

Imaginários afro-diaspóricos e a mitopoética amazônica dos Surrupiras
Afro-diasporic imaginary and the Amazonian mythopoetics of the Surrupiras

Diogo Jorge de Melo
Universidade Federal do Pará – UFPA
Belém/PA - Brasil
Marcos Henrique de Oliveira Zanotti Rosi
Universidade do Estado do Pará – UEPA
Gisele Nascimento Barroso
SEDUC
Belém/PA- Brasil.

Resumo

O artigo tem como objetivo tecer uma escrita afro-amazônica e afro-diaspórica a partir das mitopoéticas dos Surrupiras, estes encantados possuem diversas concepções simbólicas aproximadas de outros mitos, como os Curupiras, Caiporas, Sacis e Matintas. Muitas vezes chamados de caboclos bravos ou Exus da Amazônia, são representados com pele negra, cabelo crespo e pés virados para trás. Com base na discussão destes conhecimentos, o trabalho se aporta nos estudos do imaginário, principalmente os aportes discursivos de João de Jesus Paes Loureiro, somadas às concepções de giros decoloniais e colonialidades do poder, do ser e do saber, construindo um olhar reflexivo e uma escrita que busca sensibilizar, para com este contexto cultural, e combater o racismo religioso. Deste modo, reiteramos que os saberes sobre os Surrupiras fazem parte de uma vasta e luminosa constelação de saberes acerca das nossas identidades e ancestralidades africanas e indígenas.

Palavras-chave: Amazônia; Imaginário; Mitopoética; Religiões afro-diaspóricas.

Abstract

The article aims to weave an Afro-Amazonian and Aphrodiasporic writing from the mythopoetics of the Surrupiras, these enchanted ones have several symbolic conceptions similar to other myths, such as the Curupiras, Caiporas, Sacis and Matintas. Often called of wild caboclos or Amazonian Exus, they are depicted with black skin, curly hair and feet turned backwards. Based on the discussion of this knowledge, the work contributes to the studies of the imaginary, mainly the discursive contributions of João de Jesus Paes Loureiro, added to the conceptions of decolonial turns and coloniality of power, being and knowledge, building a reflective look and writing that seeks to raise awareness of this cultural context and combat religious racism. In this way, we reiterate that knowledge about the Surrupiras is part of a vast and luminous constellation of knowledge about our African and indigenous identities and ancestry.

Keywords: Amazon; Imaginary; Mythopoetics; Aphrodiasporic religions.

Introdução

Compreendemos que desenvolver escritas afro-amazônidas, antes de tudo, é um exercício premente sobre nossas identidades, reconhecendo outras matrizes sociais e culturais para constituição de um ato autorreflexivo, libertador e descolonizador, que nos orienta por caminhos não convencionais, que nos permitem vislumbrar novos horizontes. Rompemos barreiras e repensamos sentidos, a partir do que nos foi negado historicamente, para entrever novas dialéticas, as quais nos permitem reconhecer nos hibridismos, as bases de um sistema transformador para identificarmos e compreendermos outras formas epistêmicas de reconhecimentos.

Conseguimos com este processo de escrita emergir diversos saberes vigentes que nos direcionam para uma amálgama cultural de antigas e novas bases conceituais, em um sentido alquímico de formulação de novas percepções da realidade, principalmente, no que diz respeito a um de giro decolonial (BALLESTRIN, 2013). Um movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, contrário às lógicas vigentes, amplificador da percepção da existência de uma longa e contínua resistência, como das populações negras e indígenas, que se agrupam às nossas capacidades de sistematizar, compreender e elucidar historicamente a colonialidade do poder, do ser e do saber para, então, pensar ações transformadoras da realidade (BERNARDINO-COSTA et al., 2018).

Justamente a partir desta compreensão, reconhecemos a diáspora negra africana como um processo singular e complexo que contribuiu na compreensão de contextos culturais, caracterizada por concepções de identidades em constantes renovações de produções e reproduções, mutações e simbioses, como apontado por Stuart Hall (2013), constituindo um *locus* de enunciação policentrado, onde as mensagens estão por toda parte, assumindo múltiplos sentidos e significados que se estabelecem majoritariamente, por meio de uma recepção local. A compreensão de um terreno ao qual as identidades são vividas e imaginadas por seus diversos sujeitos, configura a diáspora, como uma viagem física ou imaginada de emaranhados de experiências (BUTLER & DOMINGUES, 2020).

Nesta compreensão, as zonas de fronteira ou de contato (PRATT, 1999; CLIFFORD, 1997) se configuram como um processo de estabelecimento das relações entre distintos lugares de saberes e fazeres, que se processam por transformações, adequações, que concebem cenários demasiadamente interessantes e justamente nesta perspectiva, o Brasil e a região Amazônica, com suas complexidades culturais. Devemos compreender que a colonialidade nos impôs diversas circunstâncias, amarras, as quais só conseguimos romper com grande dificuldade. Pois, a partir dos processos colonizadores se estabeleceram padrões que firmaram os sujeitos dominantes, como sendo branco, europeu e masculino, entendendo-

os como os detentores do conhecimento do mundo (DUSSEL, 2008; GROSFUGUEL, 2016; BERNARDINO-COSTA et al., 2018), gera um processo que constitui um sistema mundo caracterizado na dualidade entre sujeitos colonizadores e colonizados (QUIJANO, 2002 e 2005).

Na contra mão desses processos colonizadores irrompem escritas que trazem à discussão as realidades afro-amazônidas e, assim, coloca-se no centro do debate outras bases epistêmicas que primam pelo conhecimento desenvolvido pelos povos tradicionais. Nascem desse modo, pesquisas que buscam epistemes não dominantes, marginalizadas em relação aos fluxos vigentes do sistema mundo (FOUCAULT, 2008). E assim, faz-se um processo de contrafluxo ou de escovações a contrapelo, como diria Walter Benjamin (2018).

Desta maneira, este trabalho se desenvolve com o objetivo de apresentar, teoricamente, experiências do imaginário, estabelecidas a partir do Projeto de Extensão do ¹⁴Museu Virtual Surrupira de Encantarias Amazônicas, da Universidade Federal do Pará (MELO et al., 2021), compondo uma metodologia que se circunscreve em escritas afro-amazônidas, a partir da construção de diálogos/negociações entre as experiências/vivências dos autores com as culturas de terreiros amazônidas. Destacamos que todos os autores são praticantes destes segmentos religiosos, possuindo vastas vivências e conhecimento neste contexto, que são conjugados com a junção de diversas produções acadêmicas ou não, que se debruçaram sobre a temática em questão.

Propomos assim uma escrita imersa nos saberes culturais/religiosos afro-amazônidas, principalmente, na configuração dos encantados, conhecidos como os Surrupiras. Entendendo-os como figuras emblemáticas da mitopoética amazônida, circunscritas em pautas raramente letradas, mas, principalmente, vivenciadas e experimentadas nas culturas de terreiro, por meio de seus cantos, ritos, mitos, lendas, histórias, incorporações e percepções de alacridade. Ligados ao que compreendemos como fratrimônios¹⁵, consideramos esta, uma acepção mais relacional e interacional, afetiva e menos institucionalizada que o termo patrimônio (MELO, 2020).

Devemos também destacar que as culturas afro-diaspóricas foram fortemente marcadas pelo racismo religioso, interposto por meio do racismo estrutural vigente em nossas estruturas sociais, que forçaram essas religiões serem entendidas como inferiores, primitivas, infantilizadas, brutais, pois muitas vezes são referenciadas pejorativamente,

¹⁴ O Museu Virtual Surrupira de Encantarias Amazônicas é um Projeto de Extensão da UFPA que atua com experiências museais junto às comunidades de Terreiro, o qual busca compreender os saberes culturais destes grupos. Mais informações acessar <http://museusurrupira.blogspot.com> ou @museusurrupira.

¹⁵ O uso desta terminologia se estabelece a partir de uma crítica a referência masculina/machista que se encontra impregnada na palavra patrimônio em decorrência do prefixo “patri”.

como adoradores do demônio, a partir de uma perspectiva judaico cristã (SILVA, 2015). Uma inverdade que descaracteriza e apaga as suas riquezas culturais. Reconhecemos, assim que, o nosso exercício crítico se constitui em um sentido combativo dos racismos, por meio de uma maior compreensão dos saberes das religiões afro-diaspóricas, principalmente, dos seus imaginários. Lembramos que as mitopoéticas dos Surrupiras são muito difundidas dentre os praticantes destas religiões, mas pouco conhecidos, pela população amazônica.

Religiões afro-diaspóricas na Amazônia

As culturas/religiões afro-diaspóricas em contexto amazônico se constituíram por meio de encontros, zonas fronteiriças/contato, que permitiram a hibridização, logo a construção ou reconstituição de diversos aspectos culturais, que foram fortemente atacados e/ou dizimados pelos processos coloniais em território americano. Deste modo, caracterizamos as bases das religiões afro-diaspóricas amazônicas a partir dos seguintes segmentos: Pajelanças, Tambor de Mina e Terecô, Umbandas e Candomblés.

A Pajelança¹⁶, termo originalmente atrelado à cultura indígena, se reconfigurou ao longo do tempo, dando origem a diversos segmentos, que se configuraram entre uma composição de conhecimentos indígenas, populares e afro-diaspóricos, que nos permite falar em uma Pajelança Cabocla. Este segmento se configura por cultos mais solitários, que não reivindicam uma identidade religiosa coletiva. Sua base encontra-se na incorporação de entidades, denominadas como encantados, caruanas ou povo do fundo e muitas destas entidades se apresentam em outros segmentos religiosos afro-diaspóricos, como o Rei Sebastião, que também incorpora no Tambor de Mina. No geral, esses encantados possuem nome de animais regionais ou elementos da natureza, como Garcinha, Mestre Poraquê, Brisa do Mar e se apresentam encantados como Cobra Norato, Curupiras e Anhangás¹⁷ (SALLES, 2008; MAUÉS & VILLACORTA, 2001).

A pajé Zeneida Lima, nascida no município de Soure, no arquipélago do Marajó, se destaca, socialmente, neste segmento religioso, tendo escrito diversos livros, dentre os quais, “O Mundo Místico dos Caruanas e a Revolta de sua Ave” (LIMA, 1993), que foi base do enredo carnavalesco do G.R.E.S. Beija Flor de Nilópolis, no Rio de Janeiro, denominado “Pará o Mundo Místico dos Caruanas nas Águas do Patu-anu”, tema vencedor do carnaval carioca em 1998¹⁸. Seu livro também deu origem ao filme “Encantados” de Tizuka Yamasaki,

¹⁶ Termo correlato à Xamanismo empregado para os indígenas da América do Norte.

¹⁷ São normalmente tidos com entidades de origem indígenas que atormentam os viventes, uma interpretação colonial pois o mesmo é uma deidade da caça do campo (CASCUDO, 2002).

¹⁸ <http://www.academiadosamba.com.br/passarela/beijaflor/ficha-1998.htm>.

de 2017. Segundo a visão cosmológica de Zeneida Lima, que não é a única, nem a predominante dentre os praticantes da Pajelança Cabocla, temos o seguinte relato:

Os antigos índios marajoaras acreditavam que, no início, o mundo era só água. Um dia chegou o Girador, trazendo Auí, que era um ser luminoso, o primeiro homem marajoara. O Girador disse para Auí construir sete cidades em cima da água e pediu para Auí nunca olhar para dentro do redemoinho, mas ele não obedeceu, porque tinha curiosidade de saber como era feito o Girador. Quando ele olhou, foi tragado para o fundo junto com as sete cidades e seu povo. Anhangá foi liberada e trouxe para terra a ganância, o ódio, toda maledicência. A cabeça de Auí foi dividida em três, formando os reinos vegetal, mineral e animal. O mundo foi dividido em, o mundo dos encantados e mundo dos viventes, e o Girador teve que criar uma força para reger o mundo dos encantados. Foi criado um deus menor que é o Patuanu. (O Liberal, 8 de março de 1998 *apud* MAUÉS & VILLACORTA, 2001, p.45)

O segundo segmento religioso afro-diaspórico amazônica é o Tambor de Mina¹⁹, no qual incluímos o Terecô, como uma de suas vertentes. Este segmento tem sua origem no Maranhão, onde temos como referência terreiros tradicionais fundados por africanos, no qual se destaca a Casa das Minas, que seria o terreiro estabelecido pela rainha Nã Agotimé do Daomé. Neste terreiro, até os dias atuais, podemos presenciar o culto de diversos voduns do Reino de Daomé, vinculados, preponderantemente, à família real deste reino (FERRETTI, 2013; MELO & FAULHABER, 2019). Também devemos destacar a Casa Nagô, que cultua voduns e orixás nagôs, além dos caboclos; o Terreiro do Egito e o Terreiro de Manuel Teu Santo, que deram origem a diversos terreiros, como o Terreiro da Turquia, fundado por Mãe Anastácia, que teve grande significância em relação aos caboclos encantados da família da Turquia (PRANDI & SOUZA, 2004; LUCA, 2010; FERRETTI, 2000).

No caso específico do Tambor de Mina no Pará, o qual temos maior contato, não existe o conhecimento de terreiros fundados por africanos e, conseqüentemente, a sua origem está ligado ao fluxo migratório com o Maranhão, que ocorreu em duas etapas. Uma, durante o ciclo gomífero e outra mais recente, nas décadas de 1970 e 1980, quando paraenses foram buscar iniciação em terras maranhenses (LUCA, 2010). Em Belém, destaca-se a presença de um terreiro centenário, o Terreiro de Mina Dois Irmãos²⁰, antigo terreiro Santa Bárbara, aberto pela paraense de nome Josina.

Com relação ao Terecô, Tambor das Matas ou Encantaria de Barba Soêra ou Bárbara Soeira²¹, este segmento se estabeleceu, preponderantemente, em cidades do interior do

¹⁹ Destacam-se diversos segmentos que se intitulam como Mina: Jeje, Nagô, Jeje-Nagô, Vondunci, Cambinda, das Matas, dentre outras denominações.

²⁰ Dois irmãos é uma alusão a dois voduns/senhores de toalha cultuados na casa, pertencentes a mães de santo de gerações distintas. Verequete de Mãe Josina e Dom José Rei Floriano de Mãe Amelinha.

²¹ Entidade sincretizada com Santa Bárbara.

Maranhão, onde destacam-se as cidades de Codó e Mearim. Sem dúvida, esse segmento se misturou fortemente com o Tambor de Mina, com muitas semelhanças inclusive com muitas entidades em comum. Por este fato, muitos estudiosos o consideram uma subdivisão do Tambor de Mina. No entanto, este possui diversas características que o distingue, presentes em suas formas e práticas de culto (FERRETTI, 2004; CENTRINY, 2015). No Tambor de Mina e Terecô, dependendo da sua designação/tradição, são cultuadas diversas categorias de entidades que, no geral, são compreendidas como encantados, sendo as mais altas do panteão, os Voduns, Orixás e os Senhores de Toalha, além dos Caboclos, entidades mais populares e que são, mais frequentemente, cultuadas (LUCA, 2010).

Devemos mencionar que a chegada mais tardia das Umbandas e dos Candomblés na região amazônica trouxeram novas caracterizações para as religiões afro-diaspóricas amazônidas, como o culto dos Exus, principalmente com os Compadres e Pombagiras. Luca (2010), considera que a Umbanda chegou ao Pará, na década de 1930, pela figura de Maria Aguiar, baseando-se nas pesquisas pioneiras do casal Leacock. E os Candomblés, a partir da década de 1950. Processo que fez Yoshiaki Furuya (1986), inferir que a Mina paraense estava em um processo de reorganização, pois seus membros estavam se deslocando para se especializarem nos Candomblés, principalmente se nagoizando ou se umbandizando em alguns casos.

As encantarias e os encantados afro-diaspóricos amazônidas

Segundo Loureiro (1995, p. 13) “nada está totalmente organizado em compêndios na cultura amazônica. É preciso errar pelos rios, tatear no escuro das noites da floresta, procurar os vestígios e os sinais...” seguindo este conselho, persistimos em nossa jornada onírica; adentramos em nossa peregrinação pelos imaginários afro-amazônidas dos Surrupiras, evidenciando sua mitopoética e exaltando os conceitos das encantarias.

Paes Loureiro compreende que o imaginário é capaz de mediar as desigualdades existentes entre seres humanos e natureza, instaurando uma nova realidade relacional, capaz de colocar “o caboclo na dimensão do mundo por ele habitado, ao mesmo tempo em que situou essa natureza desmedida à exata medida de sua cosmovisão” (LOUREIRO, 1995, p.34). Aspecto que se comunga com o poético, por meio da estética existente nos sistemas culturais amazônicos, se estabelecendo como um componente da coletividade humana com o mundo.

Assim, tanto a função prática, como a teórica, a mágico-religiosa e a estética, podem mudar, no âmbito da cultura, sua relação hierárquica, variando, com isso, a dominante. Deste modo, à emergência da dominante corresponde um reordenamento hierarquizado das outras funções que lhe

serão complementares, imprimindo um *ethos* próprio à cultura e à sociedade que por ela se expressa. (LOUREIRO, 1995, p.37).

O autor evoca que, ao trabalharmos com imaginários e mitopoéticas amazônicas, estamos navegando, culturalmente, em um *sfumato*, em um sentido de fusão entre os elementos do real e do irreal, em uma única realidade, onde o poético vibra, envolve e ressoa, inclusive em sentido onírico, criando beleza, sabedoria e transformação. Compreende a realidade amazônica como o lugar do devaneio, um universo de imagens e símbolos, onde o sujeito devaneante observa e tece seu fazer.

Neste aspecto, consideramos que o conceito de imaginário compreende distintas concepções, como em relação ao que não existe, que se opõe à realidade concreta, ou como devaneios e fantasias e até mesmo se aproximando da ideia de loucura e insanidade. Apesar desta diversidade de sentidos, o evocamos como uma força criadora fundamental para constituição identitária no âmbito individual ou coletivo (CASTORIADIS, 1982; POSTIC, 1993; DURAND, 2002 e 2004; SILVA, 2012). Onde o imaginário é compreendido como a “grande metáfora do encontro entre natureza e homem”. Portanto, deriva-se de “um instrumento literário, filosófico e retórico apto a traduzir, imagetivamente, o universo difuso do pensamento humano fora dos estreitos limites da razão” (SILVA, 2012, p.10).

Imaginar é uma atividade de reconstrução e de transformação do real, de produção de significado dos acontecimentos. O que não seria um afastamento do real, mas um seguimento sincrônico e paralelo, que auxilia a compreensão de múltiplas dimensões, ligadas à criatividade, pois, ao alimentar o imaginário conseguimos desencadear novos padrões de conhecimento e assim estimular o fazer poético, ou seja, o lugar onde se desencadeiam os afetos e se expressam pulsões de desejos, que agem nas relações sociais (POSTIC, 1993; SILVA, 2012). São aspectos que colocam o imaginário diretamente associado ao conceito de patrimônio e o termo *fratrimônio*, o qual estamos nos debruçando (CHAGAS, 2003 e 2016; MELO, 2020), tornando-se uma acepção importante para que, os sujeitos percebam a existência de distintas visões de mundo.

Complementamos a concepção apresentada com a ideia de comunidades imaginadas de Benedict Anderson (2008), que ao buscar entender processos de formação dos nacionalismos, cunha o conceito, como similar à concepção de nação ou comunidade política imaginada.

Ela é imaginada porque mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão ou nem sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles (...). (ANDERSON, 2008, p. 32).

Tal conceito agrupa indivíduos que comungam percepções em comum, ou pelo menos, acreditam que sim, esquecem outras coisas, que poderiam desagrupá-los, compreendendo que, toda comunidade maior que uma aldeia, onde não existe o contato face a face é imaginada. Empregamos este conceito às religiões afro-diaspóricas, pois existe imaginativamente, uma concepção que interliga os membros destes segmentos religiosos, acreditando na existência de uma base comum em sua fé, onde se destaca o conceito genético de África, com base na diáspora e a consolidação de militâncias políticas.

Evidenciamos que as religiões afro-diaspóricas possuem fortes ligações com o mundo invisível, onde diversas entidades, como os mortos-viventes²² ou os encantados, estabelecem plenas relações com os indivíduos do “mundo do pecado”²³ que praticam essas religiões, onde esses seres do invisível se tornam parte integrante desta comunidade imaginada, sendo eles inclusive, socialmente ativos, interagindo de diversas formas, como por meio dos oráculos e pelos corpos destes indivíduos, por meio das incorporações, festejando, conversando, dando conselhos, cantando e dançando.

Adentramos assim, no conceito das encantarias afro-amazônidas, nos referindo aos lugares onde os encantados habitam. Sabemos que os encantados são oriundos de um processo mágico, que os conduziram, em vida, para a sua condição e sabemos que os processos de encantamentos, normalmente, são descritos como tendo ocorrido por meio de portais mágicos. Também encontramos a questão da maldição, pois se somam à categoria de encantado, os diversos seres míticos/místicos, ligados à floresta e aos rios e mares. No caso dos Surrupiras, não temos relatos dos seus processos de encantamento, o que nos leva a presumir que sempre estiveram na encantaria ou que lá habitam por muito tempo, um tempo mítico. Categoria em que encontramos as cobras grandes, curupiras, caiporas, matintas, botos, iaras, mães d’água, dentre outros. Cabe destacar que o processo de encantamento pode também ser compreendido como um ato poético, inclusive, se referenciando à morte, ou outras formas da morte, principalmente, em condicionantes de processos desconhecidos, como quando o corpo do vitimado desaparece.

Com relação aos “lugares de encantaria”, estes são os locais onde os encantados habitam, mas também, lugares sagrados, potenciais para o surgimento de portais que ligam o nosso mundo com o das encantarias, sendo eles lagos, matas, morros, dunas, rios, praias ou até mesmo algumas regiões. São considerados lugares de encantaria as ilhas do Marajó (PA), a região do entorno de São João de Pirabas (PA), a Lagoa das Princesas na Ilha de Algodual

²² Concepção africana confundida como com o termo de ancestralidade, que compreende que os mortos continuam vivos apesar de não mais pertencerem ao mundo dos vivos. Concepção que consideramos similar ou muito próxima ao conceito de encantamento (RAMOSE, 1999; 2002).

²³ Termo comumente empregado pelas entidades para se referir às pessoas viventes.

(PA) e a Praia dos Lençóis (MA), dentre muitos outros, como as matas dos municípios de Codó e de Mearim (MA) e a ilha de Parintins (AM). Por exemplo, para o Tambor de Mina a principal cidade encantada é comandada por Rei Sebastião e encontra-se no fundo da Praia dos Lençóis.

Dentro do conceito de encantados temos diversas categorias²⁴, sendo a de maior destaque a dos caboclos, que no contexto afro-diaspórico amazônica se configura de uma maneira bem distinta da percepção de outros contextos afro-diaspóricos no país. Normalmente, os caboclos são compreendidos como entidades indígenas ou no máximo, caboclos boiadeiros. No entanto, em nosso contexto, eles se estabelecem de maneira mais abrangente, englobando diversas entidades, inclusive os exus²⁵, muitas vezes mencionados como sendo caboclos. No geral, os Surrupiras estão relacionados à categoria dos caboclos, mas, algumas vezes, parecem estar postos como entidades diferenciadas nestas categorias, pois descem apenas em um momento específico dos cultos, permanecendo por pouco tempo incorporados.

Imaginários dos Surrupiras

Os Surrupiras, ou melhor, a família dos Surrupiras, são entidades do Tambor de Mina, o que não significa, que possam se manifestar nos outros segmentos religiosos afro-diaspóricos e que possuam uma essência amazônica, mas configurada, conjuntamente, por hibridismos culturais, que os caracterizam como intersecções culturais, indígenas, negras africanas, nordestina e até mesmo mouras. As diversas configurações imaginadas dos Surrupiras os aproximam de encantados como os Curupiras, Caiporas, Sacis e Matintas.

Apenas pelo nome, podemos estabelecer facilmente, uma conexão entre Surrupiras e Curupiras, caracterizada inicialmente, como uma diversidade fonética, porém algumas características são bem marcantes entre ambos. Por exemplo, as imagens de Surrupira, presentes em terreiros e no comércio²⁶ possuem as pernas voltadas para trás, assim como os curupiras, mas possuem a pele negra e o cabelo crespo. Já os Curupiras parecem ter colorações de pele diferenciadas, sendo às vezes escuras, esverdeadas ou até claras, como caracterizada no “folclore brasileiro”. Isso nos faz sempre levantar a questão de que os Currupiras/Surrupiras teriam sofrido um processo de embranquecimento ao ter adquirido o status de entidade do “folclore nacional”. Outra característica que distingue os Currupiras

²⁴ Os Orixás e Voduns muitas vezes são mencionados como encantados.

²⁵ Nos referimos aqui a entidades como Exu Tranca-Rua, Tiriri, Marabô, Maria Pailha, Maria Mulambo, Rosa Caveira, dentre muitas outras e não Exu orixá.

²⁶ Estas representações imagéticas foram observadas no comércio e em alguns terreiros na cidade de Belém (PA).

são os seus cabelos de fogo ou vermelhos, ambos os encantados estão fortemente, relacionados à proteção das matas.

Segundo Câmara Cascudo (2002), o mito do Curupira foi relatado em 1560, por José de Anchieta, como sendo o ente mais temido dentre os indígenas. O autor refere-se também, ao relato do cronista Barbosa Rodrigues²⁷, que se refere ao Curupira, na região amazônica, como um pequeno tapuia de quatro palmos, calvo ou com a cabeça pelada, com corpo coberto de pelos, muito forte e com os pés virados para trás. Menciona que no Tapajós, ele era descrito como tendo um olho só; ou com pernas sem articulação, na região do Rio Negro. Relatos que nos mostram o quanto o mito do Curupira encontrava-se difundido pela região amazônica, desde tempos pretéritos, já configurando uma diversidade e uma aproximação com outras denominações mitológicas. Câmara Cascudo defende a ideia de que: “em sua viagem para o sul, o Curupira vai tomando o nome de Caipora, Caiçara, Zumbi, tendo cães e porcos-domato por amigos inseparáveis” (CASCUDO, 2002, p.107).

Devemos relatar o trabalho de Eduardo Galvão (1955), “Santos e Visagens”, que relata em Itá e adjacências no Marajó, um encantado, nominado de Currupira, que descreveu como sendo um gênio das florestas e por não gostarem de lugares urbanizados. Acreditam que eles fazem morada nas sapopemas e são descritos como pequenas criaturas de pele escura, com pés voltados para trás, e que gostam de fumo e cachaça, muito semelhante aos Surrupiras.

Com relação à Caipora ou Caapora, aparentemente muito próximo ao mito do Curupira, Câmara Cascudo compreende que: “sua ascendência é confusa. É o Curupira e é o Saci. Um Curupira com os pés direitos, ora unípede como o Saci, tendo o casal de olhos e doutra feita um só, como um arimáspio” (CASCUDO, 2002, p.113). Em suas considerações, este autor apresenta o mito principalmente, por uma feição feminina na região norte e nordeste, inclusive com histórias de relações amorosas de homens com este encantado. Ainda com relação aos Caiporas ou aos Sacis, não podemos deixar de mencionar a sua relação com o orixá Ossain, como apresentada por Edison Carneiro (1978), e Pierre Verger (1981), que destacaram a convivência deste orixá com um anãozinho de nome Aroni.

Com relação ao Saci-Pererê, Câmara Cascudo (2002), não encontrou vestígios mais antigos de cronistas em relação a este mito, mas, identifica que a forma que se popularizou está ligada às narrativas da região sul do país. Os Sacis se configuram como uma ave ou como tendo pequena estatura, uma perna e pele negra, muitas vezes fumando cachimbo e usando um gorro vermelho.

²⁷ Naturalista João Barbosa Rodrigues (1842- 1909).

Em sua subida para o Norte, o Saci foi assimilando os elementos que pertenciam ao Curupira, ao Caapora, confundindo-se com a Matitaperê. Com esse último, o Saci, mito ornitológico e local, teve impulso maior. Inicialmente, fora o Saci apenas uma ave singular, reunindo fábulas e episódios misteriosos (CASCUDO, 2002, p.133).

O mito dos Sacis, em contexto amazônico era ornitomórfico, fato que nos leva ao encontro com o mito das Matintas ou Matitaperê, geralmente ligado à uma ave. A pesquisadora sobre Matintas, Josebel A. Fares (2015), ao analisar uma diversidade de mitos sobre elas, encontrou algumas narrativas que convergem com o mito dos Sacis, pronunciando: “O elemento negro, da figura humana desvirada, pode ter sido emprestado das histórias do saci, pois com ele, a Matinta se confunde, ao mesmo tempo em que se relaciona como outros mitos” (FARES, 2015, p.91). No entanto, lembramos que no imaginário belenense, as matintas estão mais associadas à uma mulher, bruxa, que pode se transformar em pássaro. Também devemos destacar que não temos conhecimento de culto às matintas, nas religiões afro-diaspóricas.

Destes mitos devemos pontuar que há relatos que comparam os Surrupiras com os Curupiras e Sacis. Por exemplo, em uma loja de artigos religiosos em Belém, ao perguntarmos sobre quem era Surrupira, nos reportando à uma imagem, a vendedora respondeu que era um Saci. Outro caso interessante, foi na feira de domingo na Praça da República, que ao perguntarmos para um vendedor de esculturas em balata²⁸ se ele tinha uma escultura de Curupira, ele respondeu que não poderia fazer, pois o seu pai de santo²⁹ não autorizou, e o Curupira poderia não gostar e querer se vingar. Fato que demonstra uma associação direta entre Curupira e Surrupira.

Ao adentrarmos, mais especificamente, na percepção dos Surrupiras nos imaginários afro-amazônicos a partir das culturas de terreiro, devemos entender que eles são entidades que se apresentam no Tambor de Mina, mas, podem se fazer presentes em outros segmentos afro-diaspóricos, muitas vezes denominados de “Exus da Amazônia”, por realizarem funções semelhantes de limpeza espiritual e proteção dos terreiros. Devemos destacar que o culto a Exu, com seus Compadres e Pombagiras, se efetivou com a chegada da Umbanda e do Candomblé na região (LUCA, 2010). Prandi & Souza (2004) descreveram a família de Surrupiras como:

Família de caboclos selvagens como selvagens seriam os próprios índios brasileiros. Não têm e não gostam de contato com a civilização. Quando descem em terreiros localizados longe da mata, têm grande dificuldade de se manter tranquilos. São irrequietos, muito cismados. Têm fama de feiticeiros e “quebradores de demanda”. Antigamente eram as entidades da

²⁸ Tipo de artesanato realizado com a seiva da seringueira.

²⁹ Termo vulgar correspondente a Sacerdote afro religioso.

mina usadas para limpeza das casas, sendo às vezes confundidos com exus. Não é bem definida a chefia desta família, mas tudo indica que seja Vovó Surrupira. Chega-se, às vezes, a chamá-los de Curupira, o que é considerado por muitos mineiros um grave erro. Também são identificados com os orixás Ossain e Otin dos nagôs. Dizem também que são ligados ao Rei Sebastião, que seria seu chefe. Conta-se que vieram do boqueirão (mar), encantando-se no tucumanzeiro (PRANDI & SOUZA, 2004, p.267-268).

Até este momento da pesquisa não encontramos informações da relação dos Surrupiras com Rei Sebastião, a não ser por sua possível relação com a Família da Turquia que são agregados à Família dos Lençóis deste senhor de toalha. Nossas experiências, ao presenciar incorporações dos Surrupiras, em terreiros, são marcadas, basicamente, por dois tipos específicos. O primeiro, contorcendo o corpo e membros dos seus cavalos³⁰, normalmente falando enrolado. O segundo tipo, se assemelha a de outras entidades, com feições indígenas e, apesar de posturas sérias ou até de aspecto rude, sabem se comunicar muito bem. Alguns sacerdotes afro se referem à existência de Surrupiras mais selvagens e outros que tiveram maior contato com as cidades das encantarias e por isso se apresentariam, como menos “agressivos”.

No Tambor de Mina eles se estruturam como uma família de encantados ou uma aldeia, se referindo à uma comunidade, que viveria em uma região de floresta e não em cidades, como a maioria dos encantados. Isso, os caracteriza, em nosso ponto de vista, como seres nativos das encantarias, isto é, que sempre ali habitaram ou que estão bem antes, da chegada de outros encantados, como Rei Sebastião e o Rei da Turquia. Ainda com relação à incorporação dos Surrupiras, Prandi & Souza (2004), comentam que eles descem logo após tocar para família da Mata da Jurema e costumam passar maços de velas acesas pelo corpo, engolindo as labaredas como uma espécie de descarrego. Comportamento similar ao que em meio às nossas pesquisas, observamos em terreiros autodenominados de Umbanda, onde eles sempre incorporam, juntamente, com os caboclos das matas. No entanto, o comportamento com as velas, vemos sempre associado ao Caboclo Rompe Mato, que talvez, tenha herdado esse costume dos Surrupiras ou vice-versa. Os autores também comentam que eles gostam de mascar fumo de corda, beber cachaça e comer folhas com mel e mencionam que o culto destes encantados pode estar diminuindo. “Acredita-se que o asfalto e a civilização os afastaram dos terreiros” (PRANDI & SOUZA, 2004, p.268).

Com relação à chefia da Família dos Surrupiras encontramos diversas e distintas inferências, do qual se destacam o Vô ou Vó Surrupira, se referindo à entidade que seria a mais velha da família. Encontramos ainda, indicativos da chefia ser de Caboclo Velho,

³⁰ Termo afro-religioso referente a pessoa que incorpora uma entidade.

também nominado de Rei dos Índios, Rei dos Surrupiras, Sapentequara ou Japentequara. De acordo com Mundicarmo Ferretti (2011), Sapentequara foi a primeira entidade “cabocla” a bradar no Tambor de Mina, sendo bem recebida na Casa Nagô. Entidade que teria vindo da Barra do Cariri, aparentemente, uma referência ao Ceará, assim como pontos que se remetem à Canindé. No entanto, esta localidade pode também, foneticamente, se referir a Ariri, uma referência a uma localidade no arquipélago do Marajó, Cachoeira do Arari. Também conhecemos pontos cantados que mencionam Arapixi, podendo ser uma referência à uma localidade do Amazonas no município de Boca do Acre ou até uma localidade no Marajó, no município de Chaves³¹.

Mora no centro das matas
Arapixi é seu lugar
Bate a sapupema
Sacode o maracá
E deixa o Surrupira passar³²

Japentequara e Sapentequara podem ser entendidos por alguns sacerdotes com o mesmo encantado ou como sendo distintos. Segundo Mundicarmo Ferretti (2000), no terreiro de Pai Francelino de Xapanã, um terreiro do Tambor de Mina em São Paulo, o Rei dos Surrupiras é conhecido como filho do Rei da Turquia e que ele foi o primeiro turco a adentrar nas matas. Lembrou que este encantado, diferentemente, dos Surrupiras, é associado às águas salgadas, conforme nos pontos cantados, referente ao seu filho Caboquinho:

Foi numa raiz de coral
O lugar onde eu nasci
Sou eu, Caboquinho
Sou eu da Barra do Cariri³³

As inferências sobre as relações dos Surrupiras terem medo de água, ou não, são controversas. No entanto, a ligação com a água salgada, sem dúvidas, parece demonstrar ter sido uma ligação adquirida por meio do seu contato com a Família da Turquia, descritos como navegadores e que chegaram nas encantarias em seus barcos. Em nossas pesquisas, também tivemos contato com um ponto de Caboclo Velho, também nominado de Japentequara, em Belém, que apresenta essa gênese marinha para este encantado:

Foi numa raiz de coral
Meu pai nasceu, ele nasceu
Ora viva Caboclo Velho
Da Barra do Arari³⁴

³¹ Foram realizadas buscas por localidades com o nome Arapixi na ferramenta digital Google Maps e estas duas localidades foram encontradas.

³² Retirado do encarte do CD – A música do Pará – V.8 - Ponto de Santo.

³³ Retirado de Ferretti (2000).

³⁴ Ponto cantado coletado pelos autores em um terreiro de Umbanda no Conjunto Maguari em Belém Pará.

Ainda segundo a antropóloga Ferretti (2000), Caboclo Velho, antes de raiar no Tambor de Mina, se apresentava nos salões dos pajés e curadores e acredita que, a sua origem é maranhense, sendo uma entidade antiga, como Ihe foi apresentado por meio do testemunho de Dona Lúcia, chefe da Casa Nagô, que reportou sua manifestação à época de sua finada mãe de santo, Maria Joana, falecida em 1923. Em sua pesquisa, também trouxe o testemunho de Pai Euclides, que o referencia como filho de Tupã, e que sua aldeia se localiza no Baixo Amazonas.

Uma das vozes que ganhou destaque nas narrativas sobre a mitopoética dos encantados do Tambor de Mina, foi a de Pai Tayandô, que eternizou sua narrativa por relatos feitos a diversos pesquisadores, como aqueles presentes na tese de Taissa Tavernard de Luca (2010). E, também no documentário “A descoberta da Amazônia pelos turcos encantados” (2005), onde mencionou a tribo de Caboclo Velho, que seria uma referência aos Surrupiras, e assim, caracteriza o momento em que os turcos se encontraram com esses encantados, se ajuremando, enquanto alguns indígenas se aturcoaram³⁵.

As diversas narrativas apresentadas se somam e muitas vezes se contrapõem, como por exemplo, para Pai Euclides, que defende que, o Rei da Turquia, teria cruzado o Atlântico e chegado nas encantarias amazônicas, juntamente, com seu primo Dom João. Segundo Pai Tayandô, o Rei da Turquia, se encantou ao ir procurar suas filhas que já tinham se encantado. Para ambos, o encontro de Caboclo Velho e Rei da Turquia se deu em um momento de festas, em que os turcos foram muito bem recebidos e ambos se tornaram grandes amigos e passaram a ser referenciados como irmãos e membros de uma única família, adotando ou batizando os filhos, um do outro.

Mundicarmo Ferretti (2000) destacou que as narrativas de Pai Euclides, indicam que Caboclo Velho, ao ser considerado irmão do Rei da Turquia, passou a comandar um segmento da Família da Turquia, denominado de Ramos. Também destaca a existência de uma forte relação dos Surrupiras com outras famílias do Tambor de Mina, como a do Rei da Bandeira (Família de Bandeirantes). Este fato caracteriza que a Família dos Surrupiras é distinta do Caboclo Velho, podendo esta, ser chefiada pelo Rei dos Surrupiras ou por Vô ou Vó Surrupira. Assim, consideramos as hipóteses de Caboclo Velho ser uma entidade indígena, turca ou nordestina (cearense), que teria migrado para região amazônica, onde adentrou nas matas e se agregou a grupos indígenas das encantarias, inclusive com os Surrupiras, que o respeitam como uma chefia, pois ganhou status e respeito dos mesmos.

³⁵ O termo “ajuremar” e “aturcoar” se refere a mudança de comportamento cultural, que explica o porquê algumas entidades tidas com indígenas usam roupas europeias e/ou orientais e outras de origem não indígenas usam vestimentas de penas, como cocares.

Também foi apontado por Mundicarmo Ferretti (2000) que o “Surrupira velho” em São Luís é nominado de Mata Zombana, se referindo, conforme Pai Euclides, a expressão “mata zombando”³⁶, usado para demonstrar força pela entidade ser capaz de matar com facilidade. Com relação ao local das encantarias dos Surrupiras, como já referido, eles estão relacionados a lugares de floresta, muitas vezes caracterizados com um lugar com muitas plantas espinhentas, imaginário que aparece fortemente marcado nos pontos cantados, ao mencionarem o tucumanzeiro, uma palmeira extremamente espinhosa, ou até mesmo em laranjeiras.

A sua coroa
É de espinho
Ele também é
Do espinheiro
Seu pai é rei
É Rei dos Surrupira
É morador do Tucumanzeiro³⁷

Um termo que aparece fortemente vinculado aos imaginários das encantarias dos Surrupiras, como apresentado por Mundicarmo Ferretti (2000), é a referência “do Gangá”, o qual a autora considera ser uma adjetivação em relação à mata onde eles moram ou até mesmo a uma referência de nação. A antropóloga destacou que em Cuba, existe uma nação denominada Gangá, ligada aos povos mandingas (Serra Leoa e Guiné), mas, no geral, eles são vinculados à nação fulupa: “[...] há quem afirme que Gangá é o nome de uma encantaria totalmente invisível, que talvez nem pertença à terra, seja localizada no fundo do mar [...]”, como sugerido no ponto cantado acima. A antropóloga também levantou a possibilidade de o termo estar relacionado ao Rei Ganga Zumba, sendo uma referência ao Quilombo dos Palmares e destaca que na Casa Fanti-Ashanti, este rei é o chefe dos boiadeiros ou povo da Bahia³⁸.

Devemos destacar que encontramos inferências, principalmente na internet e de até alguns sacerdotes, que relacionam os Surrupiras aos pigmeus africanos, considerados como um povo analogamente similar, mas singular da Amazônia. Devemos salientar que o termo pigmeu, pode inferir uma conotação pejorativa, se referindo a diversas etnias existentes no mundo, as quais, suas populações possuem baixa estatura. Sendo as mais conhecidas as que vivem na África Central, sendo etnias nômades, caçadoras e coletoras³⁹.

³⁶ Essa expressão é muito utilizada para o patriarca da Família do Codó, Léguas Boji Buá.

³⁷ Retirado do encarte do CD – A música do Pará – V.8 - Ponto de Santo.

³⁸ Correspondentes aos encantados dos Candomblés de Caboclo e da Pajelança.

³⁹ Muitas informações sobre diversos grupos étnico nominados de pigmeus podem ser encontradas em <http://www.pygmies.org/>.

Essa concepção de povos com baixa estatura, se encontra, presente em diversos imaginários pelo mundo e inclusive ligados às mitologias da América do Sul. Câmara Cascudo (2002), citou a existência de relatos indígenas no Paraguai, de povos de baixa estatura, que podem estar relacionados ao mito do Saci ou Yasy-Yateré, como são conhecidos na região, fato que, somado aos relatos dos Kaiguás (Guaranis), que falam de um povo, Yakãundy, minúsculo, moreno, que pode desaparecer sob a terra, e vivem da caça e do mel, demonstram aspectos que vão de encontro com o imaginário dos Surrupiras.

Considerações Finais

A mitopoética do Surrupira e de todos os outros mitos correlatos, aqui apresentados, nos mostram uma riqueza de conhecimentos produzidos, mantidos, ressignificados nos contextos dos imaginários amazônicos, que compõem uma mitopoética amazônida específica e singular, estruturada nos encontros, fronteiras culturais que se configuram neste território equatorial de rios, florestas, ilhas e outros locais encantados. Com isso, apresentamos um panorama deste imaginário, em um sentido de compreender e agrupar diversas percepções sobre os Surrupiras, encantados amazônidas, que se fazem presentes nas religiões afro-diaspóricas.

Sem sombra de dúvidas, Surrupiras, Currupiras ou Curupiras são desdobramentos de uma mesma mitopoética, que hoje se espraia, de dentro para fora, ou vice-versa, dos territórios do imaginário amazônida, configurados pela acepção de seres de baixa estatura, de pele escura, protetores da floresta e normalmente com os pés voltados para trás. Um constructo do imaginário que nos traz acepções de saberes, que nos imergem no onírico e nos acrescentam o numinoso dos vários contextos das mitopoéticas amazônidas, como nos foi apresentado por Paes Loureiro.

Com base na complexidade apresentada, podemos conceber duas principais bases compreensivas dos Surrupiras. A principal que é a de serem encantados das florestas, nativos das encantarias e, a segunda, do seu encontro com a Família da Turquia. Isto cria a possibilidade deles se “aturcoarem” e fornecerem aos turcos se “ajuremarem”. Um encontro, uma zona de fala dos hibridismos, possibilitados por meio da diáspora africana, das culturas indígenas, caboclas e ribeirinhas, que demonstra toda uma diversidade cultural amazônida. Assim, como suas redes simbólicas, que se constituem em fazeres, que traça relações de afetividade e de práticas sociais, que evocam relações fratrímoniais, onde o encantado é um membro desta comunidade imaginada.

Por fim, devemos mencionar que os Surrupiras ganham seu protagonismo nas culturas de terreiro afro-diaspóricas amazônidas e, devemos saber, adentrar em seu universo

mítico é também um mergulho em um espaço do sagrado destas religiões, o qual devemos respeitar os limites, os segredos, mas também, mostrar que os seus conhecimentos, suas epistemes, como os apresentados para com os Surrupiras, se consolidam como um forte portal do encantamento, capaz de sensibilizar as pessoas para com estas religiões, que devido ao racismo religioso muitas vezes são temidas e subjugadas.

Saber sobre os Surrupiras é saber sobre nossas identidades, nossa ancestralidade africana e indígena; pois como eles pertencem à comunidade imaginada de terreiro e incorporam, podemos interagir diretamente com eles e construir laços afetivos diretos, o que se configura como relações fratrimoniais, onde afetos, alacridade e corporeidades se constituem em sentimentos e fazeres de aproximação e identificação.

Assim, não importa se os Surrupiras, Curupiras, Sacis e Matintas possuem diversas acepções em nossos imaginários e sim, as formas como interagimos com eles e buscamos desabrochar as poéticas dos encantamentos dentro de nós.

Referências

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciências Políticas**, n. 11, 2013, p.89-117.

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2018.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

BUTLER, Kim D.; DOMINGUES, Petrônio. **Dísporas imaginadas: atlântico negro e histórias afro-brasileiras**. São Paulo: Perspectiva, 2020.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Geografia dos mitos brasileiros**. São Paulo: Global, 2002.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição do imaginário da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CENTRINY Cícero. **Terecô de Codó: uma religião a ser descoberta**. São Luís: Zona V Fotografias Ltda., 2015.

CHAGAS, Mario de Souza. **A imaginação museal: museu, memória e poder em Gustavo Barroso, Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro**. Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade estadual do Rio de Janeiro, 2003.

CHAGAS, Mario de Souza. Patrimônio é o caminho das formigas... In: CASTRO, Maurício Barros de; SANTOS, Myrian Sepúlveda dos (Orgs.). **Relações raciais e políticas de patrimônio**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, Coleção Museu Afrodigital Rio, 2016, p.141-163.

CLIFFORD, James. Museum as contact zones. In: CLIFFORD, James. **Routes**. Travels and translation in the late Twentieth Century. Cambridge: Harvard University Press, 1997. p. 188-219.

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.

DUSSEL, Enrique. Anti-meditaciones cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. **Tabula Rasa**, v. 9, p. 153-197, 2008.

FARES, Josebel Akel. **Um memorial das matintas amazônicas**. Belém: Fundação Cultural do estado do Pará, 2015.

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.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. A representação de reis encantados no Tambor de Mina. In: **A Europa das nacionalidades: mitos de origem, discursos modernos e pós-modernos**. A Europa das nacionalidades (...), v.1, 2011, Aveiro, Portugal: Universidade de Aveiro.

FERRETTI, Sérgio. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Edusp: Arché, 2013.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FURUYA, Yoshiaki. **Entre a “nagoização” e a “umbandização” – uma síntese no culto Mina Nagô de Belém, Brasil**. Tese de Doutorado da Universidade de Tóquio, 1986.

GROSGOUEL, Ramón. **A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios / epistemicídios do longo século XVI**. Sociedade e Estado, v. 31, n. 1, 2016, p. 25-49.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica: uma poética do imaginário**. Belém, PA: Cultura Brasil, 1995.

LUCA, Taissa Tavernard de. **“Tem branco na guma”**: a nobreza europeia montou corte na encantaria mineira. Tese do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, 2010.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e encantaria amazônica, In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira**, Rio de Janeiro: ed. Pallas, 2001, p.11-58.

MELO, Diogo Jorge de. **Festas de encantarias: as religiões afro-diaspóricas e afro-amazônicas, um olhar fratrimonial em Museologia**. Tese de Doutorado do Programa de Pós-graduação em Museologia e Patrimônio interinstitucional UNIRIO e MAST, 2020.

MELO, Diogo Jorge de; BARROSO, Gisele Nascimento; ROSI, Marcos Henrique de Oliveira Zanotti. Museu Virtual Surrupira de Encantarias Amazônicas um Projeto de Extensão da Universidade Federal do Pará. In: **Anais da XIII Semana Nacional de Museus na UNIFAL-MG**, 2021, p.34-48.

MELO, Diogo Jorge de; FAULHABER, Priscila. Identidade afro-diaspórica, os museus e a Museologia: constituições de tradições entre o Reino de Daomé e o Brasil. In: **Anais da XI Semana Nacional de Museus na UNIFAL-MG**, 2019, p.XIV-XXXIII.

POSTIC, Marcel. **O imaginário na relação pedagógica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

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

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. Disponível em http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sursur/20100624103322/12_Quijano.pdf.

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.

SALLES, Vicente. **A metamorfose da ave**. In: Maués, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (Orgs.). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008, p.127-135.

SILVA, Rita de Cássia Gemino da. **O imaginário e a criatividade como bases da criação poética**. In: *Anais do XVI CNLF*. Rio de Janeiro, 2012, p.2846-2860.

SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. Salvador: Ed. Corrupio, Círculo do Livro, 1981.

SOBRE OS AUTORES

Diogo Jorge de Melo - Professor do Curso de Museologia da Universidade Federal do Pará e coordenador do Projeto de Extensão Museu Virtual Surrupira de Encantarias Amazônicas. Doutor em Museologia e Patrimônio pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro e em Ensino e História das Ciências da Terra, pela Universidade Estadual de Campinas, mestre em Geologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Com graduação em Museologia pela Universidade Federal do estado do Rio de Janeiro e em Ciências Biológicas pelo Centro Universitário da Cidade. E-mail: diogojmelo@gmail.com (<http://orcid.org/0000-0001-72662570>)

Marcos Henrique de Oliveira Zanotti Rosi - Membro do Grupo de Pesquisa Culturas e Memórias Amazônicas – CUMA e colaborador do Projeto de Extensão Museu Virtual Surrupira de Encantarias Amazônicas. Mestrando do curso de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual do Pará, com especialização em Ensino de Língua e Literaturas pela Escola Superior da Amazônia, graduado em Letras – Língua Portuguesa e Literaturas pelas Faculdades Integradas Ipiranga. E-mail: marcos_zanotti@live.com (<http://orcid.org/0000-0002-7192-066X>)

Gisele Nascimento Barroso - Vice coordenadora do Projeto de Extensão Museu Virtual Surrupira de Encantarias Amazônicas, docente da rede pública de ensino do Estado do Pará, mestra em Educação pela Universidade Federal do Pará. E-mail: gisa.barroso@gmail.com (<http://orcid.org/0000-0003-4998-711X>)