

ANTROPOLOGIA
PORTUGUESA



VOLUME 36 • 2019

CENTRO DE
INVESTIGAÇÃO
EM ANTROPOLOGIA
E SAÚDE
UNIVERSIDADE
DE COIMBRA

A cabana: os sentidos sociais dos objetos religiosos Afro-Brasileiros no extremo norte do Brasil

The cabin: the social senses of the Afro-Brazilian religious objects in the extreme north of Brazil



Lorran Lima^{1a*}

Resumo O presente artigo está articulado a partir de duas dimensões: a) a comercialização de objetos religiosos afro-brasileiros e b) os sentidos sociais mobilizados pelos sujeitos da pesquisa para qualificar tais objetos e produtos a partir das dimensões materiais e simbólicas. A pesquisa etnográfica foi desenvolvida num espaço de comercialização de produtos e utensílios rituais em Macapá, capital do Estado do Amapá, no norte do Brasil, e focou-se na avaliação de como um estabelecimento atuava como eixo de difusão de materiais, informações e experiências. Este trabalho possibilitou compreender como espaços de produção da religiosidade afro-brasileira se intersejam com formas de entendimento e negociação dos sentidos atribuídos à eficiência e eficácia dos objetos, e entender como esses objetos são dispositivos dotados de possibilidade de agência e capacidade comunicativa na relação dos humanos com seres espirituais, humanos e não humanos através da prática ritual.

Abstract This article articulates two dimensions: a) the commercialization of Afro-Brazilian religious objects and b) the social senses mobilized by the research subjects to qualify such objects and products from the material and symbolic dimensions. Ethnographic research was carried out in Macapá, capital of the State of Amapá in northern Brazil, in a specific place that commercializes products and utensils of rituals, in order to understand how an establishment can act as an axis of diffusion of materials, information and experiences. The research showed how places of production of Afro-Brazilian religiosity intersect with ways of understanding and negotiating the meanings attributed to the efficiency and effectiveness of objects, as well as to understand how those objects, through ritual practice, are endowed with the possibility of diligence and capacity of communication between humans and spiritual beings, humans and non-humans.

¹ Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Brasil.

^a orcid.org/0000-0003-2360-3974

* Autor correspondente/Corresponding author: lorran.lima@hotmail.com

Palavras-chave: Objetos rituais; comércio de bens simbólicos; religiões afro-brasileiras; umbanda; candomblé.

Keywords: Ritual objects; trade of symbolic goods; Afro-Brazilian religions; umbanda; candomblé.

Introdução

Este trabalho assenta numa pesquisa de campo desenvolvida numa loja de comercialização de objetos mágico-religiosos, ou simplesmente, loja de objetos religiosos, como é considerada por alguns interlocutores. A loja em questão, “Cabana da Jurema”, é considerada a mais antiga da cidade de Macapá, capital do Estado do Amapá, estando em funcionamento há 46 anos, na Rua Rio Vila Nova, no centro comercial da cidade. A minha primeira visita à Cabana da Jurema como pesquisador decorreu no dia 29 de dezembro de 2015 quando, numa manhã, me apresentei como universitário com o propósito de desenvolver a minha pesquisa naquele local.

É notável a carência de pesquisas tendo como foco as expressões afro-brasileiras no Estado do Amapá. As pesquisas desenvolvidas têm tido como lócus etnográfico o Nordeste, sobremaneira os Estados do Sudeste, enquanto o Amapá está localizado no Norte do território brasileiro, fazendo parte da Amazônia e possuindo fronteiras com países como Suriname e Guiana Francesa. Em 1988, o Amapá foi transformado em Estado, através da Constituição Federal, tendo como

capital a cidade de Macapá. A extensão territorial do Amapá é de 142 814,585 km² e está dividida em 16 municípios. Falar da tradição religiosa do Amapá nos permite adentrar em uma experiência local, conhecer um pouco mais da cultura de um povo dentro da singularidade de suas múltiplas tradições. O pluralismo das tradições presentes na Amazônia, rituais indígenas, afro-brasileiros, catolicismo popular, entre outras práticas, é bem evidente nas pesquisas científicas, e isso mostra a diversidade presente dentro desse espaço geográfico.

Durante a minha primeira observação, fiquei surpreso com o grande e intenso movimento de clientes. No período de final de ano, o movimento aumenta consideravelmente por conta da comemoração do Ano Novo. A procura por banhos e materiais para oferendas é muito grande. Os banhos e perfumes procurados por esses clientes tinham como propósito a execução de ritos domésticos, em sua maioria, e seriam utilizados com a intenção de conseguir novas energias e para a purificação de coisas ruins, como a inveja, por exemplo, canalizando a possibilidade de concretizar determinados interesses no início do ano vindouro.

Nas técnicas de pesquisa, foram desenvolvidas observações participantes de caráter sistemático, através das quais tive a oportunidade de acompanhar o cotidiano de atividades da loja, participando de conversas e do funcionamento da Cabana, em horários e turnos sistemáticos, fossem ao início do funcionamento pela manhã ou durante o turno da tarde, até o fim do expediente, cerca das 18 horas. Além da observação participante, realizei entrevistas semiestruturadas com os funcionários, os clientes da Cabana e sacerdotes afro-religiosos em seus respectivos terreiros, como o terreiro do Pai Alexandre, localizado no Bairro Açaí e no terreiro da cabocla Jurema, criado pela Yalorixá Adérica, onde pude desenvolver um roteiro de perguntas estruturadas para compreender a trajetória de vida religiosa e a relação com o consumo e a utilização dos objetos.

A discussão aqui apresentada insere-se, por um lado, num campo mais amplo de categorias fundadoras de desenvolvimento antropológico, com atenção para a ideia e as relações entre a utilização de objetos rituais; e, por outro lado, está vinculado ao campo dos estudos sobre religião e religiosidade. O presente artigo articula-se a partir de duas dimensões: a) a comercialização de objetos religiosos afro-brasileiros e b) os sentidos sociais mobilizados pelos sujeitos da pesquisa para qualificar tais objetos e produtos.

Interessa mostrar que objeto e produto correspondem às diversas concep-

ções materiais para utensílios de grupos afro-religiosos que assumem um papel simbólico e ritual distintivo, tomando parte de uma dinâmica de interação entre planos e seres que, em última instância, é o propósito comunal do rito. Na gramática dos usos nativos, o objeto é uma categoria genérica para se referir a um amplo acervo de utensílios mágicos, ao passo que “produto” refere-se à sua acepção dentro de uma dinâmica de mercado da qual também fazem parte.

Ao considerar os aspectos que caracterizam a dinâmica de dissolução (Pierucci, 2006) e o trânsito religioso contemporâneo (Almeida, 2010), é perceptível como religiões afro-brasileiras, como, por exemplo, o candomblé e umbanda (consultar Bastide, 2001; Magnani, 1991), se inserem nos percursos devocionais e tangenciam as experiências religiosas de muitos, mesmo daqueles que não se percebem ou se identificam como adeptos. A consulta, prestação de serviços mágicos e festas constituem parte de uma sociabilidade religiosa que engloba um conjunto heterogêneo de pessoas que não necessariamente desenvolvem uma relação de adesão contínua, mas que se movimentam e transitam em espaços religiosos e culturais diversos. Nesse contexto, vários são os aspectos que localizam e distinguem a relação dessa heterogeneidade de pessoas com as religiões afro-brasileiras no espectro de religiões de grande adesão ou mesmo de adesão minoritária pela carga den-

samente ritualizada, como é retratada. A proposta de investigação que deu origem a este artigo teve como mote inicial a observação de como esse imaginário mobiliza espaços e práticas sociais diversas que se estendem sobre e através de campos e arenas que se cruzam: comércio, política, manifestações e expressões artísticas, entre outras.

Uma suposição inicial é que em graus e com performances distintas, o “rito” é comum em grande medida a toda a expressão religiosa ou ascética, e também a um campo amplo de experiências sociais. Retomando a definição de Turner, o ritual é entendido como «o comportamento formal prescrito para ocasiões não devotadas à rotina tecnológica, tendo como referência a crença em seres ou poderes místicos» (2005: 49). Nesse contexto, se a definição de Turner é precisa ao circunscrever o ritual a uma dimensão de interação e de conduta específica da atmosfera cotidiana, por outro lado, dada a sua fundamentação empírica em sociedades de escala reduzida, deve ser redefinida de modo a abrigar as complexidades e ambivalências que caracterizam essas relações num contexto pós-industrial e de relações multiestratificadas.

Concluimos, portanto, que rituais são um tipo especial de eventos, mas não qualitativamente diferentes daqueles considerados usuais. Sendo assim, o instrumental desenvolvido para analisá-los pode ser reapropriado, com proveito, para

exame dos eventos cotidianos. (Peirano, 2003: 30)

Peirano (2003) leva em consideração o papel dos atores sociais, sendo capazes de conduzir as relações estabelecidas, colocando a sociedade em constante movimento. Assim, a experiência ritual contemporânea intersesta-se com uma dimensão social típica das sociedades industriais, na qual a produção de determinados itens é demandada a outros ambientes e esses são ascendidos numa relação de câmbio mediado pela compra. Ainda no aspecto sociotécnico do rito, os elementos materiais assumem uma posição e lugar que traduzem o seu aspecto técnico e exterior para uma dimensão simbólica na qual estão simultaneamente investidos e funcionam como veículos. A utilização de tais objetos no contexto do rito é marcada assim por uma dimensão técnica, como sugerida por Mauss (2003), na medida em que é através da técnica que se executa uma relação entre eficácia e eficiência.

Pode ser observada a utilização de objetos de acordo com conceitos apresentados por Martin Holbraad (2012) como “coisas” (objetos, artefatos, materialidade, etc.), por exemplo, na sua pesquisa onde refere o pó necessário para o ritual de Ifá: «De forma crucial, os babalawos acentuam o facto de o próprio pó ser um ingrediente indispensável para a realização de tais elicitacoes do divino» (2012: 18). Assim como o pó é um ele-

mento essencial para a realização de determinados procedimentos, outros elementos são usados por sacerdotes para a realização de seus rituais; objetos que facilitam o contato com as divindades e que, muitas vezes, são utilizados por outras pessoas em rituais caseiros, sem a necessidade da ação direta de um sacerdote afro-religioso.

O artigo está estruturado em quatro momentos. No primeiro, são comentados os caminhos da religiosidade afro-brasileira, no segundo, é apresentado o cenário de consumo e histórico da Cabana da Jurema, no terceiro momento é feita uma discussão sobre a agência dos objetos e a eficácia do feitiço e, por último, no quarto ponto, é feita a pesquisa em torno da crença, consumo e imaginário criado em torno dos objetos religiosos.

Os caminhos da religiosidade Afro-Brasileira

A história da presença de africanos e seus congêneres na constituição da sociedade brasileira é marcada por violências, violações e retóricas que, através de mecanismos de poder expressivos e subtis, condicionaram a presença destes sujeitos — que não eram considerados como sujeitos — às margens de espaços, do acesso a direitos sociais, das políticas e dos espaços de representação. Apesar disso, muitos aspectos dessa presença destacam-se atualmente como constituintes de uma imagem do Brasil. Esse

imaginário que constitui e se entrelaça, e que, por vezes, é visto e reconhecido apenas no campo das produções musicais, gastronômicas e desportivas, tem também efeitos sobre os espaços sociais de distinção, entre eles a religião.

No contexto de tensões e conflitos que caracterizam o campo religioso brasileiro contemporâneo, a posição ocupada pelas religiões afro-brasileiras — sobremaneira o candomblé e a umbanda — ainda é periférica. Periférica não pela quantidade de pessoas que frequentam os cultos e templos ou mesmo daquelas que se posicionam publicamente como devotas. É periférica em um sistema de valoração no qual essas expressões são lidas a partir de lentes etnocêntricas e depreciativas, fetichizadas, de forma negativa, em seu aspecto ritual e cultural, tendo as práticas dos seus devotos usualmente vinculadas a uma espécie de potência maligna que não lhe compete. É ainda sobre essa lente etnocêntrica que a imagem e as representações da religião e da negritude são congeladas, destituídas de sua potência de múltiplo, diverso e diferente. Vale ressaltar como surge o processo de “fetichização” de aspectos culturais e rituais dos africanos. Sansi explica que «O paradoxo, e a ironia, é que o termo “fetiche”, que para os europeus seria o termo usado pelos africanos para denominar os seus deuses-objetos, é de fato um termo de origem europeia» (2008: 125).

O processo de inserção da mão-de-obra negra no Brasil através do trabalho

escravo separou famílias e etnias, e trouxe contingentes e culturas de diferentes partes do continente africano para o Brasil. Essas pessoas contribuíram para a formação da economia e da sociedade, produziram novos arranjos de parentesco, e restabeleceram suas tradições religiosas, linguagens e mitos, mesmo em contextos de opressão e violência. Do conjunto de coletividades escravizadas e trazidas para o Brasil nesse momento sobressaíram dois grupos: os Sudaneses¹ e os Bantos². A situação dos grupos étnicos africanos no Brasil não será trabalhada neste artigo por ser um assunto que necessita de uma vasta explanação sobre seu contexto histórico e social. Como mostra Matory (1998), a situação de determinados mitos das raízes africanas estruturou-se em uma relação colonial que levou em conta relações políticas e econômicas, e que precisa de um grande aprofundamento para ser apresentada. Por exemplo, a construção da nacionalidade e identidade Yorubá construiu-se de acordo com as ideologias raciais presentes no século XIX, recebendo influência das relações políticas, coloniais e de comércio. Pode entender-se que o processo de expansão no campo religioso foi um reflexo dessas relações (para uma melhor compreensão, consultar Matory, 1998; 1999).

¹ «Englobam os originários da África ocidental e que viviam em territórios hoje denominados como Nigéria, Benin (ex-Daomé) e Togo» (Silva, 2007: 8).

² «Reúnem as populações oriundas das regiões localizadas nos atuais Congo, Angola e Moçambique» (Silva, 2007: 8).

O sincretismo religioso foi um dos meios fundamentais da resistência da religiosidade africana em terras brasileiras e, segundo Valente (1977), abrangeu no seu desenvolvimento um processo de interação cultural, com propósitos de prevenir, reduzir ou anular os conflitos. Dentro do âmbito religioso e ritual afro-brasileiro, esse sincretismo caracteriza-se pelo choque entre o fetichismo oriundo das religiões africanas, que tem uma estruturação simples e rústica, juntamente com o catolicismo luso-brasileiro, onde a estrutura é complexa, baseada em conceitos e organizações, regidas por uma burocracia institucional de igrejas centralizadas e livros sagrados.

Todavia, o negro africano possuía seu sistema mítico-religioso, fazendo do fetichismo sua religião, adorando plantas, pedras, animais e suas próprias divindades, atribuindo forças sobrenaturais a essas. Sansi (2008) vai buscar o contexto histórico em uma relação de sociedade africana *versus* europeia para explicar como se construiu esse pensamento: «Esses objetos-deuses seriam chamados “fetiches” pelos africanos. Daí o termo “fetichismo” para definir a sua religião. O fetichismo demonstraria que os africanos tinham a forma de religião — e, portanto, de sociedade — mais simples e selvagem» (Sansi, 2008: 124). No Brasil, o caráter fetichista herdado pela cultura africana refletiu-se no uso de amuletos mágico-médicos, ou nas orações fortes e em fechar o corpo e obter proteções (Valente, 1977).

Diante das principais religiões afro-brasileiras, podemos destacar que o candomblé e a umbanda foram e são manifestações essenciais de resistência africana no Brasil. Num campo relacional maior, podemos observar a contextualização histórica do vodu como fenômeno religioso no Haiti.

Como culto familiar e coletivo, o vodu é a prática, por excelência, na qual o haitiano se esforça por reencontrar a identidade perdida com a separação da África e a opressão socioeconômica que o persegue da escravidão até hoje, visto a euforia da Independência, em 1804, quase nada ter durado. (Handerson, 2010: 46)

O vodu parece representar a consciência das diferenciações e relações de mundo, sendo esta religiosidade uma força diante de um campo de luta e resistência. Handerson (2010) mostra que no Haiti, o vodu, foi uma arma de resistência que tornou o Haiti como a Primeira República Negra do mundo, fundindo-se, posteriormente, com o quadro político da nação. A santería ou a Regla de Palo (Palo Monte, como também é conhecida) em Cuba, semelhante ao candomblé no Brasil, são um exemplo de resistência da identidade africana dentro de uma estrutura de dominação colonial. Limonta (2009) explica que, no caso de Cuba, a religião proporcionou um realce participativo em questões sociopolíticas.

Já no contexto brasileiro, o candomblé destaca-se pelo facto de reinventar a religiosidade de África no Brasil, como forma de expressar as dificuldades e restrições encontradas pelo povo negro para se estabelecer social e culturalmente como afro-brasileiro no seio da sociedade, tornando-se assim, uma prova de resistência no país. A mesma resistência foi demonstrada pela umbanda, que procurou, pela ação da classe média branca e depois dos segmentos menos favorecidos da população em sua maioria negra, refazer a ideia de Brasil, inserindo o africano e sua cultura como elemento da constituição da nação brasileira, mesmo de forma depurativa. Segundo Brown, houve «o esforço para “branquear” ou “purificar” a Umbanda, dissociando-se da África “primitiva” e “bárbara”» (1985: 11), acontecimento que caminhou junto com o desenvolvimento da sociedade urbano-industrial e de classes, fatores que de forma direta influenciaram as mudanças sociais.

Neste quadro, os serviços mágico-religiosos oferecidos pelos médiuns e obtidos através do contato com essas entidades, que acabam por atrair muitos clientes e simpatizantes tanto para a umbanda quanto para o candomblé, propiciam um ambiente de comercialização dentro e fora do terreiro. Segundo Prandi (2004), os serviços mágicos, são oferecidos ao não devoto, dando-lhe a possibilidade de encontrar uma solução para um problema não resolvido por outros meios, sem maiores envolvimento

com a religião. Não são necessariamente pessoas que frequentam os cultos, mas os clientes acabaram por legitimar as religiões afro-brasileiras, frequentando os terreiros e afirmando-as como religião e grupo social.

Já em um contexto estadual, a inserção das religiões afro-brasileiras no Amapá dá-se, segundo Pereira (2008), desde 1950, quando, antes da chegada de sacerdotes de candomblé, já existia a prática da umbanda juntamente com tambor de mina e cura, caracterizada como uma pajelança. Esta prática ritual estaria associada ao tratamento de doenças físicas, a partir da manipulação de ervas, orações, cânticos, defumações e outros fragmentos que compõem os seus rituais. A pajelança cabocla é «composta por um conjunto de práticas de cura xamanística» (Maués, 1999: 195). A pajelança «tem sua origem nos antigos índios [...] já influenciada pelo catolicismo, parece cada vez mais sofrer influência de cultos africanos» (Vaz Filho, 2016: 29). No Amapá, a pajelança é conhecida principalmente pelos idosos, tendo como um ambiente de sua prática os terreiros de umbanda. Já a presença do candomblé é datada por volta de 1980, provavelmente ligado ao fenômeno de crescimento populacional que o Estado sofreu a partir de 1950 (Pereira, 2008). Na próxima seção do texto, observa-se como se deu a criação de uma das mais antigas lojas de objetos religiosos de Macapá, no Estado de Amapá.

Cabana da Jurema: construção e consumo

Dona Adérica, Yalorixá de Oxum, dona e fundadora da Cabana da Jurema e também dona do terreiro da Cabocla Jurema, relatou numa das nossas conversas que num momento da sua vida precisou de se desenvolver enquanto médium³ por estar «passando por alguns desmaios e situações que estavam prejudicando sua saúde». É importante referir que a família de dona Adérica é ligada ao comércio e a religiosidade, seja por sua neta Joana, que é iniciada na Umbanda sendo Mãe pequena e possível sucessora de dona Adérica nas atividades do terreiro, ou seja por sua filha, dona Wilma, que cuida do setor financeiro da Cabana.

Duas dimensões aqui são importantes para circunscrever esse aspecto da história da Cabana e de dona Adérica: a primeira é referente à memória de dona Adérica, a maneira como a Cabana foi construída, sendo esta uma experiência afetiva conectada com a esfera religiosa; e a segunda dimensão é a própria noção de experiência da religião como meio de interseção entre coisas e pessoas. Aquilo de que dona Adérica se queixava era interpretado como sinal da necessidade do desenvolvimento de sua mediunidade, ou seja, da sua habilidade de comunicação entre entidades humanas e não-humanas em planos cosmológicos

³ «Qualidade do indivíduo de servir como “meio” de contato entre o mundo terreno e o sobrenatural» (Silva, 2007: 11).

diferentes, demandando assim o desenvolvimento de competências específicas mediante seu vínculo com as entidades. Diante disso, um pai de santo orientou a dona Adérica e seu marido, o senhor Miguel, a construir uma pequena Cabana. Posteriormente, dona Adérica foi iniciada em Taparica, Salvador, pelo mesmo Babalorixá que a havia instruído no período inicial das crises de desmaios e de abertura da Cabana.

— “olha Miguel, compra umas velas”
— Nesse tempo meu velho já viajava para Belém — “compra umas velas e bota uma cabanazinha”, aí eu disse — “o que é uma cabana?”, aí ele foi explicando, cabana é assim: onde vende remédio, vende vela, vende isso, vende aqui. Aí o Miguel... ele tirou uma nota grande e o Miguel foi pra Belém e comprou, aí trouxe... (Dona Adérica, Macapá, junho de 2016)

Diante do desenvolvimento da mediunidade e da crença de dona Adérica, uma pequena cabana de madeira foi construída ao lado da casa de sua família, como pode ser visto na Figura 1 (a Figura 2 mostra a Cabana no seu estado atual).

Inicialmente, as mercadorias eram compradas com as instruções do pai de santo que aconselhava a sua construção. Ele mesmo fornecia a lista de objetos a serem comprados e posteriormente os objetos eram procurados pelo próprio casal em pontos específicos de outras

cidades, como o mercado do Ver o Peso, em Belém, no Estado do Pará, ou com conhecidos que já eram donos de cabanas nas suas respectivas cidades.

Com o desenvolvimento das vendas e o crescimento da procura pela Cabana da Jurema, houve necessidade de expandir o espaço. Atualmente, como registrado no trabalho de campo em 2016, a Cabana possui duas passagens de entradas amplas. Entre as portas na área interna, em cima de um balcão com algumas velas, incensos e pequenas imagens de santos, estava instalava uma imagem em gesso da Cabocla Jurema com arco e flecha em tamanho real. Nos compartimentos do balcão ficam alguns caules e tronco de árvores utilizados para fins medicinais.

Todas as paredes da loja são ocupadas com objetos. Do lado direito ficam, na sua maioria, os frascos de banhos, velas e taças de variadas cores e formatos; no lado esquerdo ficam as imagens de gesso de várias representações — imagens de pessoas negras cozinheiras, pretos velhos, santos e outras divindades — assim como os “pós infernais”, preparados com objetivos de atrair infortúnio para inimigos. No meio da loja encontra-se também um balcão com garrafas de diferentes banhos que os clientes podem pegar para ler os rótulos onde são descritos a funcionalidade de cada um. Há também um armário de vidro onde ficam trancados livros que também são comercializados e que tratam de temas como significados de sonhos, umbanda, candomblé, feitiçaria,



Figura 1. Cabana da Jurema nas primeiras décadas de criação (1970) (Fonte: Acervo da pesquisa etnográfica).



Figura 2. Cabana da Jurema atualmente (2016) (Fonte: Acervo da pesquisa etnográfica).

bruxaria, livros de São Cipriano e outros. No fundo, há velas de santos e caboclos, juntamente com caixas de incensos.

No tangente à economia da Cabana, os preços variam conforme as especificidades e sofisticação dos produtos. Podemos encontrar ervas para banhos e chás que custam em média 2 reais (cerca de 0,46 euros); livros entre 15 e 100 reais (entre cerca de 3,45 e 23 euros); ou apartamentos, representando as roupas e acessórios dos orixás, que chegam a custar 180 reais (cerca de 41,40 euros). Existe uma ampla gama de itens que compõem o cotidiano e que aqui são comercializados com o propósito de serem incorporados na prática e espaço ritual, como incensos, sal grosso, fitas, tipiti, cuias, pimentas, óleos, entre outros produtos. Nesse conjunto diversificado de produtos, os banhos prontos são os produtos mais vendidos, com preços que variam entre 8,50 e 13 reais (entre cerca de 1,95 e 3 euros), apresentando nomes e atendendo a funcionalidades diversas. São banhos preparados através da mistura de ervas da região e que têm uma pretensão atrativa em diversos âmbitos: comércio, trabalho, afetos, psíquicos, corporais ou eróticos. Esses banhos já são vendidos prontos, ainda que possam também ser preparados na hora, conforme o cliente queira, e os funcionários ainda dão sugestões de como podem ser utilizados. Esses banhos somam parte do universo da loja, de modo que não apenas são os mais vendidos como

fazem parte do cotidiano de funcionamento do próprio estabelecimento, já que a calçada é lavada todos os dias na hora de início do seu funcionamento com banhos para atrair clientes e afastar “olho gordo”, que seria o sentimento de inveja direcionado contra uma pessoa.

Na dinâmica de funcionamento atual, a Cabana conta com fornecedores de muitos lugares, seja de localidades afastadas de Macapá responsáveis pelo fornecimento de ervas medicinais e produtos naturais, quanto de grandes metrópoles como o Rio de Janeiro e São Paulo, de onde provêm materiais mais complexos como imagens, porcelanas e livros. Joana, neta de dona Adérica, explica como se dá parte do fornecimento de materiais para a Cabana:

Temos fornecedores de fora, de São Paulo, do Rio, aí as fábricas vão variando por causa do transporte, mas ele continua indo para Belém. Quando eles vão para Belém, por exemplo, fazer um *check up*, aí já aproveitam para fazer o *check up* e já aproveitam para fazer as compras. (Joana, Macapá, junho de 2016)

A Cabana acaba por criar uma rede de comercialização de materiais religiosos que se articula em escalas variadas: municípios vizinhos–Macapá; outros Estados–Macapá; Macapá–municípios vizinhos e bairros periféricos. Nessa rede circulam não apenas produtos-objetos, como também pessoas e experiências.

A agência dos objetos e a eficácia do feitiço

No dia 30 de junho de 2016, realizei uma visita no terreiro de pai Alexandre, professor de literatura, teólogo e sacerdote de candomblé. Antes de se iniciar no candomblé, o sacerdote já era pajé de pena e maracá em umbanda. De acordo com o interlocutor, o pajé de pena e maracá também é conhecido como o agente da pajelança cabocla, sendo uma manifestação ritual herdada da cultura indígena onde se realizam curas, práticas sincretizadas com o catolicismo, e que hoje é desenvolvida em terreiros. Segundo Maués (1999), a pajelança cabocla é um culto mediúnico construído por um conjunto de crenças e práticas de origem indígena, mas que incorporou práticas católicas, kardecistas, africanas e fortes influências da umbanda. O sacerdote é natural de Marituba, no Estado do Pará, iniciou o desenvolvimento de sua espiritualidade quando tinha apenas cinco anos de idade (sendo que o terreiro foi fundado em 1992, na cidade de Macapá, no Estado do Amapá).

Na visita, percebi a sua atenção em ter preparado o espaço para me receber. Pude sentar-me diante da sua mesa de trabalho onde estava organizado no centro seu jogo de ifá, rodeado por uma pedra de larva vulcânica, que faz representação do fogo e da terra, corais, que representam o mar, assim como pós de ervas dentro de recipientes que poderiam ser usados para purificar o ambien-

te. Foi importante notar que os objetos, a partir de sua sacralização, são respeitados e tidos como sagrados, alguns deles também tendo uma relação direta com um orixá específico, dependendo da sua cor. A ação de sacralizar os objetos pode ser observada no texto de Holbraad (2012) onde os babalawos consagravam seus itens para o uso divinatório. Depois de uma longa conversa, fui levado para conhecer outros espaços do terreiro, onde pude observar a presença de livros, altares com várias representações de santos e caboclos, velas e uma infinidade de objetos que são a materialização dos objetos vendidos pela Cabana da Jurema.

O contexto das religiões afro-brasileiras é assim marcado por essa competência comunicativa ativa que objetos e pessoas estabelecem conjuntamente. Longe de constituir um aspecto particular, essa possibilidade é encontrada em outras tantas sociedades e sistemas religiosos. É o caso, por exemplo, dos braceletes de conchas trocados em Trobriand nas cerimônias do Kula descritos por Malinowski (1976 [1922]) ou da relação entre devotos peregrinos e imagem da Virgem de Guadalupe descrita por Turner (2008). No contexto aqui debatido, os objetos em seu uso são dotados de certa caracterização anímica que pode redundar numa compreensão em alguma medida fetichista. Longe de uma acepção depreciativa, etnocêntrica ou colonialista, aqui a ideia de fetichismo vincula-se às capacidades de diferencia-

ção e reconhecimento da possibilidade de os objetos agirem, de serem concebíveis como produtores de processos, como diria Alfred Gell (1992).

Como elabora Roberto Pires (2011), a ideia de fetichismo é marcada por dissenso e problemáticas na teoria antropológica. Todavia, a despeito da carga etnocêntrica, ela pode ser considerada ainda em sua especificidade ontológica pelo modo como objetos africanos e euroamericanos — e, acrescentemos, afro-brasileiros — mesmo dispostos em situações de interação cotidiana são dotados de aspectos distintivos pelo modo como são percebidos e incorporados pelos sistemas religiosos. Em posição semelhante, Reginaldo Prandi questiona: «Que são os talismãs e amuletos, muitos deles de uso tão espalhado entre os povos cultos, senão pura manifestação de fetichismo? Fetichismo mascarado. Fetichismo que se esconde, por vezes, sob o disfarce de enfeites ou adorno» (Prandi, 2004: 28).

Acabam por ir à Cabana pessoas que de forma consciente ou inconscientemente passam a assimilar as crenças na eficácia daqueles objetos. O espaço acaba por causar uma transformação de comportamento em alguns indivíduos no momento de permanência no local. A maioria dos clientes fazem entradas rápidas na loja, alguns usando óculos escuros, outros com a lista de itens já apresentada e pronta para facilitar e agilizar o momento da compra, como foi observado durante minha permanência no local.

Lembrando Goffman (2004), essas condutas podem ser relacionadas às estratégias de gestão do estigma⁴ que na sociedade brasileira recai sobre aqueles adeptos de religiões afro-brasileiras, processo ainda mais evidente no contexto das recentes guerras religiosas e crescimento de plataformas fundamentalistas e conservadoras com estreitas ligações com setores religiosos neopentecostais.

Notam-se clientes de todos os níveis sociais, desde pessoas como o Sr. Luís, um empresário de 48 anos, proprietário de dois estabelecimentos comerciais, que se coloca como católico desde sua infância, a pessoas como a Ana, de 32 anos, que está desempregada. Ambos os interlocutores fazem uso dos produtos da Cabana com objetivo de conseguirem sucesso financeiro. Durante todo o dia, a Cabana tem um grande fluxo de clientes, que começa ainda antes da hora de início de seu funcionamento. Entre estas pessoas estão, por exemplo, aquelas que trabalham durante o dia e não possuem tempo livre para visitar a Cabana no horário de funcionamento, como é explicado por Carlos: «quem trabalha tem que vir cedo, o horário que a Cabana abre é a hora que eu tenho que entrar na loja», ou, como diz Dulce: «a Cabana é loja de comércio e eu trabalho em loja do comércio, é o mesmo horário, aí eu tenho que esperar abrir para depois eu ir trabalhar»

⁴ Refere-se ao estigma tribal relacionado com a religião trabalhado por Goffman (2004), tornando estigmatizado o indivíduo pertencente a determinadas categorias que são depreciadas.

(os dois interlocutores trabalham em lojas no centro comercial de Macapá).

A Cabana tem uma grande importância na construção sociocultural da cidade de Macapá, tendo em vista que essa é a loja mais antiga em funcionamento destinada à venda de artigos segmentados para religiões afro-brasileiras. Hoje em dia é considerada como a loja mais completa e com preços mais acessíveis para a compra, tendo sido reconhecida e condecorada como um dos primeiros empreendimentos no Estado do Amapá direcionado para o afro-empreendedorismo⁵.

Por possuir materiais necessários para as práticas ritualísticas de diversos cultos, matérias que até então poderiam ser de difícil acesso dentro do Estado, a Cabana acaba por facilitar o acesso dos clientes a estes itens. Muitos desses objetos são utilizados por adeptos da umbanda e candomblé que procuram entrar em contato ou pedir algo para as suas divindades, esses serviços oferecidos por médiuns, pais de santo, benzedeiros, curandeiros e outros, contribuindo para a procura dos itens oferecidos pela Cabana da Jurema. As vendas desses objetos funcionam diretamente como um meio de legitimação das propriedades materiais e simbólicas dessas religiões, associando a sua condição de existência e permanência na sociedade.

⁵ Refere-se ao termo utilizado por uma interlocutora para dar referência a homenagem recebida do Estado pelo empreendimento que foca no potencial do mercado afro.

A crença na eficácia e eficiência dos objetos religiosos é associada aos cultos afro-brasileiros, por esses terem caráter mágico, ou seja, são objetos que quando devidamente utilizados em situações rituais podem correlacionar a sorte aos interesses do praticante, conforme sugere Pierucci (2001). Ainda que não estejam associados especificamente à umbanda ou candomblé, muitos confiam no poder da crença, acreditando na funcionalidade do objeto-produto para que ele exerça a devida função.

Crença, consumo e imaginário

A relação de consumo que se estabelece através dos objetos possibilita também a vinculação de dois circuitos: de um lado, a utilização dos produtos-objetos nos ritos e na produção das performances em sua diversidade e, por outro, os serviços oferecidos pelos pais e mães de santos enquanto especialistas religiosos ou médiuns. Deste modo, os objetos acabam por mediar também as práticas e instâncias de consumo de produtos e serviços mágico-religiosos. A crença assim é dupla, dirigindo-se tanto ao poder não só dos objetos, mas também da figura do médium como um canal entre o plano dos humanos e das divindades, na procura de auxílio para resolver seus entraves financeiros, amorosos, familiares ou de saúde.

Portanto, não há por que duvidar da eficácia de certas práticas má-

gicas. Porém, ao mesmo tempo, percebe-se que a eficácia da magia implica a crença na magia, que se apresenta sob três aspectos complementares: primeiro, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; depois, a do doente de que ele trata, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; e, finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam continuamente uma espécie de campo de gravitação no interior do qual se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça. (Lévi-Strauss, 2008: 182)

Na pesquisa de Holbraad (2012: 20), sobre o acreditar das pessoas de que um pó é “poder” dentro de uma crença — «para os adivinhos cubanos o pó é poder; nós, de outro modo, perguntamos por que é que eles podem “acreditar” que assim é, já que, segundo os primeiros princípios metafísicos, não pode ser» —, os objetos assumem a forma de poder, enquanto agentes de determinados feitos. A crença é, nesse caso, avaliada de forma particular, de acordo com a divisão de grupos de sujeitos com comportamentos e crenças semelhantes, e de acordo com a forma que os objetos rituais se constituem em seus significados rituais e sociais para essas pessoas. Assim como o pó apresentado por (Holbraad, 2012) pode ser classificado como “poder”, também os

objetos rituais assumem essa representa-

ção enquanto “coisa” dotada de agência, desde que, tenham sido sacralizados.

O consumo de rituais mágicos transborda o espaço do terreiro e acaba por fazer parte do domicílio de algumas pessoas. É o caso do Sr. Júlio, que comentou sobre o consumo dos objetos comprados para sua casa: «eu compro as coisas aqui para cuidar da minha casa, família, proteção, quando dá meia-noite a gente banha a casa, acende incenso» (Júlio, Macapá, 2016). No entanto, os sacerdotes afro-religiosos são procurados para dar auxílios a pessoas que enfrentam problemas e dificuldades em algum momento de sua vida. Através do trabalho mágico ou mediúnico, essas pessoas acabam por receber informações e receitas de como devem utilizar os objetos comprados, de modo que se pode dizer que um dos atrativos das religiões afro-brasileiras vem a ser a utilização clara de práticas mágico-religiosas através da contratação, prestação ou cessão de serviços em uma modalidade de troca monetarizada. O rito mágico é considerado por alguns médiuns como “trabalho”, com o objetivo central de ajudar quem os procura. Como refere Chaves, «A categoria trabalho tem muitos significados em umbanda, mas é como sinônimo daquilo que em Antropologia se entende por ato mágico-religioso» (2010: 283). Em suma, ao trabalho mágico corresponde um pagamento, ainda que esse pagamento seja distinto dependendo do grau de intimidade, da posição hierárquica ocupada dentro ou

fora do terreiro, do prestígio ou do grau de parentesco. A magia e a religião convivem entrelaçadas, já que esses rituais religiosos possuem caráter de conectividade entre “natural” e “sobrenatural”, contendo elementos místicos e míticos que modificam as experiências do cotidiano.

Podemos entender que a crença aplicada nesses objetos faz com que de alguma forma eles tenham o poder de influenciar o cotidiano das pessoas, seja de forma positiva ou negativa. Um dos objetos mais vendidos na Cabana são os banhos atrativos e de descarrego.

Os banhos de descarrego, utilizado também nos terreiros de umbanda, é mais uma das opções oferecidas pelas profissionais. [...] Os banhos protegem as pessoas contra os feitiços, olho-gordo e outros “trabalhos” de espiritualidade negativa. Funcionam também para atrair fluidos benéficos. (Calvelli, 2011: 367)

Os clientes acreditam que o banho pode atrair coisas boas e/ou afastar coisas ruins presentes em cada um, fazendo com que as pessoas não tenham sucesso para alcançar seus objetivos. De certa forma esses objetos são utilizados para lidar com o inesperado e desconhecido, instituindo assim tanto uma racionalidade de causa e efeito, como uma superfície de intervenção, como lembra Evans-Pritchard (2005). Nesses termos, o rito e os objetos nele implicado, estabelecem uma relação entre o homem, o mundo e

as divindades, projetadas na crença das práticas estabelecidas e herdadas.

Os rituais ou as práticas de utilização desses objetos são independentes da presença do consumidor nos cultos religiosos. Próximo dessa experiência, Pierucci (2001) comenta sobre a “meia crença”, um processo característico das tensões entre uma experiência religiosa de encantamento em um mundo fortemente impulsionado pela razão. O autor refere-se, através da ideia de “meia crença”, aos atos de pessoas que acreditam sem acreditar, ou não acreditam acreditando; sendo que no fim, e de uma ou outra forma, a magia influencia o comportamento humano, mesmo não sendo admitida por alguns.

Ainda em campo, observei de maneira sistemática três grandes contingentes de pessoas em relação com a Cabana: o primeiro é composto por aqueles que frequentam a loja na condição de adeptas a religiões afro-brasileiras; o segundo grupo é constituído por pessoas que desenvolvem práticas mágicas e rituais diversos ainda que não comprometidos com uma identidade social enquanto candomblecista ou umbandista; e por fim, o último grupo é composto por pessoas que produzem relações de resistência ao espaço da Cabana, em geral pessoas pertencentes a segmentos e denominações religiosas divergentes e que produzem e disseminam concepções de conflito na organização do campo religioso, comprando objetos na Cabana mas dissociando os seus rituais dos rituais afro-religiosos.

Giumbelli (2011) sugere o sentido de “liberdade da crença” no contexto moderno, marcado por um vínculo instável entre a crença e uma noção religiosa.

O imaginário religioso diante do consumo dos objetos-produtos mostrou-se diretamente ligado às noções das suas práticas rituais, fossem elas de umbanda ou de candomblé, no campo das identidades religiosas, ou de “simpatia”, “mandiga” ou “feitiço” enquanto práticas mágicas dissociadas de uma identificação institucional objetiva. Entende-se aqui a categoria feitiço a partir da conceitualização de Sansi (2008), a feitiçaria como um facto universal, que surge do discurso de acusação, assim como advindas de forças extraordinárias ou não, mas dando a devida importância aos eventos que geram determinados resultados.

Ponto em comum com os interlocutores foi a “necessidade” da sacralização de todo e qualquer objeto para que esse possa futuramente surtir efeito, ou seja, a inscrição dos objetos de um espaço simbólico de mercado para outro religioso através de atitudes rituais que lhe dotariam de um sentido não mais marcado pela permeabilidade entre sagrado-profano, artesanal-industrial, mercadológico-religioso. Sem o processo ritual de sacralização, pode ser possível entender os objetos enquanto “não-coisas” não tendo o poder de agência, em consonância aos rituais afro-religiosos. Esses procedimentos foram descritos por muitos interlocutores, entre eles o pai Alexandre

que alertava sobre a importância de tais procedimentos: «A importância principal é que esses objetos inanimados se tornam sagrados e animados e passam a ter “vida” para a gente, porque ele passa a ser o sagrado, esse é o mais importante, esse é o ponto culminante» (Pai Alexandre, Macapá, junho de 2016).

Esses procedimentos, contudo, em algum momento têm de passar pela experiência e competência reconhecida de algum líder religioso, como afirma Alexandre:

Na hora da compra dos objetos tem que passar pelas mãos de um sacerdote, porque você tem que ter toda uma preparação com um babalorixá, uma yalorixá, um sacerdote, que esses têm que passar no mínimo 7 anos de preparação, então não é só chegar lá e comprar porque é uma simpatia, por alguém que escutou ou viu, porque mexer com as forças da natureza é uma coisa muito séria, você pode não dar conta dessa energia que pode vir, e você tem que ter a sensibilidade para ver se realmente você está invocando de facto seres espirituais bons, ou um ser espiritual atrasado, então você precisa ter a intervenção de alguém. (Pai Alexandre, Macapá, junho de 2016)

Esta intervenção mencionada pode ser associada com os símbolos da igreja católica, onde estes só passam a exercer

as suas devidas funções quando passam pelos padres para serem “benzidos”. Esta ideia é perceptível em uma das falas dos interlocutores: «Eles têm que pegar aqueles objetos trazidos e consagrar, chamar aqueles seres espirituais chamados guias de luz para que possa vir e intervir por você, igual os santos católicos» (Pai Alexandre, Macapá, junho de 2016). Neste caminho, pode observar-se que, para os objetos serem utilizados por essas religiões, em um primeiro momento têm que passar por um ritual feito por um sacerdote qualificado.

A procura por sacerdotes pode ser compreendida por dois pontos: primeiro, como um sentimento de insegurança social e, em segundo, pelo reconhecimento da autoridade e práticas rituais de sacerdotes afro-religiosos. Assim pode ser notada a presença do imaginário popular e imaginário religioso sobre a utilização desses objetos. No imaginário popular, pode observar-se que a utilização desses objetos parte do sentimento de insegurança espiritual, em que as pessoas lhes recorreriam para alcançar proteções e pedidos, servindo como um meio de ligação entre o plano natural e o espiritual, acreditando que os mesmos podem influenciar na natureza cotidiana; diferente do imaginário religioso, que vem a utilizar estes objetos sem a necessidade de uma sacralização feita por um sacerdote, utilizados com caráter de simpatias, com os populares exercendo certa autonomia diante das suas práticas e crenças. O reco-

nhecimento da autoridade do sacerdote é também característica desse processo de extensão e terceirização dos procedimentos de sacralização dos objetos. É no terreiro e no trabalho mágico que os devotos atingem a potência do rito, de modo que é no terreiro tutelado pelos sacerdotes que os objetos são dotados de maior poder e carga simbólica.

Considerações finais

A partir da experiência etnográfica, procurei compreender como se articula a comercialização de objetos religiosos afro-religiosos. Tentei também observar uma dinâmica de disjunções e síntese no cenário das crenças locais, procurando investigar os sentidos sociais mobilizados pelos sujeitos que usam esses objetos religiosos a partir de uma dimensão material e simbólica.

Ao longo da pesquisa, e a partir do contato com os diversos interlocutores, foi possível notar que a Cabana da Jurema é um espaço de cruzamento de perspectivas e de difusão de materiais e informações e local de encontro de pessoas, causando assim a sua inserção e importância no contexto da produção de sentidos e práticas no cenário afro-religioso. A Cabana ocupa uma posição de destaque nas dinâmicas de circulação entre objetos, ideias, pessoas e valores, interessados e fornecedores, ou seja, agentes que se relacionam em graus diversos com as expressões religiosas aqui analisadas e

que tomam parte numa ampla rede de relações. Essa rede, por sua vez, engloba aspectos econômicos, religiosos e interpessoais, fazendo convergir mercado e religião através de uma demanda social.

A relação do consumo desses objetos religiosos permite a análise da vinculação destes com a crença dos consumidores nos poderes da magia através do rito, seja esse feito dentro de uma residência e administrado por uma pessoa desvinculada das religiões afro-brasileiras ou um rito tendo como intermediário um sacerdote afro-religioso. Pode entender-se que a crença aplicada nesses objetos faz com que de alguma forma eles tenham o poder de influenciar no cotidiano, seja de forma positiva ou negativa, em âmbito financeiro, amoroso, familiar entre tantos outros. A comercialização de objetos religiosos acaba por dar uma maior estrutura para as práticas rituais específicas de religiões afro-brasileiras, atendendo também às crenças individuais que não estão ligadas diretamente com essas religiosidades, sendo que de uma forma ou de outra o agenciamento desses objetos acaba por fomentar o universo de consumo afro-religioso. Os sentidos sociais mobilizados pelos sujeitos da pesquisa para qualificar o uso de objetos religiosos estruturam-se na crença religiosa de cada um.

Referências bibliográficas

Almeida, R. 2010. Religião em transição. In: Dias-Duarte, F. L. (org). *Horizontes das ciências*

sociais no Brasil — antropologia. São Paulo, ANPOCS/Barcarolla: 367–405.

- Bastide, R. 2001. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo, Companhia das Letras.
- Brown, D. 1985. Uma história da umbanda no Rio. Umbanda e política. *Cadernos do ISEER*, 18: 9–42.
- Calvelli, G. 2011. Um olhar antropológico sobre as benzedeadas, cartomantes e videntes da zona da Mata Mineira. *Revista de Ciências Humanas UFV*, 11(2): 359–373.
- Chaves, K. 2010. *Os trabalhos de amor e outras mandingas: a experiência mágico-religiosa em terreiros de umbanda*. Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Regional, Cultura e Representações, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Brasil.
- Evans-Pritchard, E. E. 2005. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro, Zahar.
- Gell, A. 1992. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford, Oxford University Press.
- Giumbelli, E. 2011. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. *Horizontes Antropológicos*, 17(35): 327–356. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832011000100011>.
- Goffman, E. 2004. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4.^a edição. São Paulo, LTC.
- Handerson, J. 2010. *Vodu no Haiti — candomblé no Brasil: identidades culturais e sistemas religiosos como concepções de mundo afro-latino-americano*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciências

- Sociais, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, Brasil.
- Holbraad, M. 2012. As coisas enquanto conceitos: antropologia e pragmatologia. In: Pereira, G. (ed.). *Objetos selvagens*. Guimarães, Guimarães 2012 e INCM — Imprensa Nacional–Casa da Moeda: 15–30.
- Lévi-Strauss, C. 2008. *Antropologia estrutural*. São Paulo, Cosac Naify.
- Limonta, I. H. 2009. *Cultura de resistência e resistência de uma identidade cultural: a santería cubana e o candomblé brasileiro (1950–2000)*. Dissertação de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Brasil. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/11253>.
- Magnani, J. G. C. 1991. *Umbanda*. São Paulo, Ática.
- Malinowski, B. 1976 [1922]. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo, Abril Cultural.
- Matory, J. L. 1998. Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830–1950. *Horizontes Antropológicos*, 4(9): 263–292. DOI: 10.1590/S0104-71831998 000200013.
- Matory, J. L. 1999. The English professors of Brazil: on the diasporic roots of the Yorubá nation. *Comparative Studies in Society and History*, 41(1): 72–103. DOI: 10.1017/S0010417599001875.
- Maués, R. 1999. *Uma outra “invenção” da Amazônia*. Belém, Cejup.
- Mauss, M. 2003. *As técnicas do corpo (in Sociologia e Antropologia)*. São Paulo, Cosac & Naify.
- Peirano, M. 2003. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro, Zahar. Disponível em: <https://projetoaletheia.files.wordpress.com/2014/09/rituais-ontem-e-hoje-mariza-peirano.pdf>.
- Pereira, D. L. 2008. *O candomblé no Amapá: história, memória, imigração e hibridismo cultural*. Dissertação apresentada no Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém-PA, Brasil.
- Pierucci, A. F. 2001. *A magia*. São Paulo, Folha.
- Pierucci, A. F. 2006. Religião como solvente: uma aula. *Novos Estudos CEBRAP*, 75(2): 111–127. DOI: 10.1590/S0101-33002006000200008.
- Pires, R. 2011. Pequena história da ideia de fetiche religioso: de sua emergência a meados do século XX. *Religião e Sociedade*, 31(1): 61–95. DOI: 10.1590/S0100-85872011000100004.
- Prandi, R. 2004. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançados*, 18(52): 223–238. DOI: 10.1590/S0103-4014200 4000300015.
- Sansi, R. 2008. Feitiço e fetiche no Atlântico moderno. *Revista de Antropologia*, 51(1): 123–153.
- Silva, V. G. 2007. Língua do santo, história viva. *Grandes Religiões: Cultos Afros*, 6: 10–11.
- Turner, V. 2005. Os símbolos no ritual Ndembu. In: Turner, V. (ed.). *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niteroi (RJ), EdUFF: 49–82.
- Turner, V. 2008. *Dramas, campos e metáforas: a ação simbólica na sociedade humana*. Niteroi (RJ), UFF.

Valente, W. 1977. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo, Nacional.

Vaz Filho, F. 2016. *Pajés, benzedores, puxadores e parteiras: os incríveis sacerdotes do povo na Amazônia*. Santarém, UFOPA.