OPEN ACCESS
10.21665/2318-3888.v13n26p159

Ambivalências
revista de antropologia do ppga-ufs

Dossiê Experiências religiosas

Com espumosa e água doce: uma análise da comunicação dos encantados do Tambor de Mina em São Paulo[1]

Yasmin Estrela[2]
Universidade de São Paulo

Gabriel Petryla[3]
Universidade de São Paulo

Resumo

Este trabalho propõe uma análise antropológica e sociolinguística da oralidade e da memória a partir dos encantados, entidades cultuadas no tambor de mina, tradição afro-brasileira de matriz jeje-nagô que se expandiu do Maranhão e do Pará para outros territórios urbanos. Considera-se, aqui, o processo de migração e reterritorialização dessa religião na cidade de São Paulo, resultante dos fluxos migratórios de populações do Norte e Nordeste a partir da década de 1970. Nesse contexto, o tambor de mina foi introduzido na capital paulista por Toy Francelino de Shapanan, fundador da Casa das Minas de Thoya Jarina, localizada na zona sul, considerada o primeiro tambor de mina jeje-nagô da cidade. A pesquisa, de caráter etnográfico neste terreiro, baseando-se em observações realizadas durante festividades e conversas informais com interlocutores, entre eles, filhos de santo e os próprios encantados, buscando compreender a linguagem das entidades como instrumento de comunicação, identidade e percepção do mundo. Analisa-se de que modo os encantados percebem e significam o "mundo dos humanos", ou "mundo de pecado", como denominam, e como, através da fala e de expressões próprias, produzem formas singulares de presença e de significar o mundo contemporâneo com expressões e inovações lexicais.

Palavras-chave

Encantaria. Enregistramento. Linguagem. Ancestralidade.

1. "Espumosa" e "água doce" são expressões utilizadas pelos encantados para designar, respectivamente, a cerveja e o refrigerante. Esses nomes podem remeter às "praias de rios" de água doce presentes no Pará e no Maranhão, estabelecendo uma associação entre a espuma visível nos rios e a espuma da cerveja, o que sugere uma relação visual que fundamentou a criação desses termos.

2. Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo e mestra em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará.

3. Graduando em Letras pela Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

With espumosa and água doce: an analysis of the communication of the encantados of Tambor de Mina in São Paulo

Abstract: This paper presents an anthropological and sociolinguistic analysis of orality and memory through the perspective of the encantados, entities worshiped In the Tambor de Mina, an Afro-Brazilian religious tradition of Jeje-Nagô origin that expanded from Maranhão and Pará to other urban territories. The study focuses on the process of migration and re-territorialization of this religion In the city of São Paulo, resulting from the migratory flows of populations from Northern and Northeastern Brazil beginning In the 1970s. In this context, the Tambor de Mina was Introduced to São Paulo by Toy Francelino de Shapanan, founder of the Casa das Minas de Thoya Jarina, located In the southern zone of the city and recognized as the first Jeje-Nagô Tambor de Mina In the capital. Based on ethnographic research conducted In this terreiro, through observations during festivals and Informal conversations with Interlocutors, Including both filhos de santo and the encantados themselves, the study seeks to understand the language of these entities as an Instrument of communication, identity, and worldview. It examines how the encantados perceive and Interpret the "human world", or the "world of sin," as they call it, and how, through speech and their own expressions, they create unique forms of presence and meaning In the contemporary world, marked by lexical Innovations and spiritual discourse.

Keywords: Encantaria. Enregisterment. Language. Ancestry.

Con espumosa y água doce: un análisis de la comunicación de los encantados del Tambor de Mina en São Paulo

Resumen: Este trabajo propone un análisis antropológico y sociolingüístico de la oralidad y la memoria a partir de los encantados, entidades veneradas en el Tambor de Mina, una tradición religiosa afrobrasileña de matriz jeje-nagô que se expandió desde Maranhão y Pará hacia otros territorios urbanos. Se considera aquí el proceso de migración y reterritorializaciónde esta religión en la ciudad de São Paulo, resultado de los flujos migratorios de poblaciones del Norte y Nordeste de Brasil a partir de la década de 1970. En este contexto, el Tambor de Mina fue Introducido en la capital paulista por Toy Francelino de Shapanan, fundador de la Casa das Minas de Thoya Jarina, situada en la zona sur, considerada el primer Tambor de Mina jeje-nagô de la ciudad. La Investigación, de carácter etnográfico, se basa en observaciones realizadas durante festividades y en conversaciones Informales con Interlocutores, entre ellos, hijos de santo y los propios encantados, con el objetivo de comprender el lenguaje de estas entidades como Instrumento de comunicación, identidad y percepción del mundo. Se analiza cómo los encantados perciben y significan el "mundo de los humanos", o el "mundo del pecado", como lo denominan, y cómo, a través de la palabra y de expresiones propias, producen formas singulares de presencia y de significación del mundo contemporáneo, marcadas por Innovaciones léxicas y modos espirituales de hablar.

Palabras clave: Encantaria. Procesos de enregistro. Lenguaje. Ancestralidad.

Introdução

As religiões afro-brasileiras não limitam seus espaços rituais. Em constante movimento, reconfiguram-se e estabelecem novas territorialidades, mobilizando não apenas pessoas, mas também divindades, símbolos, narrativas e cosmologias. É a partir dessa dinâmica que o tambor de mina tem passado por um processo de ressignificação, especialmente em contextos diversos como a cidade de São Paulo.

O tambor de mina é uma religião afro-brasileira trazida por africanos escravizados oriundos do Daomé, atual Benim, por volta do século XVII. Sua presença consolidou-se no eixo Norte-Nordeste, especialmente no Maranhão e no Pará, este último

provavelmente, no período da economia gomífera, conforme aponta Luca (2014). No Maranhão, destacam-se duas casas fundadas em meados do século XIX, consideradas matrizes da tradição: a Casa das Minas, de tradição jeje, fundada por Maria Jesuína, e a Casa de Nagô, de tradição iorubá, fundada por Josefa e Maria Travassos.

A Casa das Minas, também conhecida como Querebentã de Zomadonu, foi consagrada ao vodun Toy Zomadonu que seria a divindade principal de Maria Jesuína, quem teria fundado a casa. Verger (1990) acreditava que sua origem estaria relacionada a rainha daomeana Na Agontimé, vendida por seu enteado Adondozan, após a morte de seu pai o Rei Agonglo, para usurpar o trono que pertenceria ao filho da rainha, Guezo. A rainha teria sido supostamente a fundadora da Casa das Minas, rebatizada como Maria Jesuína, em São Luís do Maranhão, no entanto, embora esta hipótese tenha sido levantada por Verger (1990), a própria casa não teria conhecimento desse fato (Ferretti. M, 2000). O que se sabe é que Verger encontrou semelhanças nos nomes dos voduns da Casa das Minas com membros da família real do Daomé. A casa possuía uma tradição matriarcal onde eram louvados os voduns.

O Nagon Abioton, popularmente conhecida como Casa de Nagô, foi fundada por Joana de etnia nagô tapa, recebendo o encantado Rei Badé e Josefa de etnia cabinda e que recebia o orixá Xangô a quem foi dedicado o terreiro (M. Ferretti, 2000; Ferretti, 2013). Algumas narrativas orais, sobretudo do sacerdote Euclides Ferreira[4], dizem que a casa de nagô fora pioneira no tambor de mina (Carvalho, 2024), fundada antes mesmo da Casa das Minas. Na Casa de Nagô, eram cultuados ainda nobres gentis e encantados, de quem falaremos a seguir.

No Pará, de acordo com a literatura, o tambor de mina se estabelece com o processo migratório no final do século XIX. Do Maranhão, os mineiros migraram para Belém em duas etapas, segundo Luca (2010): a primeira e a segunda migração. Os mineiros de primeira migração eram maranhenses atraídos pelo ciclo da economia gomífera, no final do século XIX e início do XX, muitos deles adeptos da religião, que levaram consigo seu culto.

De acordo com informações registradas pelos historiadores Leacock (1972), Rosa Nunes Vieira, conhecida como "Mãe Doca", teria sido a precursora do tambor de mina no Pará. Pesquisas anteriores e relatos de seus interlocutores apontam que o culto Mina-Nagô foi introduzido em Belém por essa mãe de santo maranhense. Embora seja possível que outras pessoas já praticassem o Mina-Nagô antes de Mãe Doca abrir seu terreiro, os adeptos atribuem a ela a introdução da religião. Alguns interlocutores afirmam que Mãe Doca pertencia à Casa de Nagô de São Luís do Maranhão (Furuya, 1986).

4. Pai Euclides tornou-se um importante sacerdote mineiro de São Luís no Maranhão, tendo fundado a Casa Fanti Ashanti na década de 1950 e realizado diversas pesquisas, com livros publicados sobre a mina maranhense.

A segunda migração foi formada por religiosos paraenses que, nas décadas de 1970 e 1980, foram ao Maranhão em busca de iniciação. Esse processo consolidou o tambor de mina em Belém (Luca, 2010; 2014; 2018; Vergolino; Silva, 2014; 2021) e transformou a dinâmica religiosa da cidade. Como observa Brettell (2003), processos migratórios podem ser influenciados por fatores sociais, culturais e econômicos, sendo este último o principal no caso da migração dos mineiros para Belém.

Em São Paulo, a consolidação do culto aos voduns e encantados ocorreu por volta da década de 1970, pelas mãos de Francelino Vasconcelos Ferreira, mais conhecido como Francelino de Shapanan. Entre as figuras da primeira migração do Pará, possivelmente estava Mãe Joana de Shapanan (To Azonposiboji), que mais tarde iniciaria o jovem Francelino – cujo vodum é o mesmo de sua mãe. Dados etnográficos indicam que Mãe Joana foi iniciada no tradicional Terreiro do Egito, embora não se saiba o ano exato que migrou para Belém. É consenso, porém, que ela fez parte desse período inicial de migração do tambor de mina do Maranhão para o Pará.

Pai Francelino mudou-se primeiramente para o Rio de Janeiro devido a questões profissionais ligadas à Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), onde trabalhava. Após algumas andanças, foi em São Paulo que se estabeleceu junto de seus encantados. Oriundo do Pará, Pai Francelino levou consigo sua religiosidade, e reorganizou-se diante da nova realidade social, mantendo, contudo, elementos centrais de sua identidade (Tweed, 1997). Pela genealogia do tambor de mina, Francelino seria neto espiritual de Massinokô-Alapong, do Terreiro do Egito. Após o falecimento de Mãe Joana, foi "adotado" por Jorge de Itaci[5] e realizou suas obrigações de 14 e 21 anos no Terreiro de Iemanjá.

As divindades cultuadas no tambor de mina incluem tanto voduns, do panteão jeje, quanto orixás, do panteão iorubá e os encantados, estes últimos ausentes apenas da Casa das Minas. Para Luca (2010), essas divindades representam forças da natureza ou ancestrais divinizados. Assim, a união desses sistemas, como o jeje e o nagô, poderia representar uma interpretação da figura do negro na sociedade brasileira. No Pará, por exemplo, o panteão jeje é pouco referenciado, e o sistema mitológico é explicado a partir do referencial iorubá, o que leva à equiparação de arquétipos entre orixás e voduns.

> Esta união de forças da natureza e negritude na mesma categoria suscita análise acerca da interpretação da figura do negro, na sociedade brasileira. São eles as *entidades* máximas no que tange a hierarquia do panteão. Por isso são comumente referidos pela expressão: os *brancos*, sugerindo que este elemento tenha sido submetido a um processo de branqueamento. Essas *entidades*

5. Assim como Pai Euclides, Jorge de Itaci foi um dos grandes líderes mineiros em São Luís. Fundou o famoso Terreiro de Iemanjá e dedicou-se a pesquisas e artes visuais.

> pertencem à categoria de "senhores", estabelecida pelo casal Leacock no livro "*Spirits of the Deep*" (1972) (Luca, 2010, p. 67-68).

Os encantados são aqueles que tiveram vida, mas não passaram pelo processo convencional da morte, encantando-se (M. Ferretti, 2000; Maués, 1995; 2005; Vergolino; Silva, 2014; Luca, 2010). Presentes tanto na pajelança amazônica quanto no tambor de mina e no terecô, os encantados mantêm forte relação com a natureza, podendo se encantar em rios, matas e animais. Além da Casa de Nagô, o culto aos encantados começou a se manifestar em casas que surgem posteriormente. Entre elas, o Terreiro da Turquia, fundado por Mãe Anastácia; o Terreiro do Egito, fundado por Massinokô-Alapong; o Terreiro de Iemanjá, fundado por Jorge de Itaci; a Casa Fanti Ashanti, fundada por Euclides Talabyan; e o Terreiro de Mina Dois Irmãos, fundado por Mãe Josina. Todos esses e muitos outros, tornaram-se importantes referências do tambor de mina, seja no Pará ou no Maranhão.

No universo da encantaria, essas entidades se organizam em famílias, cada uma com suas especificidades, hierarquias e vínculos territoriais. Segundo M. Ferretti (2000) e Vergolino e Silva (2014), as famílias de encantados agrupam entidades que compartilham características simbólicas, narrativas e funções no culto. Algumas associam-se a elementos da natureza, como rios e mares; outras, a cidades e reinos encantados; e há também aquelas ligadas a personagens históricos da nobreza ou da vida popular. Cabe ressaltar que estas identidades não são fixas e padronizadas, e isto pode variar de acordo com a casa em que são cultuadas. Os encantados não possuem uma "rigidez" classificatória, no entanto, isto não significa dizer que são aleatórios, o que nos permite compreender que o seu movimento vai além do tempo e do território, conta também com a identidade.

Os encantados, portanto, possuem suas famílias lideradas por chefes espirituais e subdivisões internas como Baía, Bandeira, Légua, Turquia e Surrupira, que orientam a atuação das entidades nos rituais e determinam formas específicas de saudação, cantos e danças. Essa organização reflete o cosmograma simbólico da religião e reforça a identidade coletiva e a memória dos grupos que compõem o tambor de mina.

Também são cultuados no terecô, popular religião afro-brasileira presente na cidade do Codó, Maranhão, conhecida na literatura antropológica como o "berço" do terecô (M. Ferretti, 2000; 2003; Ahlert, 2013). Sendo uma religião de possessão, no terecô também se recebem os encantados por meio do transe mediúnico. Estes seres seriam

> encantados da Mata – ou seja, entidades residentes, em tempos idos, nas matas da região. É comum ouvir que eles vieram da África enquanto humanos e depois de chegarem ao Brasil, adentraram o território, onde se encantaram (Ahlert, 2013, p. 18).

Por meio de uma linhagem histórica e religiosa, temos uma breve noção de como esta casa se organizou em São Paulo, seus elementos ligados ao território, sobretudo a linguagem. Este artigo parte de uma escuta etnográfica na Casa das Minas de Thoya Jarina, localizada na zona sul da capital paulista, para refletir sobre as confluências entre fala, memória e presença espiritual nas práticas do tambor de mina. Buscamos compreender de que modo os encantados, tomados aqui enquanto nossos interlocutores, constroem, através de suas categorias linguísticas, um modo de narrar e atualizar suas próprias histórias, deslocando fronteiras entre o humano e o espiritual.

O ponto de partida de nossa investigação propõe analisar a linguagem como recurso de comunicação dos encantados com os seres humanos, a partir de uma lógica de movimento que não se submete a rigidez temporal. Essa questão conduz a uma reflexão sobre as dimensões comunicativas e ontológicas da fala dos encantados, propondo que o ato de dizer é, ele próprio, uma forma de existir e de fazer existir. Ao acompanhar as festividades do calendário da casa, percebemos que as palavras seriam um veículo que coloca estas entidades em movimento, estabelecendo uma relação contínua dessas entidades com o tempo em que estão.

Com base na experiência de campo, apresentamos elementos cotidianos dessas entidades, tendo como eixo central a Casa das Minas de Thoya Jarina, atualmente liderada por Márcio Adriano, ou Toy Vodunnon Márcio de Boço Jara, sucessor de Pai Francelino desde 2007.

Os trabalhos de Prandi e Silva (2005 [1997]; 2022) foram pioneiros em construir um panorama histórico da Casa das Minas de Thoya Jarina e de suas ramificações, abordando processos de organização do tambor de mina em São Paulo em um período no qual já havia religiosidades bem estabelecidas como o candomblé e a umbanda, e a mina se estabeleceu dentro de um campo de disputas no qual, negociar espaços de poder tornou-se um dos desafios de Francelino de Shapanan ao chegar na capital paulista. No entanto, apesar dessas contribuições, ainda persistem lacunas na compreensão do processo migratório dos encantados e da expansão do tambor de mina em São Paulo.

O deslocamento de religiões afro-brasileiras para outras realidades, como a cidade de São Paulo, movimenta não apenas sujeitos, mas também saberes, entidades espirituais e territorialidades. Pai Francelino trouxe seus voduns e encantados com elementos do Pará e do Maranhão para um contexto em que espaço e tempo difere profundamente de onde estavam estabelecidos até o momento, possibilitando reflexões antropológicas atentas às questões linguísticas dessas entidades.

Inspirados em Bhabha (1998), compreendemos que tradições culturais se reestruturam e reinterpretam em contextos diaspóricos por meio do contato com diferentes realidades, fenômeno que ele chama de "entrelugar". A linguagem dos encantados se

manifesta de forma semelhante: carregada de múltiplos contextos e reorganizações, ela mantém uma estrutura própria para possibilitar a comunicação com seres humanos. Considerando que a identidade é processual (Hall, 2006), os encantados conseguem se reorganizar em novos contextos e sua linguagem se insere nesse mesmo movimento.

Ao chegar a São Paulo, Pai Francelino precisou reordenar a estrutura litúrgica para adequar as práticas rituais ao espaço físico da Casa das Minas de Thoya Jarina. Conforme argumenta Levitt (2007), práticas religiosas atravessam fronteiras nacionais e compõem redes de pertencimento que não necessitam de territorialidade fixa. Assim, compreendemos que os encantados articulam sua identidade e seu modo de comunicação a partir de elementos do Pará e Maranhão, criando termos próprios que lhes permitem dialogar com os humanos e tornando a fronteira espiritual e temporal menos evidente.

Ao dialogar com essas entidades, percebe-se que elas reconhecem elementos inexistentes no mundo da encantaria, mas presentes no cotidiano humano, no entanto, referem-se a eles por meio de expressões próprias. Com base nas concepções da Terceira Onda da Sociolinguística (Eckert, 2012) e da Linguística Antropológica (Duranti, 2009), entendemos a linguagem como uma prática social constitutiva da identidade. Eckert (2012) propõe que as escolhas linguísticas atuam como recursos de indexicalidade, por meio dos quais os falantes constroem e negociam identidades e significados sociais em contextos específicos. Junto a isto, Duranti (2009) enfatiza que a linguagem, mais do que um meio de comunicação, é uma forma de ação social e de produção de conhecimento, capaz de criar e manter mundos culturais e relações de pertencimento.

Nesse sentido, o uso linguístico durante as interações dos encantados no mundo humano, nas incorporações, possui, além do caráter comunicativo, uma função identitária e performativa. As expressões, as construções sintáticas e a entonação de voz funcionam como índices da natureza e da perspectiva dos encantados, revelando modos próprios de perceber e significar o mundo. Assim, propomos compreender essas práticas como uma das formas de construir o sagrado e afirmar identidades dentro do Tambor de Mina.

Para dar vida a este artigo, escolhemos como interlocutores os próprios encantados, compreendidos como sujeitos ativos no processo de produção do conhecimento. Por meio de pesquisa bibliográfica e etnográfica, buscamos contribuir para preencher lacunas nas discussões antropológicas e sociolinguísticas sobre o tema. Sabemos que este artigo não esgota o debate, mas pode abrir caminho para novas reflexões.

Nossa abordagem, em que os interlocutores não são apenas os vivos, mas também os encantados, nos leva a repensar as formas de construir diálogos antropológicos. Assim, incorporamos vozes de encantados como Chica Baiana, Pedro de Légua, Itacolomy, Aderaldo de Légua, Antônio de Légua e Thereza de Légua, reconhecendo sua agência na organização do conhecimento.

Como afirma Geertz (2008), construir a "teia de significados" é compreender a cultura produzida pelos próprios sujeitos. Neste caso, a noção de sujeito se expande para incluir entidades outrora humanas, mas que hoje habitam outra categoria existencial, ampliando as possibilidades de produção e interpretação de sentidos.

Pensar o encantado enquanto sujeito nos possibilita reconhecer um modo de existência além da fronteira humana e do conceito de pessoa. O encantado pode ser um sujeito plurilocal e relacional cuja agência se realiza no entrecruzamento dos planos da encantaria com o mundo dos seres humanos, e que a presença não depende do processo de transe para se efetivar. A encantaria apresenta a vida desses encantados ocorrendo dentro de uma lógica própria dos encantados. A incorporação seria, neste sentido, uma das formas de trânsito dessas entidades.

Este trabalho incorpora tanto saberes acadêmicos quanto espirituais. Como propõe Antônio Bispo dos Santos (2023), a confluência de saberes "rende, aumenta e amplia". Assumir essa escuta nos permite vislumbrar caminhos epistemológicos antes reprimidos pelo modelo colonial de ciência, sugerindo novas formas de compreender e perceber o mundo.

1 A mina jeje nagô em São Paulo

As pesquisas sobre o campo urbano e afrorreligioso em São Paulo contam com uma vasta produção que se consolidou ao longo das últimas décadas, com destaque para os trabalhos de Silva (1993, 1994, 2006, 2021, 2022), Prandi (1989, 1991, 1997, 2001, 2005), Amaral (1991) e Opipari (2009), entre outros. Esses autores têm orientado as principais discussões sobre o processo diaspórico do candomblé e da umbanda em direção à metrópole paulista, bem como sobre a formação de novas dinâmicas religiosas capazes de responder às demandas dos terreiros em contextos urbanos distintos daqueles em que as religiões afro-brasileiras se desenvolveram originalmente.

O campo afrorreligioso paulista se estruturou, em um primeiro momento, com a expansão da umbanda, seguida, a partir de meados da década de 1960, pela crescente expressividade do candomblé. Conforme observa Silva (2022), esse crescimento está relacionado ao intenso processo migratório de populações da região Nordeste em busca de melhores condições de vida, movimento amplamente característico das décadas de 1960 e 1970. Tal dinâmica corresponde ao que Schiller, Basch e Blanc (2019) denominam transmigração, fenômeno em que indivíduos se deslocam por razões econômicas para cidades globais, como São Paulo, que concentram fluxos de capital e oportunidades de trabalho.

Contudo, como ressalta Silva (1993; 2022), a ausência de registros etnográficos sobre cultos afro-brasileiros no início do século XX não deve ser confundida com ausência histórica. Essa observação é reforçada por Opipari (2009), que, ao analisar os trabalhos de Liana Trindade (1991) e Lísias Negrão (1986), identifica em jornais do final do século XIX descrições de rituais, objetos e práticas que podem ser associados ao candomblé. Esses registros, frequentemente marcados por terminologias pejorativas – como "magia negra", "baixo espiritismo" e "charlatanismo" –, revelam a presença afrorreligiosa na capital paulista anterior às primeiras pesquisas sistemáticas. Essa presença, entretanto, ganha maior visibilidade a partir das investigações pioneiras de Bastide e Carneiro, e se intensifica com o avanço dos movimentos migratórios e a ampliação dos levantamentos censitários.

O candomblé paulista não se caracteriza apenas pela reprodução de um modelo ritual, mas pela sua capacidade de reorganização frente às novas realidades sociais e urbanas (Silva, 2022; Prandi, 1991). Essa flexibilidade explica, em parte, sua expansão e diversificação, impulsionadas também pela passagem de umbandistas para o candomblé, motivada por razões de legitimidade, reconhecimento ou maior afinidade com a liturgia africana (Silva, 2022).

A consolidação do candomblé na metrópole ocorreu de modo plural, com a presença de diferentes nações, especialmente os ritos angola, efon e ketu, e em meio a disputas simbólicas e religiosas com neopentecostais, católicos e a própria umbanda. Como observa Prandi (1991), o candomblé não se estabeleceu em um espaço vazio, mas em um campo afrorreligioso já estruturado, no qual a umbanda gozava de ampla visibilidade. Nessa conjuntura, o candomblé buscou afirmar sua legitimidade e diferenciação, destacando-se pela hierarquia, pelo rigor ritual e pela ênfase na preservação das nações africanas, ao mesmo tempo em que dialogava e competia com outras expressões religiosas do cenário paulistano (Silva, 2022).

A expansão das religiões afro-brasileiras em São Paulo inclui também a presença da nação jeje, especialmente em sua variação maranhense conhecida como tambor de mina. Essa tradição, conforme nos foi confirmado em campo, foi introduzida na capital paulista por Francelino Vasconcelos Ferreira, conhecido como Pai Francelino de Shapanan, figura central na consolidação da mina em território paulista. Sua chegada, por volta da década de 1970, despertou curiosidade, mas também estranhamento e desconfiança, sobretudo em relação ao culto aos voduns, cujas divindades eram pouco conhecidas pelos adeptos locais acostumados às práticas do candomblé e da umbanda. Ainda assim, os encantados, com suas personalidades e modos singulares de manifestação, rapidamente chamaram atenção e conquistaram espaço no cenário religioso da metrópole.

Em São Paulo, o tambor de mina passou por processos de reorganização às dinâmicas do contexto urbano, refletindo tanto o esforço de preservação quanto de diálogo com o campo afrorreligioso existente. Como observa Prandi (1991), essa adaptação envolveu, por exemplo, a forma de paramentar os voduns de modo semelhante aos orixás, estratégia que facilitava a aceitação pública do culto sem descaracterizar suas especificidades rituais e simbólicas.

A partir da década de 1980, Vagner Gonçalves da Silva e Reginaldo Prandi voltaram-se à investigação sistemática das religiões afro-brasileiras na metrópole, incluindo o tambor de mina. Em "Orixás da Metrópole" (Silva, 1995), o autor analisa como os terreiros paulistanos dialogam com as transformações sociais, culturais e políticas da cidade, interpretando o campo religioso afro-brasileiro à luz dos processos migratórios vindos principalmente do Nordeste, e em particular da Bahia.

Em estudos posteriores, Silva (2022 [1995]) amplia essa análise e inclui a tradição jeje e sua variante maranhense, observando que o tambor de mina introduzido por Pai Francelino de Shapanan constitui um marco na história afrorreligiosa paulista. Sua presença inaugura novas formas de religiosidade urbana e reabre discussões sobre legitimidade e reconhecimento, uma vez que os voduns e encantados apresentam cosmologias e modos de culto distintos do candomblé e da umbanda. Assim, a chegada da mina a São Paulo não representa apenas a expansão de um culto regional, mas a emergência de uma nova perspectiva religiosa migratória, que amplia o campo afrorreligioso paulistano e reinscreve nele a força viva das encantarias do Pará e Maranhão.

Pai Francelino enfrentou inúmeras dificuldades ao ver sua tradição ser deslegitimada pelo desconhecimento das lideranças religiosas em São Paulo. Por não compreenderem a especificidade do culto aos voduns e encantados, muitos passaram a se referir à mina como uma "umbanda alegre" (Silva, 2022), confundindo os encantados com figuras da literatura popular, como a personagem *Escrava Isaura,* de Bernardo Guimarães. Essa percepção equivocada contribuiu para uma reformulação da mina em território paulista, gerando distinções simbólicas e rituais que não existiam de forma tão marcada no contexto paraense, por exemplo.

Entre essas transformações, destaca-se a diferenciação entre "caboclos encantados" e "caboclos de umbanda", uma divisão que, segundo os registros e observações etnográficas, essa fronteira é "borrada", sobretudo, em regiões como o Pará. Em São Paulo, contudo, tal distinção se consolidou de modo mais rígido, reflexo da forte presença e estrutura já estabelecida da umbanda na capital.

Como explicam Pai Leonardo de Toy Doçu e Mãe Beth de Oyá, filhos de Pai Francelino e líderes do terreiro Bou Hou Mina Jeje Nagô Toy Agadjá Doçu, essa diferença se baseia na origem espiritual das entidades: "caboclos de umbanda teriam mor-

rido, enquanto os encantados se encantaram", o que os torna ontologicamente distintos. Nesse processo de convivência e aprendizado, observa-se um fenômeno de transposição simbólica, no qual os caboclos de umbanda "aprendem a se comportar" como encantados, incorporando gestos, linguagens e modos de presença característicos da mina.

Mencionar o tambor de mina em um contexto multicultural como o de São Paulo é lembrar que expressões culturais oriundas do Pará e do Maranhão ainda permanecem, em grande medida, pouco reconhecidas na capital. Se hoje a cultura paraense ganha maior visibilidade, impulsionada, por exemplo, pela realização da COP 30 em Belém, em 2025, o mesmo não ocorria nas décadas anteriores. Na década de 1970, quando Pai Francelino de Shapanan iniciou sua trajetória religiosa em São Paulo, havia pouco conhecimento sobre os elementos culturais e religiosos do Pará e do Maranhão, o que provavelmente contribuiu para a deslegitimação de sua prática por parte de outras lideranças afrorreligiosas da cidade.

Embora houvesse um campo de tensões entre tradições, Pai Francelino consegue se estabelecer em São Paulo onde se destacou e tornou-se uma figura emblemática na comunidade afrorreligiosa, fundando a Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros de Diadema (FUCABRAD) e coordenou o Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira (INTECAB) de São Paulo.

2 Etnografia e procedimentos de campo

A etnografia aqui apresentada foi conduzida entre 2024 e metade de 2025 na Casa das Minas de Thoya Jarina, localizada na zona sul de São Paulo. A casa é conhecida no campo afrorreligioso paulista por manter, de modo intenso, vínculos simbólicos e rituais com as tradições da mina maranhense, ao mesmo tempo em que elabora formas próprias de expressão dentro do contexto urbano de São Paulo. A casa louva alguns orixás, voduns e encantados, tal como vemos na tradição jeje nagô.

Durante esse período, as observações foram realizadas em festas públicas, e conversas informais com filhos e filhas de santo e seus encantados durante o transe, além de visitas fora dos rituais, quando os cotidianos se mostravam tão reveladores quanto em celebrações. Participamos do calendário anual de 2024 e 2025 da casa com destaques para as festas da Família da Bandeira, em fevereiro, Família da Turquia e Marinheiros, em junho, Família da Família de Légua e Codó, em agosto e Família da Baía em setembro.

Ao longo da pesquisa, mantivemos um diário de campo, no qual registramos falas de encantados, expressões rituais e observações sobre os modos de fala. Registramos diversas expressões utilizadas para identificar objetos, qualidades de pessoas, de bebidas, lugares e destacamos neste texto as que consideramos mais pertinentes dentro de nossa análise.

O acesso ao campo foi gradual e se deu por meio da confiança construída com os membros da casa. Começamos a visitar o terreiro em agosto de 2023 em uma celebração para o vodun de Pai Márcio, Boço Jara. Após esta celebração conversamos com a liderança e explicamos o objetivo de nossa pesquisa de modo a aprofundar e estreitar os laços com os demais membros da casa. Semelhante ao que Saada (2005) nos diz sobre "ser afetado", fomos atingidos pelas forças das relações que constituíam o campo. Assim como a autora percebeu em seu estudo sobre a feitiçaria no Bocage francês, o campo se revelou a partir do momento em que nos deixamos ser afetados por ele. Nesse sentido, não estávamos apenas em um espaço físico, mas em um território de forças e presenças e participar do campo é uma forma legítima de se fazer antropologia.

Nesse contexto, não buscamos por meio da etnografia traduzir "falas de encantados", mas compartilhar suas experiências reconhecendo que o encontro entre o pesquisador e o interlocutor seja ele humano ou encantado nos permitiu compreender sua lógica própria.

No plano teórico, esta pesquisa dialoga com as discussões da antropologia da religião e da antropologia da linguagem, buscando entrelaçar etnografia e ontologia. Geertz (2008) nos ensinou que a etnografia é uma "descrição densa", mas no caso do tambor de mina é necessário ir além da densidade textual: trata-se de uma escuta densa, atenta às expressões criadas e utilizadas pelos encantados.

Esse desafio metodológico encontra eco em autores que tratam da etnografia de mundos espirituais. "The Social Life of Spirits" (Blanes; Espírito Santo, 2014) propõe pensar os espíritos como agentes sociais com historicidade própria. Essa perspectiva é central aqui, pois os encantados não aparecem apenas como projeções simbólicas dos humanos, mas como interlocutores efetivos que compartilham, disputam e atualizam significados.

Conversamos com os seguintes encantados: da família da Bandeira, Olho D' Água e Tombassé; da Família de Légua, Aderaldo, Pedro, Antônio, Maria Rosa, Codozinho e Mearim; e da Família da Baía, Chica Baiana. Conseguimos dialogar entre aos finais das celebrações que participamos, mantendo uma escuta atenta e registrando as expressões utilizadas por eles. As conversas, embora informais, foram nosso canal de comunicação como também de construção de relação com as entidades, o que tornou o ofício dos registros bastante proveitoso.

3 Linguagem e encantaria: uma variação linguística de identidade

A linguagem é um dos elementos centrais para compreender as práticas religiosas afro-brasileiras e suas dinâmicas de identidade. No tambor de mina, os encantados possuem modos próprios de falar e de se expressar, criando formas de comunicação que vão além da transmissão de informações, constituindo também manifestações de pertencimento, memória e poder simbólico.

Os encantados interagem com os humanos sobretudo por meio da incorporação, momento em que o médium empresta seu corpo para que a entidade se manifeste. Nessas ocasiões, o uso linguístico carrega marcas distintivas: vocabulário particular, construções sintáticas específicas, entonações e gestos que reforçam a singularidade de cada encantado. Essa performance linguística constitui parte fundamental de sua identidade e estabelece fronteiras simbólicas com o mundo humano.

Além disso, como aponta Agha (2007), a linguagem é um recurso de enunciação de identidades sociais, e no caso da encantaria, trata-se de uma identidade coletiva e espiritual. As escolhas lexicais e expressivas não se restringem ao momento ritual; elas ecoam nas narrativas, nas canções, nas saudações e nos relatos orais, perpetuando a memória dos encantados e a lógica cosmológica em que se inserem.

Esse repertório inclui não apenas palavras específicas, mas também categorias semânticas associadas a sua trajetória, território e função. Por exemplo, encantados ligados ao mar e à navegação frequentemente utilizam metáforas náuticas e termos de marinheiro; já aqueles associados a cidades encantadas empregam nomes e expressões vinculadas a esses lugares míticos.

Assim, a linguagem torna-se um marcador identitário duplo: reforça a pertença a uma família ou linha de encantados e, ao mesmo tempo, reafirma a continuidade histórica e cultural do tambor de mina. Mesmo em São Paulo, as formas de falar e os vocábulos carregados de significados ancestrais preservam o vínculo com o Maranhão e o Pará, funcionando como um elo simbólico entre tradições.

4 Processos criativos: inovação lexical

Apesar da preservação de elementos tradicionais, a linguagem dos encantados nos apresentou algumas inovações. A convivência com um contexto urbano multicultural e altamente dinâmico favorece a incorporação de novos termos e expressões, adaptados à realidade local.

Essas inovações não implicam perda de identidade, mas "atualizações". Como observa Eckert (2012), a variação linguística é um recurso de construção identitária e, na encantaria, vê-se na forma como entidades reconfiguram repertórios sem perder marcas distintivas. O terreiro funciona como comunidade de prática (Eckert, 2000), reunindo humanos e entidades em um objetivo comum, mas com diferenças linguísticas reconhecidas pelos adeptos. Operando sob lógica de translocalidade (Levitt, 2007), os encantados se manifestam por médiuns espalhados pelo país, formando redes de circulação dinâmicas. Isso pode explicar a ampla difusão de termos como "espumosa", ouvido em São Paulo e registrado também na Ilha do Marajó (Vasconcelos, 2021) e no Maranhão (Santos, 2019; Porto, 2024).

O resultado é uma linguagem híbrida: mantém os traços históricos e simbólicos herdados das tradições maranhenses e paraenses, mas absorve elementos do português paulistano, de gírias contemporâneas e até de outras religiões afro-brasileiras presentes na cidade. Essa flexibilidade permite que os encantados se comuniquem de forma eficaz com seus médiuns e com o público presente nos rituais, sem perder a autoridade simbólica que lhes é atribuída.

5 Análise etnográfica e repertório lexical dos encantados

A pesquisa de campo realizada na Casa das Minas de Thoya Jarina, em São Paulo, permitiu observar interações entre encantados e médiuns durante diferentes tipos de rituais. Essas interações revelaram um repertório lexical característico, composto por palavras e expressões próprias, muitas vezes desconhecidas fora do contexto religioso. Esse léxico não é apenas funcional, mas também carregado de significados simbólicos e identitários. Ele expressa a cosmologia do tambor de mina, reforça laços de pertencimento e atua como marcador de fronteiras entre o mundo espiritual e o mundo humano. No quadro a seguir (Quadro 1), apresentamos uma sistematização de alguns dos termos coletados, com base em nossos registros realizados das falas de encantados durante incorporações, bem como em narrativas orais compartilhadas pelos adeptos:

Quadro 1 – Termos coletados

Dito pelo encantado:	Uso corrente:
Pois-Pois	Portugal/Europa
Língua enrolada	Pessoas que falam inglês
Espumosa	Cerveja
Água doce	Refrigerante
Casa de pombo	Apartamento
Fuxicador/ Tilim-tilim	Celular
Relâmpago	Flash
Musiqueiro/Radiola	Rádio/Caixa de som
Escrevinhado	Pesquisa/Estudo
Bandeirinha	Dinheiro
Pisque	Pix
Disco	Pizza
Caixa preta	Televisão

Fonte: Elaboração própria (2025).

A escolha desses termos evidencia como a linguagem atua como um sistema cosmológico que só se torna plenamente inteligível dentro do contexto religioso. Trata-se de um vocabulário partilhado que, conforme Hymes (1974), configura uma "comunidade de fala" no sentido pleno do termo: um grupo cujos membros compartilham regras de uso e interpretação da linguagem.

Grande parte das criações é formada por sintagmas nominais em construções ligadas a metáfora e metonímia, com casos que passam por ambos os processos. As relações são semanticamente motivadas, utilizando inclusive sufixos comuns à língua portuguesa.

Fuxicador, por exemplo, é uma metonímia do tipo "ato por agente" (Basílio, 2014), que se refere ao aparelho celular como aparelho utilizado para fuxicar o mundo ou a vida dos outros. Nota-se que essas escolhas refletem a concepção do encantado com o objeto, nesse caso evidenciando o papel vigilante da tecnologia na vida alheia. Há também metonímias do tipo "parte pelo todo" como *espumosa*, colocando a espuma da cerveja, normalmente indicativo de que a bebida está boa, como nome geral para a substância. Assim como na onomatopeia do toque do celular cria um outro nome para ele: *Tilim-Tilim*.

Existem associações feitas a partir de palavras previamente conhecidas pelo encantado, caso que pode ser exemplificado a partir do termo utilizado para se referir ao dinheiro: bandeirinha. Dona Chica Baiana, para diferenciar os valores das cédulas, associa os animais retratados nas bandeirinhas, entendendo então que o peixe (nota de cem reais) vale o preço de duas onças (nota de cinquenta reais), relação que se estende aos animais das outras cédulas. Esse processo de adaptação linguística, no entanto, não se limita ao dinheiro físico. A criação do Pix e sua rápida consolidação no cotidiano brasileiro fizeram com que ele também fosse absorvido no vocabulário a partir de outra palavra de sonoridade parecida: o *pisque*. Assim, até mesmo o entendimento acerca das transações financeiras passa por uma ressignificação, tornando conceitos abstratos em formas mais concretas.

Em alguns casos, há uma recusa em usar estrangeirismos, criando termos para substituí-los, como em *disco* para *pizza* e *relâmpago* para o *flash* da câmera. Além disso, há sinalização de conhecimento de uma pluralidade idiomática como *Pois-Pois* para se referir a Portugal e *língua enrolada* para se referir a pessoas que falavam inglês que já foram ao terreiro.

O léxico também reflete aspectos migratórios, como o termo *casa de pombo*. Esse termo foi ouvido sendo utilizado pelo encantado "Joaquinzinho" de Légua que o médium morava em Belém, mas mudou-se para São Paulo, indo morar em um apartamento. Porém, ao utilizar esse termo ele mostra seu descontentamento sobre o lugar, atribuindo-lhe características como lugar apertado, várias pessoas morando, tal qual a imagem de uma casa de pombo.

Portanto, as criações lexicais não são desordenadas, mas parte de uma dinâmica que segue a estrutura geral da língua portuguesa para suas inovações. Toda palavra criada mostra a relação do encantado com o mundo humano e suas novas tecnologias, evidenciando sua adaptabilidade, mas sem perder sua essência.

O *corpus* linguístico não é fixo, mas constantemente ressignificado a partir do contato, principalmente pela qualidade emergente da performance criada (Bauman, 1977). Assim, há termos que se cristalizam, enquanto outros aparecem conforme a necessidade de uso. Isso faz com que os termos aqui citados em outros terreiros possam receber novos nomes, mesmo sendo o mesmo encantado, evidenciando a fluidez de suas identidades.

6 *Enregistramento:* uma fala de encantado

No contexto da encantaria, a linguagem cumpre funções múltiplas que se entrelaçam no cotidiano ritual. No plano estritamente religioso, certas expressões acompanham gestos, cânticos e danças, funcionando como marcadores simbólicos de transições e passagens dentro das cerimônias. Em sua dimensão instrucional, o discurso dos encantados orienta, aconselha e transmite ensinamentos aos médiuns e frequentadores, garantindo a continuidade de práticas e saberes.

A linguagem também atua como um elemento identitário, sinalizando a qual família ou linha pertence a entidade, reforçando assim sua posição na hierarquia espiritual e a coesão interna do grupo. Por fim, exerce um papel memorial, na medida em que preserva narrativas, histórias e personagens que, sem a oralidade ritual, poderiam se perder. Dessa forma, a fala dos encantados não se limita a transmitir mensagens, mas constitui um patrimônio imaterial que carrega valores, memórias e vínculos territoriais, tornando-se parte fundamental da própria experiência religiosa.

Quando as palavras passam a ser frequentemente usadas, passam por um *enregistramento* (Agha, 2007), ou seja, aos frequentadores da religião, "espumosa" é automaticamente associada a encantados pelo uso frequente, coisa que pode acontecer com novas palavras se usadas mais vezes, sendo um processo constante e evolutivo. Dessa forma, existe a concepção de uma "fala de encantado" e uma de pessoas não incorporadas.

Como parte integrante do *ethos* do povo de santo, a relação com o sagrado é construída também a partir do senso de humor, como "brincar de ekê" (Amaral, 2002). Essa prática de fingir que está incorporado em momentos de descontração nos permite mapear como essa elaboração é presente, pois entre os primeiros sinais que o encantado hipotético assume é justamente alterações marcantes no léxico para ganhar maior legitimidade na brincadeira.

Além da ligação de forma direta, onde há a presença efetiva da entidade no espaço, a associação ocorre de forma discursiva quando humanos não incorporados contam histórias em que elas também participam, como em frases ouvidas: "Nos tempos do Pai Francelino, toda terça eu tomava espumosa com Dona Mariana", "Será que Dona Chica vai cobrar as *bandeirinhas* hoje?".

Além disso, há práticas de *enregistramento* de palavras específicas a alguns indivíduos em alguns lugares. Em uma festa na Casa das Minas de Thoya Jarina, Seu Olho d'água, um encantado da família da Bandeira, pediu um *sabarro* (cigarro), mas de imediato comentou "Ah não, *sabarro* é Pedro Légua que fala" de forma humorística, recordando que esse registro é particular dele nessa casa. Esse relato evidencia que os encantados têm conhecimento da existência de variações linguísticas, adaptando conforme o local e a imagem que querem passar no espaço.

Como um médium pode receber diferentes entidades, há práticas de estilização de personas (Coupland, 2007; Eckert, 2008) na voz do médium, cada encantado molda a tonalidade conforme a imagem que quer passar, como forma de tornar também mais reconhecíveis. Pai Márcio, quando está incorporado com Dona Chica, tem uma voz mais fina, enquanto com Seu Tombassé sua voz assume uma tonalidade mais grossa, sendo a voz também utilizada como sua identidade.

Desse modo, os encantados carregam repertórios linguísticos variados, aos quais modulam conforme o espaço e as situações do momento, evidenciando seu papel ativo não só na linguagem, mas nas relações como um todo. Em suma, ao considerá-los como legítimos nas interações é possível analisar a riqueza linguística em suas escolhas, ao qual reconstituem o espaço a partir de suas criações, de forma identitária, mas principalmente espiritual. Desse modo, o uso de diversas expressões os marca, sejam parte de sua múltipla identidade e sua presença.

Considerações finais

Este artigo se desenvolveu a partir da oralidade, sua riqueza e complexidade. A construção de memórias em espaços de existência, como os terreiros de tambor de mina traz novas possibilidades de se pensar o mundo, recordar o passado e projetar futuros. Ao considerar os encantados como agentes na construção da memória por meio da oralidade, buscamos evidenciar formas de conhecimento que aliem o espiritual e o acadêmico, em coexistência.

Por meio da Antropologia, demonstramos como os encantados são agentes que operam em um entrelugar. Como mantenedores de narrativas, eles preservam histórias

além da finitude e das barreiras geográficas, eternizando vivências e saberes ancestrais de maneira contínua em espaços variados, entre rios amazônicos e grandes metrópoles.

Pela Linguística, ressaltamos a sabedoria na criação de palavras, as convertendo em mecanismo constituintes de sua identidade, os reconhecendo como comunidade de fala legítima, sobrepondo a concepção tradicional do termo, aqui o espírito também fala. A cada termo criado, se tecem novas realidades, em que uma "água doce" se torna refrigerante com axé e um *escrivinhado* é como o próprio artigo.

Portanto, buscamos contribuir para uma futura compreensão da linguagem dos encantados no tambor de mina, especialmente em seu processo de migração e consolidação em São Paulo, destacando como esses sujeitos espirituais atuam não apenas como mediadores religiosos, mas também como agentes linguísticos e identitários. Ao analisar a fala e o repertório lexical dessas entidades, foi possível observar que a linguagem cumpre múltiplas funções: ritual, instrucional, identitária e memorial, reconstruindo e reorganizando a memória coletiva e os vínculos territoriais.

Embora o estudo tenha evidenciado alguns desses aspectos, certamente em um artigo não iríamos conseguir sanar os questionamentos existentes na pesquisa. Ainda permanecem lacunas a serem exploradas em pesquisas futuras, sobretudo no que diz respeito à influência da migração urbana sobre a linguagem ritual e à forma como as entidades espirituais reconfiguram sua identidade em novos contextos. A análise das variações linguísticas do tambor de mina em São Paulo, por exemplo, pode oferecer contribuições para um debate mais amplo sobre o processo de ressignificação das religiões afro-brasileiras em contextos diaspóricos.

Além disso, a reflexão sobre a fluidez identitária dos encantados abre espaço para novas discussões sobre como essas entidades espirituais mantêm, transformam e negociam suas formas de existir em meio às realidades migratórias. A linguagem, nesse sentido, revela-se como um dos principais veículos de reordenamento, permitindo a continuidade das tradições e, ao mesmo tempo, a atualização de suas práticas diante de novos contextos sociais e culturais.

Ao propor pensar os encantados como sujeitos, trouxemos para refletir o processo migratório destas entidades junto com o Pai Francelino de Shapanan, considerado o pioneiro na cidade de São Paulo. Embora a migração seja uma categoria em que o humano é o agente da movimentação, no caso dos encantados não há um deslocamento de um território para outro, e sim uma expansão de sua presença ontológica. Quando afirmamos que eles "vem para São Paulo" com Pai Francelino, o que está em jogo não é uma travessia geográfica em si, mas talvez uma abertura de novos pontos de existência, criando novos vínculos espirituais e territoriais em um constante movimento de continuidade, algo bastante característico dos encantados.

Portanto, ao habitar São Paulo, os encantados não "chegam" a um novo território apenas, eles o fazem existir. Cada terreiro, cada canto e cada palavra encantada são gestos de fundação ontológica, expressões de uma cosmopolítica (Stengers, 2018) em que humanos e não humanos participam conjuntamente da composição do mundo.

Assim, mais do que encerrar uma reflexão, este artigo convida a ampliar os debates sobre identidade, linguagem e religiosidade afro-brasileira, sugerindo caminhos para pesquisas que integrem e reconheçam a pluralidade de saberes. Ao adotar uma tratativa interdisciplinar, buscamos múltiplos olhares para compreender os encantados. Com isso, esperamos contribuir na discussão, reforçando a necessidade de ampliar diálogos reconhecendo outras cosmologias.

Referências

AGHA, Asif. **Language and social relations**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

AHLERT, Martina. **Cidade relicário: Uma etnografia sobre terecô, precisão e Encantaria em Codó (Maranhão).** Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, p. 282. 2013.

AHLERT, Martina. **Encantoria:** uma etnografia sobre pessoas e encantados em Codó (Maranhão). Curitiba: Kotter Editorial, 2021.

AMARAL, Rita. O tombamento de um terreiro de candomblé em São Paulo. **Comunicações do ISER**, n. 41, 1991.

AMARAL, Rita. **Xirê:** o modo de crer e de viver no candomblé. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

BASILIO, Margarida. Metonímia e metáfora em construções lexicais no Português do Brasil. **Estudos Linguísticos**, São Paulo. v. 1, p. 389-394, 2014.

BAUMAN, Richard. **Verbal art as performance**. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press, 1977.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BLANES, Ruy Llera; ESPÍRITO SANTO, Diana. **The Social Life of Spirits.** Chicago: University of Chicago Press, 2014.

BRETTELL, Caroline. **Anthropology and migration**: Essays on transnationalism, ethnicity, and identity. Walnut Creek: Altamira Press, 2003.

CARVALHO, Adson Luis Barros de. **A casa de nagô continua viva: Cuidados e obrigações no Tambor de Mina em São Luís do Maranhão**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Maranhão. São Luís, p. 109. 2024.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Camões com dendê**: o Português do Brasil e os falares afro-brasileiros. Rio de Janeiro: TopBooks, 2022.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Das línguas africanas ao português brasileiro. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 14, p. 81-106, 1983.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Língua e nação de candomblé. África, [*s.l.*], n. 4, p. 57-76, 1981.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Antropologia e Linguística nos estudos afro-brasileiros. **Afro-Ásia,** Salvador, n. 12, p. 211-227, 1976.

COUPLAND, Nikolas. **Style:** Language variation and identity. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

DURANTI, Alessandro. **Linguistic Anthropology:** A Reader. 2. ed. Malden: Wiley-Blackwell, 2009.

ECKERT, Penelope. Variation and the Indexical Field. **Journal of Sociolinguistics**, [*s.l.*], v. 12, n. 4, p. 453-476, 2008.

ECKERT, Penelope. **Linguistic variation as social practice**. Oxford: Blackwell, 2000.

ECKERT, Penelope. Three waves of variation study. **Annual Review of Anthropology**, v. 41, p. 87-100, 2012.

FAVRET-SAADA, Jeanne. "Ser afetado". **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005.

FERRETTI, Mundicarmo. **Desceu na guma:** o caboclo no Tambor de Mina. São Luís: EDUFMA, 2000.

FERRETTI, Mundicarmo. Formas sincréticas das religiões afro-americanas: o Terecô de Codó (MA). **Cadernos de Pesquisa,** v. 14, n. 2, p. 95-108. 2003.

FERRETI, Mundicarmo. A Mina maranhense, seu desenvolvimento e suas relações com outras tradições afro-brasileiras. *In*: MAUÉS, Raimundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (Org.). **Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008. p. 181-202.

FERRETTI, Mundicarmo. Encantados e encantarias no folclore brasileiro. **Trabalho apresentado no VI Seminário de Ações Integradas em Folclore**, São Paulo, 2008.

FERRETTI, Sergio. **A terra dos voduns**. 2006. Disponível em: https://repositorio.ufma.br/jspui/handle/1/300. Acesso em: 10 nov. 2024.

FERRETTI, Sergio F. Encantaria maranhense de dom Sebastião. **Revista Lusófona de Estudos Culturais,** v. 1, n.1, p. 262-285, 2013.

FERRETTI, Sergio F. **Repensando o sincretismo.** 2. ed. São Paulo: EDUSP; Arché Editora, 2013.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. **A cidade dos Encantados: Pajelança, feitiçarias e religiões afrobrasileiras na Amazônia. A constituição de um campo de estudo, 1870-1950**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, p. 414. 1996.

FIGUEIREDO, Napoleão. Todas as divindades se encontram nas "encantarias" de Belém. **Ciência & Trópico**, v. 9, n.1, p. 51-66, 1981.

HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. *In*: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais**. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 108-121.

FURUYA, Yolshiaki. Entre "nagoização" e "umbandização": uma síntese no culto mina-nagô de Belém, Brasil. **Annals**, v. 6, p. 13-53, 1986.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HYMES, Dell. **Foundations in sociolinguistics: an ethnographic approach**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1974.

LEACOCK, Seth; LEACOCK, Ruth. **Spirits of the deep**: a study of an Afro-Brazilian cult. New York: The American Museum of Natural History, 1972.

LEVITT, Peggy. **God needs no passport: Immigrants and the changing American religious landscape** [Deus não precisa de passaporte: Imigrantes e a transformação do cenário religioso americano]. New York: The New Press, 2007.

LOPES, A. C. Como são ouvidos os nossos pretos-velhos? Ideologias linguísticas, racismo e resistência em falas de terreiros. **DELTA: Documentação de Estudos em Linguística Teórica e Aplicada**, v. 38, n. 4, p. 2-19, 2022.

LÓPEZ, Laura Alvaréz. 'SARAVÁ ZIFIU!': A integração do prefixo 'ZI' em Afro-variedades do português. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, Campinas, SP, v. 55, n. 2, p. 7-23, 2013.

LUCA, Taissa Tavernard de. **Revisitando o tambor das flores: a Federação Espírita e Umbandista dos cultos afro-brasileiros do Estado do Pará como guardiã de uma tradição**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, p. 158. 2003.

LUCA, Taíssa Tavernard de. **Tem branco na guma: a nobreza europeia montou corte na encantaria mineira**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Pará, Belém, p. 248. 2010.

LUCA, Taissa Tavernard de. Por uma sociedade de corte nos terreiros de Belém. **Revista Estudos Amazônicos**, v. 11, n. 2, p. 156-189, 2014.

LUCA, Taissa Tavernard de. Dom Manoel (O Venturoso): O rei expansionista do tambor de Mina Amazônico. **Estudos de religião**, v. 29, n. 2, p. 194-220, 2015.

LUCA, Taissa Tavernard de. Dom Luís de França: A aliança simbólica entre Pará e Maranhão. **Revista Relegens Thréskeia**, v. 7, n. 2, p. 18-36, 2018.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas**: catolicismo popular e controle eclesiástico: um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém: Edições Cejup, 1995.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. **Estudos avançados**, v. 19, p. 259-274, 2005.

MAUÉS, Heraldo. VILLACORTA, Gisela. Introdução. *In:* MAUÉS, Heraldo. VILLACORTA (Org.). **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008. p. 15-26.

NEGRÃO, Lísias. **O campo religioso afro-paulista nos documentos oficiais**. Relatório de Pesquisa. São Paulo: CER/USP, 1986.

OPIPARI, Carmen. **O candomblé**: imagens em movimento. Tradução de Leila de Aguiar Costa. São Paulo: EDUSP, 2009.

PORTO, Laryssa Francisca Moraes. **Um olhar sobre as matas de seu Légua: a etnoterminologia do terecô, em CodóMA**. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal do Maranhão. São Luís, p. 98. 2024.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo:** a velha magia na metrópole nova. São Paulo: Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

PRANDI, Reginaldo. Nas pegadas dos voduns. **Afro-Ásia**, n. 19/20, p. 109-134, 1997.

PRANDI, Reginaldo; SOUZA, Patrícia Ricardo de. Encantaria de Mina em São Paulo. *In.*: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria Brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 216-280.

PRANDI, Reginaldo. Nas pegadas dos voduns. Um terreiro de tambor de mina em São Paulo. *In:* MARCONDES, Carlos Eugênio (Org.). **Somàvo: o amanhã nunca termina**. Novos escritos sobre a religião dos voduns e orixás. São Paulo: Empório de Produção, 2005. p. 63-94.

SANTOS, Dayanne da Silva. **Não se pode entrar em terra de encantado sem permissão: um estudo sobre a relação entre pessoas e encantados na luta pelo território quilombola Santa Rosa dos Pretos (Itapecuru-Mirim/MA)**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, p. 214. 2019.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

SCHILLER, N. G. BASCH, L. BLANC, C. S. De imigrante a transmigrante: teorizando a migração transnacional. **Cadernos CERU**, v. 30, n. 1, p. 349-394, 2019.

SILVA, Vagner Gonçalves da. O Candomblé em São Paulo e a sacralização do espaço urbano. **TRAVESSIA- Revista do Migrante**, v. 6, n. 15, p. 26-29, 1993.

SILVA, Vagner Gonçalves da. O terreiro e a cidade nas etnografias afro-brasileiras. **Revista de Antropologia**, v. 36, p. 33-79, 1994.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia:** trabalho de campo e texto gráfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. 1. ed., reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Terreiros tombados em São Paulo:** laudos e reflexões sobre a patrimonialização de bens afro-brasileiros. São Paulo: Leonardo Miyahara, 2021.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da Metrópole**. 2. ed. São Paulo: FEUSP, 2022.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 442-464, 2018.

TRINDADE, Liana. **Contribuições míticas e história: Estudos sobre as representações simbólicas e relações raciais em São Paulo do século XVIII à atualidade.** Tese (Livre-Docência) – Universidade de São Paulo, FFLCH, 1991.

TWEED, Thomas. **Our Lady of the Exile: Diasporic Religion at a Cuban Catholic Shrine in Miami**. Oxford: Oxford University Press, 1997.

VASCONCELOS, Kauã. Sobre limites e fronteiras na encantaria. *In*: SEMINÁRIO DO NÚCLEO DE ANTROPOLOGIA SIMÉTRICA, 2021, São Paulo. **Anais do II Seminário do Núcleo de Antropologia Simétrica**. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2021. p. 11-20.

VERGER, Pierre. Uma rainha africana mãe de santo em São Luís. **Revista USP,** n. 6, p. 151-158, 1990.

VERGOLINO, Anaíza. **O Tambor Das Flores**: uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Pará; 1965-1975. 4. ed. Belém: Paka Tatu, 2014.

VERGOLINO, Anaíza. O negro no Pará: a notícia histórica. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará**, v. 8, n. 2, p. 5-24, 2021.