

É ela a Cabocla Guerreira: narrativas e mitopoéticas da Cabocla Maria Jovina de Pai Pingo de Oxumarê (Belém-PA)

She is the Warrior Cabocla: narratives and mythopoetics about Cabocla Maria Jovina of Pai Pingo of Oxumarê (Belém-PA)

Diogo Jorge de Melo

Universidade Federal do Pará - UFPA
Belém/PA - Brasil

Gisele Nascimento Barroso

Universidade do Estado do Pará - UEPA
Belém/PA - Brasil

Cássio Alexandre Souza dos Santos

Universidade Federal do Pará - UFPA
Belém/PA - Brasil

Hélcio Jorge de Souza Castelo Neto

Universidade Federal do Pará - UFPA
Belém/PA - Brasil

Resumo

Este trabalho se caracteriza, primordialmente, como um estudo sobre a mitopoética da entidade afro-amazônica, considerada rara, Cabocla Maria Jovina e sua relação com Pai Pingo de Oxumarê, João da Silva da Lima Filho (1958-), um sacerdote de Umbanda de Belém (PA), o qual a incorpora. Sendo esta uma pesquisa qualitativa, com aportes etnográficos e observação participante, onde, por meio de observações e entrevistas, se buscou compreender a trajetória do sacerdote e suas relações com a entidade. Nesse processo, muitos contextos históricos se desvelaram, como o chamado de Pai Pingo e seu desenvolvimento no terreiro de Dona Euviana. Com relação a mitopoética da entidade, temos relatos de sua existência em Icoaraci (Belém, PA), onde teria desencarnado e sido acolhida pela família do Codó, na espiritualidade. Também, realizamos comparações com a personagem histórica de mesmo nome, uma cangaceira do bando de Lampião.

Palavras-chave: Religiões Afro-amazônicas; Mitopoética; Umbanda.

Abstract

This work is characterized, primarily, as a study on the mythopoetics of the Afro-Amazonian entity, considered rare, Cabocla Maria Jovina and her relationship with Pai Pingo of Oxumarê, João da Silva da Lima Filho (1958-), a priest of Umbanda in Belém (PA), which incorporates it. This is qualitative research, with ethnographic contributions and participant observation, where, through observations and interviews, we sought to understand the trajectory of the priest and his relationships with the entity. In this process, many historical contexts were revealed, such as the call of Pai Pingo and its development in Dona Euviana's terreiro. Regarding the mythopoetics of the entity, we have reports of its existence in Icoaraci (Belém, PA), where it would have disembodied and been welcomed by the Codó family, in spirituality. We also made comparisons with the historical character of the same name, a bandit from Lampião's gang.

Keywords: Afro-Amazonian Religions; Mythopoetics; Umbanda.

Introdução

As Umbandas no Estado do Pará, principalmente, na cidade de Belém, possuem influências de distintos segmentos afrodiaspóricos, tendo destaque os Tambores de Mina e as Pajelanças (adjetivadas por Cabocla ou Rural), assim como Terecôs, Candomblés⁶ e tradições do Nordeste, a exemplo das Juremas e Catimbós. No contexto religioso das Umbandas, existem entidades consideradas mais populares, como os Caboclos Rompe Mato, Pena Verde, José Tupinambá e as princesas turcas, Mariana, Herondina e Jarina.

No entanto, em nossas atividades de campo, nos deparamos com entidades de rara representatividade, sendo conhecidas manifestações em poucos afroreligiosos ou, até mesmo, em somente um, as quais consideramos serem relíquias de tempos ancestrais. Porém, sabemos que muitas foram e vem sendo esquecidas ou, como os afroreligiosos costumam mencionar, “estão deixando de vir”, baixar nos terreiros. Às vezes falam da perda do interesse em se manifestarem, pois ficaram desgostosas ou simplesmente evoluíram. Outras são apenas raras ou vinculadas a um grupo específico de afroreligiosos, por exemplo, vinculadas a um contexto familiar, herdadas de sacerdotes mais antigos ou de relações consanguíneas.

Neste cenário, nos deparamos com uma destas entidades, a Cabocla Maria Jovina, em Pai Pingo de Oxumaré, João da Silva da Lima Filho (1958-) (Figura 1). A partir desse encontro, desenvolvemos esta pesquisa qualitativa, com aportes metodológicos da etnografia e observação participante (GIBBS, 2009; ANGROSINO, 2009). Buscando compreender a trajetória de Pai Pingo e suas relações com essa entidade, como ele a herdou e, assim, compreender a constituição de sua mitopoética.

Destacamos um convívio de mais de dez anos como o sacerdote e seu terreiro, onde estamos, desde 2020, desenvolvendo pesquisas com ele e sua comunidade, realizando anotações, observações e entrevistas (MELO, 2022; MELO *et al.*, 2023). A exemplo dos dados coletados em três filmagens/entrevistas, realizadas com o sacerdote e aqui utilizadas como fonte de dados: entrevista 1, foi realizada na Universidade Federal do Pará no dia 16 de setembro de 2022, na ocasião da gravação do documentário “Meu Terreiro Meu Museu de Pai Pingo de Oxumaré”⁷; entrevista 2, realizada pela própria entidade, incorporada no sacerdote no dia 20 de janeiro de 2023 durante a festividade do Rei Sabá (Ilha de Fortaleza em São João de Pirabas) e, apesar de ser uma pequena fala, se destaca por ter sido um momento de

⁶ Os segmentos religiosos são colocados no plural, pois apesar de normalmente serem compreendidos como um único segmento, os autores percebem, que devido a diversidade e a complexidade existente, não se pode compreendê-los como uma unidade.

⁷ Documentário disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jiVwPtr2O7A&t=16s>. Atualmente com mais de 27 mil visualizações.

protagonismo da mesma; entrevista 3, realizada com o sacerdote em seu terreiro no dia 22 de setembro de 2023.

Figura 1 Pai Pingo em seu terreiro no dia 22 de setembro de 2023, no momento da entrevista 3.



Foto: Diogo Melo, 2023.

As entrevistas foram revisitadas diversas vezes durante o processo de escrita e as informações foram compiladas, sendo transcritas as partes de maior interesse. Destacamos que as informações foram revisadas com o próprio sacerdote, pois, ao longo do processo, ele elucidava as nossas dúvidas. Apontamos para realização de uma pesquisa participativa, na qual os autores, em sua maioria, são afroreligiosos e convivem com Pai Pingo e suas entidades. Esse fato possibilitou descrições de ordem mais íntimas, assim como uma melhor compreensão perceptiva sobre determinados processos. Apesar disso, não identificaremos nomes de membros de sua comunidade religiosa, sendo apresentados de modo genérico.

As bases conceituais do trabalho se estruturam por aportes da Memória Social e da História Oral, baseada em narrativas a trabalhar lembranças de trajetórias de vida. Produzindo uma compreensão crítica, mas não determinadora de uma realidade, principalmente, em seu vigor simbólico (BOSI, 1994; CANDAU, 2011). Já que a memória evidencia uma propriedade de reconstruir situação análogas as vividas, presentificadas como resíduos completados em um ato criativo, recriador do passado, porém, incapaz de recuperá-lo na integridade (POMIAN, 2000). Isso nos conduz à um constructo perceptivo e crítico do indivíduo ao narrar a sua realidade. Portanto, compreendemos a trajetória do indivíduo pesquisado, pois o ato de lembrar e narrar constrói sentidos ao ser compartilhado socialmente (GIBBS, 2009).

Essas acepções, aportaram-se nas bases dos estudos do imaginário (CASTORIADIS, 1982; DURANT, 2002 e 2004), na busca da mitopoética da Cabocla Maria Jovina, uma entidade afro-amazônica, com simbologias a extrapolar sua manifestação como entidade. Por exemplo, são apresentados aportes tácitos, como comparações com fatos históricos. Já que, epistemicamente, em nossa tradição ocidentalizada e colonial, rompemos com aspecto do imaginário em prol da razão. Colocando esses saberes, determinados como não lógicos, em um segundo plano, estigmatizando-os. Por este fato, neste trabalho, buscamos uma reconciliação, onde compreendemos a entidade como parte do imaginário, mas não a colocamos em um status de irreal ou fantasia. Buscamos andar de mãos dadas com os saberes afro-amazônicos para recuperar perspectivas que nos foram negadas.

Ressaltamos que as mitopoéticas se configuram em arte, tendo caráter transcendental e ontológico, no qual: “natureza, cultura e espíritos comungam de um mesmo prestígio e simbologia, dialogando e trocando experiências sem a imposição autoritária de hierarquias transcendentais” (PINHEIRO, 2021 p.56), como as imanências do território amazônico e sua fecundidade mitopoética, conforme compreensão de Paes Loureiro (2015). Abordamos a mitopoética da Cabocla Maria Jovina, compreendendo-a como entidade e em seus aspectos simbólicos, sem julgo de valor. Destacamos que, para os autores, os encantados se encontram em um aspecto ontológico, vinculado a processos relacionados a ancestralidade afrodiaspórica. Sendo eles, morto-viventes (RAMOSE, 1999; 2002), ativos socialmente em suas comunidades, por manifestarem vontades, desejos e se relacionarem socialmente com as pessoas do “mundo do pecado”, os vivos (MELO, 2020).

Figura 2 Cabocla Maria Jovina em Pai Pingo no festival do Rei Sabá em São João de Pirabas, 20 de janeiro de 2023, no momento da entrevista 2.



Foto: Cassio Santos, 2023.

Memória e trajetória sacerdotal de Pai Pingo de Oxumaré

Pai Pingo de Oxumaré é um sacerdote de Umbanda e já o acompanhamos por mais de uma década, desde quando seu terreiro se localizava no Bairro da Pedreira, na rua do Chaco. Atualmente, sua casa se encontra no bairro do Marco, na rua Humaitá. Seu terreiro é demasiadamente simples, sem muitas extravagâncias e o consideramos de tamanho intermediário, com base em nossas vivências em relação a outros terreiros da cidade de Belém. Existe uma grande quantidade de pessoas transitando neste espaço, como afroreligiosos, filhos de santo, membros de sua família biológica, agregados e consulentes. Este último seguimento, se destaca por seu grande volume, muitas vezes com mais de cem pessoas.

Nas terças-feiras, costumam ocorrer as proclamadas seções de cura, quando o ritual se volta a processos de saúde, ocorrendo em um ritmo mais lento e sem o toque dos tambores. Momento compreendido como próximo a uma tradição das Pajelanças Caboclas ou como comumente denominado, “Pena e Maracá”. Às quartas-feiras são as ditas seções normais, mais agitadas, com tambores e com a presença de maior número de pessoas, em sua maioria filhos da casa e consulentes. Na primeira quarta-feira de cada mês as sessões são voltadas para os Exus e as Pombagiras, entidades incumbidas de trabalhos mais pesados, como descarregos, quebras de feitiços e limpezas espirituais, assim como questões de prosperidade e amorosas. Estes dias são os mais visitados, assim como os festejos, como o do Seu Zé Pelintra, quando o espaço definitivamente não comporta o número de pessoas.

Nas ritualísticas, a Cabocla Maria Jovina costuma vir em algumas seções, geralmente no início do ritual, fica sentada fumando e bebendo e canta algumas poucas doutrinas para logo ir embora, normalmente, dando passagem para o Seu Zé Pelintra. São poucas a ritualísticas onde ela fica por mais tempo, às vezes, vem em festividades, no entanto, não é uma entidade que gosta de cantar nos tambores, se apresenta e logo vai para sua cadeira fumar e beber. Diversas vezes a encontramos incorporada em Pai Pingo em momentos não ritualísticos, mas sempre atendendo pessoas. Por este motivo é muito difícil conseguir entrevistá-la e a festividade do Rei Sabá foi um momento singular.

Apesar desse amplo contato, pouco sabíamos sobre a trajetória sacerdotal de Pai Pingo, a não ser pelos sacerdotes que o iniciaram e pela sua ligação com a cidade de São João de Pirabas. Local onde mantém uma pequena residência nas margens do canal de maré que a banha. Localidade onde realiza festividade para as crianças, vinculada ao culto dos Erês (espíritos infantis), normalmente, no dia de São Cosme Damião; e sempre vai à festividade do Rei Sabá na Ilha de Fortaleza. Sobre esta última, já descrevemos algumas relações desse

sacerdote com a festividade (MELO, 2022). Sua origem familiar é neste município e sempre conta histórias, principalmente, sobre as suas encantarias, encantados e visagens.

Já tivemos a experiência de passar algumas noites em sua residência, em São João de Pirabas, escutando suas histórias junto aos seus parentes e amigos. Na entrevista 1, mencionou um tio Pajé, que descobrimos que se chamava Raimundo, conhecido como Joroça. Mencionou que na época não incorporava, mas acompanhava seus trabalhos sentado em um banquinho e, sem dúvidas, este tio proporcionou suas primeiras experiências com a religiosidade afro-amazônica.

Eu sou de uma família de médium, eu tinha um tio que já era pai de santo, não era feito porque antigamente não se fazia ninguém. Ele era umbandista só, lá não dá o nome de Umbanda, os pajés, né, que foi iniciado na cura, em tudo desde pequeno. Eu já ficava lá, meu tio já me mandava sentar no banquinho, tudo, não incorporava, mas já participava. (ENTREVISTA 1)

Em nossa busca pelas mitopoéticas da Cabocla Maria Jovina, muitas questões emergiram e serão utilizadas em um sentido contextualizador, para compreensão da sua relação com esta entidade. Foi a partir das narrativas emergidas dos relatos sobre o seu chamado, momento no qual a espiritualidade começa a se manifestar, o que ocorreu relativamente cedo com Pai Pingo. Mencionou que, na adolescência, quando tinha 14 anos, começou a trabalhar no terreiro de Dona Euviana. Foi justamente neste terreiro que a Cabocla Maria Jovina se manifestou pela primeira vez, quando ele estava com os seus 16 anos de idade.

No entanto, Pai Pingo nos narrou um episódio do seu chamado, na época de sua juventude, quando teria ido parar no Hospital Juliano Moreira, pois acreditavam que ele estava com problemas mentais. Sobre este aspecto, é importante evidenciar que tal narrativa se assemelha a diversos outros sacerdotes, inclusive como já descrevemos em outra pesquisa, em relação ao chamado de Dona Maria de Aguiar e Dona Maria Natalina⁸. Processo onde evidenciamos a existência de um forte processo de estigmatização, o qual demarca fortemente a trajetória de muitos afroreligiosos, intensificado por consequência do racismo religioso. Por estigma, compreendemos a situação na qual um indivíduo é inabilitado, em relação a sua aceitação social plena, gerando um profundo estado de depreciação desse sujeito (GOFFMAN, 1982). Nesse contexto social, os afroreligiosos são caracterizados como loucos, endemoniados, pessoas maléficas, que buscam fazer o mal para outras pessoas.

No caso de Pai Pingo, ele falou que não conseguia visualizar seus familiares, olhava para eles, mas não os reconhecia - “[...] eu fui com 12 anos, eu fui parar o Juliano Moreira, louco, só que minha loucura era assim, minha mãe chegava meus irmãos chegavam, apagava,

⁸ Essa pesquisa se refere a um artigo ainda em processo de publicação.

mas se tu chegasses não tinha nada [...]” (ENTREVISTA 3). Exemplificou, contando sobre um momento no hospital, quando chorava muito, um médico, Dr. Negrão, foi conversar com ele e perguntou o que estava acontecendo e ele respondeu que foi abandonado. Todos recebiam visitas de suas famílias menos ele. O médico disse para ele que a mãe dele tinha acabado de sair e, comentou que o médico, ao examiná-lo, não constatou nenhum problema mental e entendeu que tinha problemas espirituais.

Narrou que Dr. Negrão foi ao encontro de sua mãe e falou para tirar ele de lá, pois ele iria adoecer de verdade, caso permanecesse internado. Por conseguinte, lhe levaram para casa da mãe do Dr. Negrão, uma afroreligiosa que atendia em um quarto, no bairro do Umarizal. Contou, quando chegou lá, ela estava manifestada com Dona Herondina, quem lhe defumou e mandou jogar um banho em sua cabeça com os olhos fechado e, quando ele abriu os olhos, logo enxergou sua mãe. Esta narrativa desvela um lado sensível do médico, conhecedor da religiosidade afro-amazônica por causa de sua mãe e, assim, foi capaz de conduzir Pingo para os cuidados de sua mãe, uma sacerdotisa.

Este episódio, entendido como o seu chamado, se caracterizaria pelo seu despertar para a religiosidade, como evidenciado por diversos sacerdotes, os quais contam histórias de cunho semelhante e refletidas no jargão muito proferido pelos afroreligiosos – “entrou na religião pela dor ou pelo amor”. Pai Pingo sempre aciona essa expressão e afirma sua entrada pela dor, referindo-se ao momento do seu chamado. Como mencionamos, temos relatos semelhantes, a exemplo do relato de Dona Maria Natalina, também atribuída como louca, por episódios de agressividade com seus familiares, até incorporar Dona Herondina e despertar do transe no terreiro de Dona Maria de Aguiar.

Pai Pingo narrou sobre o começo do seu trabalho no terreiro, quando ainda era novo e o fazia escondido da família, saía da escola e ia para lá. Segundo ele, sua roupa de trabalho eram suas batas escolares. Ele foi levado por um colega da escola, pois costumava passar muito mal e, de acordo com sua narrativa, lá aprendeu muito. Para ele, sua mãe só foi descobrir quando uma senhora precisava ser rezada devido uma erisipela⁹ e não tinha ninguém apto para fazer o ritual, foi quando ele falou que sabia e o fez. Assim, foi nesse episódio quando seus pais souberam do seu desenvolvimento no terreiro de Dona Euviana, o qual a Cabocla Maria Jovina raiaria em sua coroa¹⁰. Contou sobre ter apoio dos pais, pois só perguntaram se era realmente esse o desejo para a sua vida.

⁹ Processo de infecção da pele, normalmente causado por uma bactéria. Uma doença que se tem o costume de levar para benzedeiras, rezadeiras, pajés e afroreligiosos(as) para curar.

¹⁰ Termo que refere-se a todas as entidades que trabalham em um afroreligioso, incorporadas ou não.

Desse modo, com relação a Dona Euviana, seu relato a originaliza em Belém, mas foi morar em Soure (Marajó), mas depois retornou e este seria o momento quando a conheceu. Pai Pingo relembra sua receptividade, segundo ele, ela era muito acolhedora e o levaram para a sua casa para ser cuidado pela cabocla Dona Herondina. Apontou que este terreiro se localizava na rua Oliveira Belo com a Nove de Janeiro e destacou ter sido a única casa onde conheceu o ritual *tremedá*. Nos explicou, ser uma festa de jurema de três dias, no qual se incorporavam entidades indígenas falantes do tupi-guarani e ninguém entendia nada daquilo falado por eles.

Sobre este aspecto, nos lembrou o relato feito por Cicero Centriny (2015) sobre um ritual do Terecô, no Codó. Relatou sobre, na década de 1970, a existência de uma famosa ritualística chamada de a “noite dos índios”, quando as entidades incorporadas eram canibais e em substituição da carne humana acabavam por devorar galinhas cruas e dançavam *seminus* e descalças sobre brasas, realizando uma dança brusca, mas bem coreografada e que não falavam um idioma conhecido. Contou que, após um incidente, com as pessoas expectadoras do ritual, foi gerada fúria nas entidades, as quais agrediram fisicamente algumas pessoas, causando grande correria. Depois deste fato, o ritual foi abolido, ou melhor, ressignificado, como a “Quebra da Melancia” (*Acarú-Ibabussú*), no qual passaram a comer melancias, amendoins e beber jurema. O ritual também se tornou fechado para os não iniciados. Tal descrição nos leva a indagar o quanto as lógicas ocidentalizadas moldaram as religiões afrodiáspóricas, sancionando aspectos ritualísticos, pensamos que o *tremedá* poderia ter alguma relação com este ritual e estes se extinguíram, ou se ressignificaram ao longo do tempo, por não se formatarem à lógica colonial, disposta pelo sistema mundo¹¹.

Devemos, ainda, destacar que as entidades que trabalhavam com Dona Euviana são, basicamente, as mesmas de Pai Pingo, com exceção da Cabocla Jurema e o Caboclo Pena Verde, a primeira era sua entidade de frente. Com relação a Cabocla Maria Jovina, diz ter sido passeadeira em Dona Euviana, isso significa que não era uma entidade comumente incorporada, só em festividades. Ressaltou também a incorporação de Dona Herondina, Caboclo Rompe Mato, Cabocla Juliana e Seu Zé Pelintra nesta sacerdotisa, os quais Pai Pingo também incorpora. Este último, sem dúvida é a entidade mais marcante e majoritariamente encontrado incorporado no sacerdote.

No entanto, Dona Euviana é pouco lembrada no terreiro de Pai Pingo, nesse quesito, o destaque se volta para Pai Marcelo de Xangô (Marcelo Ricardo Machado Soares), quem fez

¹¹ Aqui trazemos uma crítica pautada nos pensamentos decoloniais, com Aníbal Quijano (2002; 2005).

sua coroação/feitura na Umbanda e Pai João de Oxalá (João Alves dos Reis), quem deu seus fundamentos do Tambor de Mina. Ambos sempre referidos como pais de santo de Pai Pingo, um pela Umbanda e outro pelo Tambor de Mina. Talvez, o esquecimento se deva por Dona Euviana já ser falecida e não ter sido conhecida pela maioria dos filhos de Pai Pingo, mas, em alguns momentos, seu nome é mencionado pelo sacerdote, principalmente quando menciona sua trajetória de vida.

É ela cabocla guerreira, é ela Maria Jovina!

É ela que comanda a Umbanda
É ela que comanda a gira
É ela cabocla guerreira
É ela Maria Jovina (ENTREVISTA 1 e 3)

Esta forte doutrina, cantada pela Cabocla Maria Jovina, desvela muito sobre a sua personalidade, demarcando questões de comando, domínio e luta. Uma entidade, a qual segundo Pai Pingo, não pertencente à sua linhagem, mas se agregou ao seu panteão espiritual. Como já mencionado, entrou no terreiro de Dona Euviana aos 14 anos, mas o episódio que demarcou a chegada dessa entidade, aconteceu quando tinha 16 anos. Conta ainda sobre Dona Euviana receber a Cabocla Maria Jovina e ela, na cabeça de sua mãe de santo, sempre dizia que iria escolher um filho da casa para raiar. Nesse aspecto, sabemos ser relativamente comum presenciar entidades passadas como herança de um sacerdote para seus filhos de santo, principalmente, se existem relações consanguíneas, o que não era o caso.

Por exemplo, Sales (2022) descreveu essa relação de herança espiritual no Terreiro de Nagô e Yemanjá, no bairro da Pedreira em Belém (PA). “Existem entidades, rituais e obrigações que são repassados de pai para filho tanto no que tange a linhagem biológicas quanto ritual” (SALES, 2022, p.18). Destacou nesse caso, dentre outras, a entidade, Caboclo Joãozinho Buá da Trindade, um encantado da linhagem dos codoenses, perpassado de pai biológico para filho. Já testemunhamos diversos casos semelhantes, dando destaque para entidades já não tão comuns no cenário afrorreligioso, ou se um dia já o foram, como o caso de Cabocla Maria Jovina.

Segundo Pai Pingo, um sacerdote do Maranhão, identificado como Pai Pedro, foi parar no terreiro de Dona Euviana, pois teria se deslocado para Belém em decorrência da própria Cabocla Maria Jovina, que também raiava nele no Maranhão. Ela teria, por meio de sonho ou incorporação, incumbido Pai Pedro a cuidar dela em Dona Euviana. Segundo Pai Pingo, não existia contato prévio entre Pai Pedro e Dona Euviana e reafirmou, várias vezes, ter sido a própria entidade quem teria dado as instruções de onde era o terreiro onde ele deveria ir. Pai Pedro, nesse processo, teria dado comida para Cabocla Maria Jovina, arriado uma obrigação.

No dia seguinte, ela raiou em Dona Euviana, falando do seu desejo de ser assentada e, assim, Pai Pedro o fez. Nesse intermédio de tempo, a entidade também passou a incorporar em Pai Pingo. Dentre os fundamentos falados, mencionou que a comida dela, sua oferenda, é composta por camarão fresco com dendê e leite de coco, colocados em uma moranga (abóbora), com sementes de girassol e painco¹², dentre outras coisas. Uma obrigação realizada a cada dois anos.

Cabe um adendo, pois em Belém, assim como em todo o Brasil e nas localidades onde a Umbanda se estabeleceu, se estruturaram diversas vertentes nominadas como Umbanda. Estas possuem características que as distinguem entre si, muitas vezes sutis e em outras bem demarcadas. Com relação a tradição da Umbanda de Pai Pingo, como em Belém, nota-se uma forte influência do Tambor de Mina, ela se demarca por uma série de rituais de recolhimentos no terreiro, nominados pelo sacerdote como amacis¹³ (ENTREVISTA 1). Dentre eles, temos batismo e cruzamento, vinho, leite, ervas escolhidas, méis, assentamento do casal de exus e coroação, muitas vezes chamada de feitura. Uma tradição que, aparentemente, se consolidou mais recentemente, provavelmente, na segunda metade do século XX, pois sempre escutamos sacerdotes falando que antigamente não existia isso, que eles eram preparados pelas próprias entidades.

Na busca de uma cronologia e melhor compreensão desse processo, em nossas pesquisas, obtivemos relatos sobre Dona Maria de Nazareth Aguiar (1897-1985), mais conhecida como Dona Maria Aguiar, por meio de Dona Maria Natalina Santos Costa (1943-), que possuía uma ritualística muito parecida a desta tradição, sendo lembrada por uns como uma sacerdotisa umbandista e, por outros, como mineira, isto é, praticante do Tambor de Mina. Sabemos que essa cruzou essas duas linhagens e, provavelmente, contribuiu para a estruturar as religiosidades afro-amazônicas na região e diversas tradições automeadas como Umbanda. Buscamos, assim, contextualizar um pouco a tradição de Pai Pingo e apontar que as denominações, como o caso da Umbanda, são um constructo cultural bem mais complexo do que o que a maioria das pessoas compreendem. E chamamos atenção, pois se nominar de mineiro ou umbandista, em Belém do Pará, pode significar situações e tradições bem distintas, as quais devem ser contextualizadas.

Pai Pingo contou que, nessa ocasião, Pai Pedro lhe passou muitos dos fundamentos da Cabocla Maria Jovina, a qual teria sido uma entidade raiada no Maranhão e de lá se expandiu, inclusive, mencionou que são poucas as pessoas por ele conhecidas que recebem ou recebiam

¹² Segundo Pai Pingo é uma semente.

¹³ Palavra que significa amaciar, tornar receptível, sendo rituais de fortalecimento espiritual, que colocam diversos fundamentos na cabeça dos afroreligiosos.

essa cabocla. Memorou Dona Lorena, já falecida, a qual tinha um terreiro no bairro da Cremação, como também um rapaz no terreiro de um sacerdote amigo, onde menciona ter visto um garoto novo com a entidade. Sobre esse rapaz, tentamos buscar mais informações, contudo, não conseguimos resultados satisfatórios. Destacou também um Pai de Santo do Maranhão, o qual chama de Piriquitinho, que acredita ter mais fundamentos sobre a entidade e o faz acreditar que a Cabocla Maria Jovina passe por outras águas¹⁴. Isto é, se apresente em outras linhagens espirituais ou famílias.

Assim, como a própria cabocla mencionou em entrevistas: *“Eu sou assim, dessa linhagem das águas, mas eu não sou dessa linhagem de Oxóssi, eu venho na linhagem de Ogum, e sou condoense [...] então essa é nossa casa, mesmo eu não sendo dessas águas, mas eu sou das águas salgadas, eu passeio também por aqui. Eu sou maranhense, até a costa do Maranhão, foi onde passou uma encantaria grande que veio da costa dos Macapá, até os reis das águas doce, até aqui no Pará”* (ENTREVISTA 2). Na entrevista 3, Pai Pingo mencionou que muita coisa da sua espiritualidade precisou ser feita no Tambor de Mina por causa da C. Maria Jovina, caracterizando esse cruzamento entre as duas religiosidades e suas correntes espirituais, demonstrando seus caminhos em distintas águas.

A partir da narrativa de Pai Pingo, obtivemos as seguintes apreciações sobre a mitopoética desta entidade, lembrando que, para ele, muitas delas foram perpassadas por Pai Pedro. Ela teria sua origem no Pará, mais especificamente no distrito de Icoaraci, em Belém, e seu túmulo estaria no cemitério local. Filha de uma família de donos de engenho, se apaixonou por um dos seus empregados e, devido ao amor ser proibido, não puderam se casar e se suicidaram. Ele a matou e depois se suicidou. Indo para espiritualidade, foi parar em terras maranhenses e se familiarizou com os codoenses, onde Pedro Angassu¹⁵ a segurou. Isso significa que ela teria se aproximado ou, até mesmo, sido agregada a esta família das encantarias. Porém, Pai Pingo enfatizou que, apesar de ela ser familiarizada com essa linhagem, ela é uma entidade “fulupa”, pois, segundo ele, se refere a uma entidade sem família ou de linhagem desconhecida.

Devemos ressaltar a existência de duas principais compreensões sobre as entidades no panteão afrodiaspórico da região amazônica, a dos encantados e dos espíritos desencarnados, muitas vezes nominados de eguns. Perspectivas com origem em segmentos religiosos distintos, mas se hibridizaram culturalmente ao longo dos processos de expansão, manutenção e resistência da diáspora negra africana. Enquanto para as Umbandas, de uma maneira geral,

¹⁴ O mesmo que linhagens ou correntes espirituais, pertencer a distintas famílias espirituais ou encantadas.

¹⁵ Pedro Angassu seria o monarca das encantarias do Codó, um vodunço, gentil nagô, senhor de toalha, que governaria junto com Rainha Rosa. Hierarquicamente estaria acima de Légua Boji Buá da Trindade, nominado como patriarca da família de Légua ou do Codó (Ferretti, 2000; Luca, 2010; Melo, 2020).

as entidades normalmente são compreendidas como desencarnadas, ancestrais que viveram e morreram. No Tambores de Mina, Pajelanças e Terecôs se cultuam encantados, entidades que não passaram pela experiência de morte, estas teriam passado por algum processo mágico de encantamento, que as transplantaram para as encantarias onde habitam (FERRETTI, 2000; 2004 e MELO, 2020).

No caso dos codoenses, sua origem está atrelada aos Tambores de Mina e aos Terecôs e estes seriam encantados, ou seja, espíritos que não morreram. No entanto, a C. Maria Jovina foge a essa regra, já que teria vivido e morrido. Um paradoxo conceitual, típico das zonas de fronteira (PRATT, 1999), no qual não existem problemas consensuais de fato. Explicado pelo hibridismo existente entre Umbandas e Tambores de Mina no terreiro de Pai Pingo, onde parece existir uma maior fluidez dessa compreensão. Por exemplo, acreditamos que, no passado, as duas concepções teológicas poderiam existir, mas, em algum momento, entraram em disputa e cada uma ganhou maior notoriedade em um segmento religioso distinto. Percebemos, inclusive, muitas outras entidades apresentando essa mesma questão, principalmente os juremeiros, entidades de representações indígenas, as quais inter cruzam diversos segmentos afroreligiosos e, assim, possuem distintas concepções. Como a Cabocla Jurema, presente em quase todos os terreiros do Brasil, as vezes é entendida como um egun e em outras como encantada, ou até em outras concepções que desconhecemos.

Pai Pingo narra que, de início, não aceitava muito a C. Maria Jovina, devido a seu comportamento mais fechado, seus outros guias eram populares, já “ela ficava no canto dela, não consultava [...] vinha e cantava, tomava uma cerveja e subia” (ENTREVISTA 3). Segundo ele, foi com o tempo que ela melhorou seu comportamento e se tornou mais sociável e hoje, inclusive, tem três afilhados no terreiro, apesar de dizer não gostar dessas coisas. “*Com o tempo, com dez anos, ela começou a conversar com as pessoas*” (ENTREVISTA 3). Porém destacou, atualmente nutrir forte sentimento por ela e, quando acontece alguma coisa, ela sempre é a primeira a lhe avisar. Ela lhe dá muitas intuições e, por todas essas coisas, ele é muito grato.

Mencionou sobre nunca chegar a perguntar as suas origens, sendo nós os primeiros a lhe indagar sobre isso. Contou também sobre ela ser a sua demandeira, o que, para ele, significa uma entidade feiticeira, pois: “*desfaz trabalhos e joga para o tempo*” (ENTREVISTA 3). Nesse aspecto de sua narrativa, assevera não se tratar de uma entidade praticante de trabalhos voltados para o mal, pois “*jogar para o tempo*” significa que o retorno do mal realizado pelo outro ficaria a cargo de forças espirituais maiores. A fala também nos faz pensar que nem sempre as origens da entidade são fundamentais, no contexto das religiões afrodiáspóricas, mas outras relações. Nossa experiência, inclusive, nos mostra que algumas

entidades possuem suas mitopoéticas melhores demarcadas em detrimento de outras, enquanto outras são extremamente complexas, possuindo diversas versões. No caso da C. Maria Jovina temos, como referência, apenas a sua fala e de Pai Pingo.

Nesse processo de pesquisa, buscamos identificar personagens históricas ou literárias que poderiam ter relações simbólicas com a C. Maria Jovina. Sabemos que tais aspectos são decorrentes nas religiões afrodiáspóricas, como a pombagira Maria Quitéria, associada a personagem histórica de Maria Quitéria de Jesus Medeiros (1792-1853), uma mulher que se alistou no Exército Brasileiro, disfarçada de homem, para lutar pela Independência do Brasil e foi condecorada por D. Pedro I como Cavaleiro da Ordem Imperial do Cruzeiro, sendo a primeira mulher em uma unidade militar no Brasil (CARVALHO, 2018). Outros exemplos, temos as entidades que se apresentam nas linhas de boiadeiros e baianos, como Lampião, Maria Bonita e Zé Baiano. Mais especificamente, para com o Tambor de Mina, Luca (2010) traçou diversas relações entre entidades com personagens históricas, principalmente, reis europeus.

Em um contexto histórico local, não encontramos referências diretas que possam ser relacionadas a C. Maria Jovina, mas nos deparamos com uma personagem histórica de nome similar, nos chamando bastante atenção. Uma cangaceira nordestina, com uma história, em alguns quesitos, assemelhada a da entidade. Nesse aspecto, destacamos, em Belém do Pará, a existência de fortes influências das culturas nordestinas, principalmente, em decorrência dos fluxos migratórios, iniciados desde o ciclo a Borracha. Neste processo, destacamos, em conversas informais com as afilhadas da C. Maria Jovina no terreiro de Pai Pingo, a descoberta de que elas também fazem essa associação com a personagem histórica do cangaço.

A cangaceira Maria Jovina, Maria Adelaide de Jesus (Figura 3), ganhou essa alcunha por ser filha de Jovino Nonato e residir em Santana do Ipanema, no estado de Alagoas. Como a grande maioria das mulheres do bando de Lampião, foi sequestrada de suas famílias e obrigada a conviver com seus parceiros, muitas vezes construindo relações amorosas e, em outras, não. No caso de Maria Jovina, foi roubada em 1935, quando tinha 14 anos de idade, por Lino José de Souza, mais conhecido como Pancada e, por isso, ficou também conhecida como Maria de Pancada¹⁶. Estas mulheres passaram a ser aceitas e acompanhar seus parceiros depois que Maria de Déa (Maria Fomes de Oliveira, Maria Bonita) adentrou no cangaço, como companheira de Lampião.

Baixinha de pele clara, com rosto redondo e farto cabelo encaracolado. Maria de Pancada entrara no grupo recém-saída da infância. O marido não fazia o tipo carinhoso. Certa vez, irritado, obrigou a mulher a acompanhá-lo, a pé, enquanto

¹⁶ Algumas informações retiradas em <http://blogdomendesemendes.blogspot.com/2016/12/mulheres-do-cangaco-cangaceira-maria-de.html>.

viajava a cavalo. Para aumentar o sofrimento da moça, arrastava-a pelo cabelo quando o bicho corria a galope. A tortura durou o dia inteiro. (NEGREIROS, 2018 p.74)

Maria Jovina ficou marcada na história do cangaço pelo triângulo amoroso com Balão, cangaceiro o qual, supostamente, teria seduzido e desafiado, pois, inclusive, ele era contra a presença de mulheres no bando e acreditava que relações sexuais poderiam lhe deixar vulnerável – “homem que tivesse relação sexual deixava o corpo igual melancia: qualquer bala poderia atravessá-lo” (NEGREIROS, 2018 p.75).

Conforme relataria anos depois. Balão se envolveu com Maria por iniciativa própria. Inocente quanto aos intentos libidinosos da esposa, Pancada teria pedido ao amigo para acompanhá-la em uma caminhada. O destino seria um ponto da caatinga em que ela pegaria alguns objetos pessoais. Tão logo deram os primeiros passos, a moça teria partido para cima do cangaceiro:

- Dizem que você é muito macho nas brigadas, mas queria ver se você é homem mesmo – provocara.

- Não diga isso, Maria, que depois você se arrepende – respondera Balão.

Minutos depois, como a moça não cessava a investida e o acusava de ter medo de Pancada, fora imobilizada por Balão que a possuía entre mandacarus e xiquexiques. (NEGREIROS, 2018 p.74-75)

Na ocasião da terceira entrevista, perguntamos a Pai Pingo sobre essa provável relação com a personagem histórica e, inclusive, mostramos uma foto dela para ele. Disse não ter essa referência, mas em sua percepção, pela foto, ela seria muito parecida com a imagem que tem da C. Maria Jovina. Descrevendo-a: “*vejo ela não negra, morena clara, cabelo comprido, cacheado, com 45 anos*” ela “*veste marrom e amarelo, gosta de vestido bem cavado na frente e na costa*” (ENTREVISTA 3). Descreve como ela poderia ser representada, “*essoa morena clara com rosto indígena, olhos negros. Não gosta de brilho e enfeites, usa lenço estampado na cabeça e as vezes chapéu de boiadeiro*” e destacou novamente o seu temperamento, “*não é uma cabocla fácil, muito calada, recados grosseiros, avisa que vem tal hora*” (ENTREVISTA 3).

Figura 3 Casal de cangaceiros Pancada e Maria Jovina.



Fonte: Foto de Benjamin Abrahão, sem data (Negreiros, 2018).

Nesse processo, nos ficou notório similitudes de vestimentas das cangaceiras, principalmente, Maria Jovina, com a da entidade. Como descrito por Adriana Negreiros (2018) sobre as vestimentas das cangaceiras, principalmente, baseada na de Maria Bonita, relata o uso de joias saqueadas por seus companheiros, destacando cordões e anéis, ora usavam vestidos estampados e outras vestimentas típicas, usavam, muitas vezes, chapéus de feltro de aba média e lenços no pescoço ou na cabeça, chamados de jabiraca. Sobre os lenços, Fernando Bertolo e Nathalia Melati (2018) nos apontam a sua importância, pois eram utilizados para filtrar água barrenta, espremer raízes e tubérculos, como o xiquexique, secar o suor do rosto e até aplicar torniquetes. Ainda comentam sobre não serem fixadas por nós, mas sim por anéis de ouro, os quais desvelavam a importância do(a) cangaceiro(a). Tal descrição nos remete a várias representações de entidades, principalmente, os codoenses e boiadeiros, de uma forma geral, sem dúvida a indumentária do cangaço teve suas influências nesse aspecto, chapéus de couro e feltro são utilizados e os lenços usados de diversas formas, amarrados na cabeça, pescoço e punhos. Com relação a C. Maria Jovina em Pai Pingo, ela não é uma entidade de muitos luxos e brilhos, não colocando adornos quando incorporada, mas o lenço, sem dúvidas é sua marca registrada, sempre enrolado e amarrado na cabeça (Figura 4).

Figura 4 Cabocla Maria Jovina, incorporada em Pai Pingo, doutrinando no tambor durante o festival do Rei Sabá, em São João de Pirabas-PA (20 de janeiro de 2023).



Foto: Gisele Barroso, 2023.

Tendo ou não uma representação simbólica na mitopoética vinculada a C. Maria Jovina, tal comparação nos leva a indagações e questionamentos compreensivos sobre a complexidade cultural das religiosidades afrodiaspóricas, nos trazendo questionamentos e possíveis elucidções das mitopoéticas da entidade estudada. Talvez, nesse contexto, novas pesquisas possam desvelar mais questões sobre ela, como a possibilidade de encontrar e

entrevistar outros afroreligiosos que trabalhem ou tenham conhecimento sobre a C. Maria Jovina. Destacamos, nesse aspecto, mais uma fala de Pai Pingo, sobre essa relação com a cangaceira, quando pedimos para nos passar algumas doutrinas cantadas, entoou:

Jovina do cangolê
Jovina do cangolá
Jovina do cangolê, babá
Jovina do cangolá (ENTREVISTA 3)

Proferiu, que por essa doutrina, compreende que C. Maria Jovina tem muito a ver com povo da linha de congo¹⁷, cambinda¹⁸, como os boiadeiros, Lampião e Maria Bonita. Nesse aspecto, destacamos que a família do Codó, também chamada de Légua, é composta por entidades compreendidas como boiadeiros e vaqueiros e, apesar de terem sua força nas águas salgadas, sempre doutrinam falando do seu gado e pastos. Também são associados ao processo de escravização na região maranhense, tendo uma representatividade majoritariamente negra, inclusive em suas imagens. Com relação a imagens da C. Maria Jovina, no terreiro de Pai Pingo, não encontramos nenhuma representação imagética ou simbólica. Aspecto destacador de sua raridade, pois não existe uma demanda mercadológica de sua representação simbólica e, aparentemente, não houve interesse em customizar uma, como normalmente é feito em muitos terreiros. Conforme o apresentado, compreendemos que mais questões podem surgir sobre essa entidade, pois ainda temos grandes lacunas a serem completadas, no entanto, este trabalho consegue apontar algumas, bem como, sua relação íntima com a trajetória de Pai Pingo.

Considerações finais

A trajetória de um sacerdote está fortemente interligada às manifestações de suas entidades, as quais se apresentam após o seu chamado, um momento caracterizado como difícil e de muito sofrimento. Superado, conforme o seu encontro e desenvolvimento com a religiosidade e pessoas que lhes auxiliam nesse caminhar. Como foi o caso do Dr. Negrão e Dona Euviana na trajetória de Pai Pingo, a qual não decorreu de maneira diferenciada. Aqui, buscamos também relatar um pouco da sua relação com uma entidade específica, a C. Maria Jovina, a qual denomina de sua demandeira, presente desde muito cedo em sua trajetória. A compreendemos como uma entidade rara, sendo reconhecida em poucas pessoas. Uma

¹⁷ Nome oriundo de um rio africano (Lopes, 2012), o termo referente a povos e culturas referentes a essa localidade na África, a qual faz parte da tradição banto.

¹⁸ De acordo com Lopes (2012) o termo refere-se a uma tradição de culto afro-maranhense que se difundiu na região do Codó, nominado também de caxias ou cachéu. O termo também aparece na nomenclatura de alguns maracatus pernambucanos. Pode ser correlato ao termo cabinda, referindo-se ao povo banto da região de Cabinda.

herança espiritual de Dona Euviana, uma das primeiras sacerdotisas a lhe acolher e ensinar, de quem sabemos muito pouco da sua trajetória e existência. Uma protagonista das religiões afro-amazônicas, quase esquecida com o tempo, mas ainda presente nas memórias desse sacerdote. A mesma coisa podemos nos referir em relação a Pai Pedro, sacerdote do Maranhão, o qual compartilhou seus fundamentos sobre esta entidade.

Com relação à mitopoética e suas manifestações, podemos considerar que existem poucas informações e que nossos dados apontam ser uma entidade rara no atual cenário afrorreligioso de Belém, no entanto, não podemos dizer que o mesmo ocorre no Maranhão ou que, no passado, ela se fazia mais presente nos terreiros. O que caracterizamos, foi um processo de herança, onde um sacerdote passa a entidade para o outro. Temos Pai Pedro compartilhando seus conhecimentos com Mãe Euviana e esta, por conseguinte, passando a entidade para Pai Pingo, claro que aparentemente por intermédio da vontade da Cabocla.

Acerca de sua mitopoética, é caracterizada como uma entidade sem família, fulupa, mas agregada aos codoenses, de onde utiliza a maioria de suas doutrinas cantadas, no entanto, também apresentamos duas específicas suas. Uma delas, Pai Pingo utilizou para associá-la à uma linhagem de cultura banto, de boiadeiros, quando a designou de cambinda. Por outra via, sua história é referenciada ao distrito de Icoaraci, da cidade de Belém, onde seria filha de um senhor de engenho, tendo um amor proibido com um jovem e se matado por não poder viver seu romance. Uma contradição à ideia de encantado, mas contextualizada de acordo com o hibridismo e a zonas de fronteiras dispostas nas culturas afrodiaspóricas. Justamente, nesse sentido, contextualizamos a Umbanda de Pai Pingo, dentre outros segmentos, como fortemente influenciada pelo Tambor de Mina. Logo, compreendê-la como uma entidade que passou pela experiência da morte, não a descaracteriza como codoense ou, até mesmo, encantada. Como Pai Pingo e a própria cabocla demarcaram, ela passa por muitas águas e reinos de encantarias.

Por fim, nossa comparação com a personagem histórica de Maria Adelaide de Jesus, nos amplia possibilidades perceptivas, apresentando uma amplitude de interpretações de imaginários referidos nas religiosidades afro-amazônicas e que o contato com as culturas nordestinas é um fator a ser levado em consideração. Por exemplo, a entrevistamos na festividade do Rei Sabá, em São João de Pirabas (PA), onde o sebastianismo, como em Canudos, é muito forte, sendo basicamente cultuadas as encantarias do próprio Rei Sebastião (MELO, 2022). Não conseguimos estabelecer relações diretas entre a entidade e a personagem histórica, mas entendemos que tais relações simbólicas podem existir e, no entanto, só pesquisas futuras poderão elucidar melhor algumas questões.

Referências

- ANGROSINO, Michael. **Etnografia e a observação participante**. Porto Alegre: Artmed, 2009
- BERTOLO, Fernando; MELATI, Nathalia. Sentidos do cangaço. **Brasil de Fato**, 2018. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/especiais/os-sentidos-do-cangaco>. Acesso em: 03 de nov. 2023.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- CANDAU, Joél. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2011.
- CARVALHO, Juliana Pereira de. **Mulheres na encruzilhada da educação: imagens e representações de pombagiras e seu diálogo com o ensino de história**. Dissertação. Mestrado Profissional de Ensino em História. UFRRJ, 2018.
- CENTRINY, Cicero. **Terecô de Codó: uma religião a ser descoberta**. São Luís: Zona V Fotografias Ltda., 2015
- CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição do imaginário da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo; Martins Fontes, 2002.
- DURAND, Gilbert. **O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.
- FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. **Desceu na guma: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – A Casa Fanti-Ashanti**. São Luís: EDUFMA, 2000.
- FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. Terecô, a linha do Codó. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantarias brasileiras: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, p. 59-73.
- GIBBS, Graham. **Análise de dados qualitativos**. Porto alegre: Artmed, 2009.
- GOFFMAN, Erving. **Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.
- LOPES, Nei. **Novo dicionário banto do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- LOUREIRO, João Jesus de Paes. **Cultura amazônica: uma poética do imaginário**. Belém: Cultural Brasil, 2015.
- LUCA, Taissa Tavernard de. **“Tem branco na guma”**: a nobreza europeia montou corte na encantaria mineira. Tese. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. UFPA, 2010.

MELO, Diogo Jorge de. **Festas de encantarias:** as religiões afro-diaspóricas e afro-amazônica, um olhar fratrimonial em museologia. Tese. Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio. UNIRIO/MAST, 2020.

MELO, Diogo Jorge de. O Castelo do Rei Sabá: patrimônios, geodiversidade e mitopoéticas no Município de São João de Pirabas (PA). **Revista Museologia e Patrimônio**, v.15, n.1, 2022, p.98-121.

MELO, Diogo Jorge de; ROSI, Marcos Henrique de Oliveira Zanotti; BARROSO, Gisele Nascimento; SANTOS, Cássio Alexandre Souza dos. Experimentações museais do Museu Surrupira. In: **5º Seminário Interdisciplinar em Museologia** [livro eletrônico]: o museu para a comunidade. Blumenau: Fundação Hermann Hering, 2023, p.50-58.

NEGREIROS, Adriana. **Maria Bonita:** sexo, violência e mulheres no cangaço. Rio de Janeiro: objetiva, 2018.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império:** relatos de viagem e transculturação. Bauru, SP: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 1999.

POMIAM, K. **Memória.** In: Enciclopédia Einaudi (Sistemática). v.42. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2000, pp.507-516.

PINHEIRO, Harald Sá Peixoto. **Mitopoética dos Muyaquitás, Porandubas e Moronguetás:** ensaios de antropologia estética e etnologia Amazônica. São Paulo: Alexa Cultural / Manaus: Edua, 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Novos Rumos**, v.17, n.37, 2002, p. 4-28.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

RAMOSE, Mogobe B. **African Philosophy through Ubuntu.** Harare: Mond Books, 1999.

RAMOSE, Mogobe B. The ethics of ubuntu. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader.** New York: Routledge, 2002, p. 324-330.

SALES, Andrey Fábio santos. **Linhagem e herança espiritual:** orixás e caboclo passados de pai para filho no Terreiro de Nagô Yemanjá. Anais do Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciência da Religião, 34, PUC de Minas: Bel Horizonte, 2022, p.17-24.

SOBRE OS AUTORES

Diogo Jorge de Melo. Professor do Programa de Pós-Graduação em Cidades, Territórios, Identidades e Educação e do curso de Museologia da Faculdade de Artes Visuais da Universidade Federal do Pará. Doutor em Ensino História de Ciências da Terra pela Unicamp e em Museologia e Patrimônio pela UNIRIO e MAST. Coordenador do Museu Virtual Surrupira de Encantarias Amazônicas.

E-mail: diogojmelo@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7266-2570>

Gisele Nascimento Barroso. Doutoranda em Educação na Universidade do Estado do Pará e mestre em Educação pela Universidade Federal do Pará. Professora da Rede Pública Estadual do Pará - Seduc/Pa. Vice Coordenadora do Museu Virtual Surrupira de Encantarias Amazônicas.

E-mail: gisa.barroso@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4998-711X>

Cássio Alexandre Souza dos Santos. Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Cidades, Territórios, Identidades e Educação da Universidade Federal do Pará. Graduado em Pedagogia pela Universidade Paulista. Coordenador artístico do Museu Virtual Surrupira de Encantarias Amazônicas.

E-mail: kcosantos@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-7923-456X>

Hélcio Jorge de Souza Castelo Neto. Graduando em Museologia da Universidade Federal do Pará e bolsista PIBIC FADESPA do Projeto de Pesquisa “Museologia, Decolonialidade e Memória: desdobramentos teóricos a partir de contextos afrodiaspóricos e amazônicos”, vinculado ao Curso de Museologia e Programa de Pós-Graduação de Cidades, Territórios, Identidades e Educação da Universidade Federal do Pará.

E-mail: helcioneto111@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-4221-5691>

Recebido: 15/04/23

Aprovado: 21/05/23