presente.

Outro apontamento feito acima pelo Pai Alexandre foi sobre os serviços que os caboclos são responsáveis quando eles são chamados, citando trabalhos como cura, consulta, passe e atendimento às pessoas que chegam com alguma necessidade. Nesse contexto, é possível observar a presença



da cultura e ancestralidade indígena pulsante, ainda hoje, também nos terreiros, uma referência direta à pajelança, ao conhecimento da medicina tradicional, à sapiência repassada sobre as plantas e, por fim, à resolução de problemas e necessidades através da cura do corpo e do espírito. Esta ancestralidade indígena vai ao encontro dos conhecimentos tradicionais dos povos africanos na diáspora, soma com a sabedoria dos pretos velhos, com os rituais de cura herdados da ancestralidade africana, formando essa diáspora afroindígena.

Sendo assim, após a análise da presença dos caboclos e dos encantados no Tambor de Mina, observando as forças da “*parte ameríndia*” agindo em conjunto com as forças dos “*de fora*”, é inegável a existência do sincretismo dentro do terreiro e, em relação a esse assunto, Pai Alexandre pensa da seguinte maneira:

Para deixar claro, o sincretismo é emparelhado para nós, mas nós temos sim o nosso dialeto, nós temos sim o nosso canto africano, o Tambor de Mina tem sim os dois pés na África, que fique bem claro isso, que nós somos povos de matriz africana, o nosso culto tanto do Maranhão, quanto aqui do Pará, que mesclou, que juntou, nós somos sim de matriz africana. Agora, essa questão do sincretismo é muito forte, até o caboclo, até o encanto, já que é disso que nós estamos falando, ele também tem o seu sincretismo, como por exemplo Pedro Boji, que é Pedrinho que é carinhosamente chamado, ele é devoto de São Pedro, nós temos outros encantados, como Seu Expedito de Légua, comemora-se no dia de Santo Expedito, e assim vai. (Pai Alexandre do Aqueleomã, 01 de fevereiro de 2021).

Diante desse relato, pode-se perceber que há a consciência da presença forte do sincretismo dentro das religiões de matriz africana e que, pelo menos nas falas destacadas, esse fator não é visto como algo ruim, mas como um contato inevitável entre os povos que ocupavam e habitavam esse território, tornando-o uma diáspora afroindígena.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

### 3. Mães Áfricas em Abya Yala, o Reconhecimento da Ancestralidade da Mãe Terra Pindorama/ Pachamama e Suas Encruzilhadas Ancestrais Territoriais e Outras Relações Afroindígenas

Ocorre a miscigenação cultural, que é a mistura do africano com o brasileiro. Os índios se manifestam, dentro do culto africano, porque nós cantamos para os Inquices, as divindades, que vem dentro da nação angola”, explicou o Pejigan Paulo Araújo. Festa dos Caboclos, na casa Kwe Otó Sindoya, nação Jeje Savalu, Santarém, Pará, Amazônia (Fonte: <https://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/noticia/2018/09/10/festa-dos-caboclos-celebra-renovacao-de-energias-e-a-troca-de-bandeira-em-santarem.ghtml>)

Nos dias de festa de caboclo, as liturgias que são feitas em línguas africanas dão espaço ao português que os indígenas aprenderam durante o processo de catequização. Os barracões são enfeitados com bandeirolas e penas com as cores da bandeira do Brasil, sem falar no samba. O caboclo é um ser que quebra

as hierarquias religiosas.”. Referente ao feriado de 2 de julho na Bahia. (Adroaldo Plático, zelador do Unzó Maiala, dá continuidade ao legado da mãe no culto). (Fonte: <https://www.agenciamural.org.br/terreiros- ficam-sem-festa-para-caboclos/>. 02/07/2021)

Os processos históricos de engajamento político dos povos de terreiro de matriz africana passam a organizar-se, inclusive de forma orgânica e legal, para combater as invasões em seus territórios e violências a seus filhos de santo e, assim, fazendo valer não apenas suas religiosidades e o seu direito ao culto, mas também seu protagonismo político e suas estratégias espaciais para demarcar suas formas de vida fora das suas comunidades tradicionais e na ocupação do espaço do poder público<sup>9</sup>.


Nessa direção, as manifestações das entidades caboclas, em suas diversas tradições de matriz afro-brasileira, são também um demarcador político e de reconhecimento dos povos da terra e do legado dos antepassados indígenas para com seus descendentes, que renasceram em territórios africanos e passam a assumir nomes iniciáticos que fazem referência, sobretudo, ao descendente indígena encantado que pode se manifestar de diversas formas, conforme as especificidades das origens das “Nações” africanas que são alimentados.

Na Amazônia, as entidades caboclas que vêm desse repertório dos antepassados indígenas estão muito ligadas aos trabalhos de pena e maracá, das entidades ajuremadas, de limpeza e de combate de demandas de energias e magias negativas para prejudicar determinada pessoa. Práticas essas que, no Brasil, antecedem a Umbanda, os Candomblés, e outras unidades políticas afro-brasileiras, e se manifestam também no panteão da chamada “pajelança cabocla”<sup>10</sup>, que se fizeram presente, sobretudo, ainda nas origens das comunidades ribeirinhas.

Nesta perspectiva, a pajelança indígena e a pajelança cabocla não são consideradas religiões, mas práticas de curandeirismo, ou melhor, de medicina popular. A pajelança indígena se diferencia da pajelança cabocla por se organizar no âmbito de uma unidade política étnica definida. Contudo para as comunidades indígenas do Baixo Tapajós, algumas eram consideradas comunidades caboclas ribeirinhas até 1998, a prática de pajelança pode ser muito parecida com a própria pajelança que se pratica com as comunidades ribeirinhas e a encantaria invocada fora dos territórios indígenas reconhecidos pelo Estado Nacional. Muitas vezes, as orações católicas se misturam com cantos para benzimento, uso de elementos da natureza, amuletos para proteger de espíritos desencarnados e encantos do rio. Já a pajelança cabocla apesar de herdar muito dos conhecimentos dos tradicionais indígenas, transcende as fronteiras do campo étnico cosmológico da pajelança indígena, por se organizar a partir de fundamentos de outras relações sociais que incorporou crenças, tais como a kardecista, a africana e do catolicismo popular (RODRIGUES *et al* 2014; MAUÉS, 1994).

<sup>9</sup> Sobre os processos políticos dos povos de terreiro e suas formas de atuação na cidade de Belém, vejam a tese de doutoramento: BRITO, Selma de Sousa. *Até Oxalá vai à guerra: protagonismo político e modos de atuação das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana na esfera pública da Cidade de Belém-PA* / Selma de Sousa Brito. 2019.

<sup>10</sup> Sobre Pajelança cabocla, segundo Maués (1994), fundamenta-se na crença nos “encantados” que são aqueles seres invisíveis que se apresentam ao longo dos rituais em transe no pajé que é a figural central da sessão de cura. Tal prática é muito observada ao longo da Amazônia estuariana. Os habitantes desse local são chamados ribeirinhos. Classificados enquanto mestiços em sua etnicidade, praticam extrativismo e manejo de recursos florestais e aquáticos, bem como da agricultura em pequena escala. Grande parte de seus conhecimentos sobre a sociobiodiversidade são herança do legado dos antepassados indígenas os quais utilizam as florestas de várzea como fonte de alimento e moradia desde a época pré-histórica. Ver ainda: FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A cidade dos encantados: a pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008b.



Finalizamos esse ensaio demonstrando, sobretudo, a interculturalidade e a diversidade de entendimento que as tradições de matriz africana detêm concernente às entidades espirituais “caboclas”, sobretudo, na Amazônia tão marcadamente indígena quando se referem aos cultos de curas de pena e maracá, os quais são recriados nas diversas tradições, não somente nas religiões de matriz africana consultadas para o diálogo das etnografias construídas acima. Não obstante, a encantaria que atravessa todas essas tradições encontrando focos de encantados também alimentados, tanto pela pajelança indígena quanto pela pajelança cabocla, a exemplo das juremas encantadas.

Nesta direção, por meio dos estudos diaspóricos dos povos afro-brasileiros, à luz da percepção da situação histórica que demarca uma etnografia dos povos de terreiro, o que deve ser melhor colocado por meio de um projeto de história oral mais sintonizado com uma filosofia da oralidade, que deve ser feita por meio de um novo mapeamento do passado pelo escurecimento das tradições orais, em que os intelectuais com pertencimentos nessas comunidades tradicionais de matriz africana podem reescrever seus passados, reocupar o tempo-espço de tudo aquilo que foi escrito e inscrito sobre eles, desde as fontes coloniais do Tempo-Estado *versus* Tempo-Tradição. Afinal, como bem diz Mãe Juci do terreiro de Cabocla Herondina:

(...) Os nossos deuses não se desligaram de nós. Então os povos tradicionais de matriz africana não se desligaram de seus deuses, nós não desligamos nunca de Yansã... nós não nos desligamos de Yemanjá, nós não nos desligamos de Oxum, de Xangô, de Obá, nossos antepassados muito pelo contrário, guardaram esses segredos a 7 chaves, apanharam dentro das senzalas dos seus senhores, porque eles foram arrancados de África e colocados presos no Navio, mas eles trouxeram esses segredos e permaneceram guardados por muito tempo, as louvações que eram feitas... então tudo isso que aconteceu que é só um episódio muito doloroso, mas é só um episódio, pois a gente fala que a nossa ancestralidade não é somente o escravismo que foi imposto a nós, a nossa ancestralidade é bem maior porque esse resguardo da cultura, da tradição, da troca de saberes, da oralidade, ela permanece e isso precisa ser dito... precisa ser dito que a escravidão trouxe para o Brasil não só a dor, mas trouxe também a cura, porque os nossos ancestrais também guardaram esse segredo, da cura, da sabedoria dos orixás, da cura e da sabedoria dos caboclos que foram trazidos, dos caboclos angolanos que a gente fala vai ter samba de caboclo porque o terreiro se abre para dançar, para cantar, para comemorar toda cura, toda sabedoria que foi trazida para cá... é muito esquecida, porque, claro, a dor da senzala foi maior que qualquer coisa, a dor de perder milhares, centenas na travessia é inesquecível, mas essa trazida também, junto com o navio negreiro vieram os saberes que nós somos os resguardadores e os responsáveis pela manutenção desses saberes. ( Mãe Juci, 04 de dezembro de 2021)

A construção de um mapa filosófico afrodiaspórico e afro-brasileiro revisita a memória oral coletiva que caminha, sobretudo, junto com um movimento de história oral no entendimento dos modos de pensar das cosmologias dos povos de matriz africana que aqui chegaram. Afinal, o enunciado acima de Mãe Juci é uma questão epistêmica fundamental, já que durante o período escravista e colonial se constituiu a negação intelectual dos povos africanos e seus descendentes.

A tradição oral é a grande escola da vida, conforme orienta Amadou Hampaté Bâ (2010), essa tradição direciona seus membros sempre pela sua recuperação e relações em todos os as-

pectos, pois, quando acessada, retira o véu da visão obscurantista daqueles que a veem de forma caótica e ultrapassa a mentalidade cartesiana acostumada em compartimentar o conhecimento. Já que a tradição oral, de fato, é vida em sua totalidade em que a matéria não está dissociada do espírito. Consegue estar em conformidade com o sagrado e com o profano, em comunicação com sua comunidade e suas aptidões humanas. “Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento, recreação, uma vez que todo pormenor nos permite remontar à Unidade primordial.” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 169).

Sendo assim, tais retomadas do espaço (social) histórico, por uma investigação que faça uma outra leitura da produção do conhecimento histórico, filosófico, etnográfico e do patrimônio cultural, ajuda a construir novas metodologias para a reconstrução desse passado no âmbito do tempo presente desses povos na atual contemporaneidade, enquanto um projeto de pesquisa e ensino para seus pesquisadores e pesquisadoras comunitárias, reforçando, assim, um campo epistêmico mais inclusivo e étnico-racial, além disso, um campo fortalecedor à capacitação dos professores das escolas comunitárias em comunidades de matriz africana, quilombolas, povos de terreiro e/ou das escolas das periferias, bem como na inserção desse outro campo de conhecimento interdisciplinar e de saberes para toda sociedade, fazendo valer, desse modo, de fato, os conteúdos da História da África e da cultura afro-brasileira, que são indispensáveis, desde a Lei 10.639/2003, que tornou obrigatório esse ensino para escolas públicas e privadas do país, a qual, nesse ano de 2023, completa vinte anos, desde a promulgação pelo presidente Lula.

## REFERÊNCIAS DE FONTES ORAIS:

MÃE JUCI D'OIÁ (Jucilene Carvalho). *A manifestação cabocla de Terreiro da Umbanda da mãe Juci D'Oiá*. Terreiro. Entrevista concedida às professoras Alanna Souto Cardoso TUPINAMBÁ e Selma de Souza Brito. Outubro e dezembro de 2021. Terreiro de Umbanda Casa de Mãe Herondina.

MAMETU NANGETU. A cosmovisão cabocla do Terreiro Nangetu/ Candomblé Angola. Entrevista concedida à profa Alanna Souto Cardoso Tupinambá. 12 de abril de 2020. Instituto Nangetu de Tradicao Afro-Religiosa e de Desenvolvimento Social

MAMETU MUAGILÊ. A cosmovisão cabocla do Terreiro da sacerdotisa Mametu Muagilê/ Candomblé de Angola. 11 de abril de 2020.

BABALORIXÁ ALEXANDRE RODRIGUES DE BADÉ. A cosmovisão das entidades caboclas do Tambor de Mina no Estado do Pará por Baba Alexandre D'Badé. Entrevista concedida à profa Alanna Souto Cardoso Tupinambá e Selma de Souza Brito. 01 de fevereiro de 2021. Aqueleomã Casa de Mina Jêje Nagô.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRITO, Selma de Sousa. *“Até Oxalá vai à guerra: protagonismo político e modos de atuação das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana na esfera pública da Cidade de Belém-PA / Selma de Sousa Brito. 2019 . Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019.*

CARDOSO, Alanna S. *Descolonizando a cartografia histórica amazônica: representações, fronteiras étnicas e processos de Territorialização na capitania do Pará, século XVIII / Alanna Souto Cardoso Souto. — 2018. 415 f.: il. color. Orientador(a): Profª. Dra. Rosa Elizabeth Acevedo Marin Marin. Coorientação: Profª. Dra. Renata Malcher de Araújo. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido. Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018. Acessível em: <http://www.etnolinguistica.org/tese:cardoso-2018>*

CARDOSO, Alanna S. *Povos de terreiro são comunidades tradicionais?* In. <https://www.semeadura.net/news/povos-de-terreiros-sao-comunidades-tradicionais/>

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiro de Castro. *A casa das minas de São Luís do Maranhão e a saga de Nã Agontimé*. In: sociol. antropol. | rio de janeiro, v.09.02: 387–429, mai.–ago., 2019.

FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Ed. Civilização brasileira. 1968.

FERRETI, Mundicarmo. *Desceu na Guma: O caboclo do Tambor de Mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís: a Casa Fanti-Ashanti*. Originais da 2ª ed. (1996) pub. EDUFMA (2000).

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A cidade dos encantados: a pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008a.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura. Assim como eram os gafanhotos: pajelanças e confrontos culturais na Amazônia no início do século XX. In: MAUÉS, Raimundo Heraldo & MACAMBIRA, Gisela. (Org.). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA. 2008b.

GIROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001. 432 p.

GOLDMAN, Márcio. A relação afroindígena. *Cadernos de Campo*, São Paulo. No.23. p.1-381. 2014.

GOLDMAN, Márcio. Contradiscursos Afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem. Estudos etnográficos. *Revista de Antropologia da UFScar*. R@U, 9 (2), jul/dez.2017: 11-28.

GOMES, Flávio dos Santos. *A Hidra e os Pântanos- Mocambos*. UNESP. 2005.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidade e mediações culturais*. Belo Horizonte. Ed. UFMG; Brasília. Representação da UNESCO. 2003.

HAMPATÉ BÂ. *A Tradição viva. História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África*. Editado por Joseph Ki-Zerbo. 2 Ed.rev. - Brasília: UNESCO. 2010.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Trad. Bernardo Leitão et al. Campinas. SP. Ed. da UNICAMP, 1990.

MAUÉS, Raimundo Heraldo. Medicinas populares e “pajelança” cabocla na Amazônia. In: ALVES, PC., and MINAYO, MCS. ( Org.). *Saúde e doença: um olhar antropológico [online]*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994. 174 p. ISBN 85-85676-07-8. Available from SciELO Books.

MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. *Historiografia do Quilombo*. 1977. In: Beatriz Nascimento, *Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias da destruição*. Maria Beatriz Nascimento. Diáspora Africana: Editora filhos da África, 2018.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: *Afrodiáspora: Revista do mundo negro*. No.6-7. IPEAFRO. 1985. Pp. 41-49.

NUNES, Herliton Rodrigues. *Memória dos negros na formação do Tambor de Mina em São Luís do Maranhão*. / Herliton Rodrigues Nunes – Vitória da Conquista, 2018. 65 f.

OLIVEIRA, João Pacheco. *Regime tutelar e faccionalismo. Política e Religião em uma reserva Ticuna*. Rio de Janeiro: CASA 8, 2015.

OYÉWÚMÍ, Oyèrónké. *The invention of women: making an African sense of western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *Entre América e Abya Yala – tensões de territorialidades Desenvolvimento e Meio Ambiente*, n. 20, p. 25-30, jul./dez. Editora UFPR. 2009.

PRANDI, Reginaldo. A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros. In: MAUÉS, Raimundo Heraldo & MACAMBIRA, Gisela. (Org.). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA. 2008.

RODRIGUES, Renan Albuquerque; TRINDADE, Deilson do Carmo; PAIVA, Ignês Tereza Peixoto e VIEIRA FILHO, Raimundo Dejard, «*Pajelanças indígena e cabocla no Baixo Amazonas/AM e suas implicações a partir de questão histórica*», Ponto Urbe [Online], 15 | 2014, posto online no dia 30 dezembro 2014, consultado o 01 novembro 2021. URL: <http://journals.openedition.org/pontourbe/2411>; DOI: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.2411>

SANTOS, Micênio Lopes dos. *Caboclo: da África ou do Xingu?* Recife: FJN - Centro de Estudos Folclóricos, 1984. (Folclore n. 144, mar. 1984).

VERGER, Pierre. (1986a). As contribuicoes especiais das mulheres do candomble no Brasil. In: *Culturas Africanas: documentos da reuniao de peritos sobre "As sobrevivências das tradicoes religiosas africanas nas Caraibas e na America Latina"*, coloquio realizado em Sao Luis do Maranhao, de 24 a 28 de junho de 1985, p. 272-290. Unesco. Documento CC86/WS/37. Digital Library.