

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
BACHARELADO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS

Rodrigo Alexandre Souza Simão

**ENTRE TRADIÇÕES E RELIGIOSIDADES:
O QUE É UM ENCANTADO NAS COSMOVISÕES DO NORDESTE MARANHENSE E AMAZÔNIA
PARAENSE BRASILEIRAS**

Artigo apresentado ao Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel (Trabalho de Conclusão de Curso).
Orientador: André Yuri Abijaudi

Juiz de Fora
2026

DECLARAÇÃO DE AUTORIA PRÓPRIA E AUTORIZAÇÃO DE PUBLICAÇÃO

Eu, **RODRIGO ALEXANDRE SOUZA SIMÃO**, acadêmico do Curso de Graduação Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade Federal de Juiz de Fora, regularmente matriculado sob o número 2017734A, declaro que sou autor do Trabalho de Conclusão de Curso intitulado **ENTRE TRADIÇÕES E RELIGIOSIDADES:**

O QUE É UM ENCANTADO NAS COSMOVISÕES DO NORDESTE MARANHENSE E AMAZÔNIA PARAENSE BRASILEIRAS, desenvolvido durante o período de 01/09/2025 a 13/01/2026 sob a orientação de **André Yuri Abijaudi**, ora entregue à UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA (UFJF) como requisito parcial para a obtenção do grau de Bacharel, e que o mesmo foi por mim elaborado e integralmente redigido, não tendo sido copiado ou extraído, seja parcial ou integralmente, de forma ilícita de nenhuma fonte além daquelas públicas consultadas e corretamente referenciadas ao longo do trabalho ou daquelas cujos dados resultaram de investigações empíricas por mim realizadas para fins de produção deste trabalho.

Assim, firmo a presente declaração, demonstrando minha plena consciência dos seus efeitos civis, penais e administrativos, e assumindo total responsabilidade caso se configure o crime de plágio ou violação aos direitos autorais.

Desta forma, na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Juiz de Fora a publicar, durante tempo indeterminado, o texto integral da obra acima citada, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação do curso de Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas e ou da produção científica brasileira, a partir desta data.

Por ser verdade, firmo a presente.

Juiz de Fora, 13 de janeiro de 2026.

RODRIGO ALEXANDRE SOUZA SIMÃO

ENTRE TRADIÇÕES E RELIGIOSIDADES: O QUE É UM ENCANTADO NAS COSMOLOGIAS DO NORDESTE E AMAZÔNIA PARAENSE BRASILEIRA

Rodrigo Alexandre Souza Simão¹

RESUMO

Este estudo investiga a natureza, características e funções dos encantados nas religiões afro-indígenas do Maranhão e Pará, com foco no Tambor de Mina, Brinquedo de Cura, Pena e Maracá, Terecô, Pajelança Cabocla, Catimbó/Jurema e manifestações sebastianistas. A pesquisa parte da seguinte questão: o que define um encantado nas cosmovisões dessas tradições religiosas? O objetivo geral consiste em compreender a natureza ontológica, as características comuns e as funções rituais dessas entidades espirituais. Como objetivos específicos, busca-se identificar as distintas categorias de encantados, analisar o processo de encantamento e sua relação com o território sagrado, descrever suas funções rituais e terapêuticas, e estabelecer características comuns que os definem enquanto categoria espiritual específica. Metodologicamente, emprega-se revisão bibliográfica sistemática de autores como Mundicarmo Ferretti, Sérgio Ferretti, Hermes Veras e Roger Bastide. A hipótese sustenta que os encantados constituem uma categoria ontológica distinta dos espíritos de mortos e das divindades africanas, caracterizada pelo processo de transição dimensional, territorialização no "Encante" e papel mediador entre comunidades humanas e forças naturais. Espera-se superar visões estereotipadas sobre a encantaria, oferecendo compreensão aprofundada que respeite a complexidade simbólica e a seriedade ritual dessas tradições, valorizando sistemas de conhecimento tradicional que representam formas de resistência cultural e adaptação cosmológica ao contexto brasileiro.

PALAVRAS-CHAVE: Encantados; Religiões afro-indígenas; Tambor de Mina; Encantaria; Cosmologia afro-brasileira;

1. INTRODUÇÃO

A cosmologia das entidades encantadas nas regiões Norte e Nordeste do Brasil constitui um sistema espiritual complexo que articula ancestralidades africanas, indígenas e europeias em um diálogo contínuo com a natureza e o território. Este trabalho, intitulado "Entre Tradições e Religiosidades: O Que É um Encantado nas Cosmovisões do Nordeste e Amazônia Paraense Brasileiras", propõe-se a investigar a natureza, características e funções dos seres encantados nas religiões afro-indígenas do Maranhão e Pará, com ênfase no Tambor de Mina, Brinquedo de Cura, Pena e Maracá, Terecô, Pajelança Cabocla, Catimbó/Jurema e nas manifestações sebastianistas.

Trata-se de um estudo exploratório de revisão bibliográfica que analisa a produção acadêmica sobre a encantaria, complementada por fontes narrativas e documentais que dão voz às tradições orais. A pesquisa parte da seguinte questão central: o que define um encantado nas cosmovisões das religiões afro-indígenas do Maranhão e da Amazônia Paraense? Para respondê-la, estabelecemos como objetivo geral compreender a natureza ontológica, as características comuns e as funções rituais dessas entidades através das diferentes tradições religiosas estudadas. Como objetivos específicos, buscamos: (1) identificar as distintas categorias de encantados em cada sistema religioso; (2) analisar o processo de encantamento e sua relação com o território sagrado; (3) descrever as funções rituais e terapêuticas dessas entidades; e (4) estabelecer características comuns que definem os encantados enquanto categoria espiritual específica.

¹ Graduando em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF. Artigo apresentado ao Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel. Orientador: André Yuri Abijaudi.

A justificativa para esta investigação reside na necessidade de superar visões estereotipadas e folclorizadas sobre a encantaria, oferecendo uma compreensão aprofundada que respeite a complexidade simbólica e a seriedade ritual dessas tradições. Como observam M. Ferretti (1995, 2014) e Veras (2022), os encantados não são meras figuras mitológicas, mas agentes espirituais ativos que estruturam práticas de cura, organizam relações comunitárias e mediam a experiência humana com o sagrado natural. Esta pesquisa contribui, portanto, para a valorização de sistemas de conhecimento tradicional que representam formas de resistência cultural e adaptação cosmológica ao contexto brasileiro.

A metodologia empregada consiste em revisão bibliográfica sistemática de autores fundamentais como Mundicarmo Ferretti, Sérgio Ferretti, Hermes Veras, Roger Bastide, Luiz Assunção, Maués e Villacorta, entre outros, cujas obras constituem o corpus teórico principal. O recorte geográfico concentra-se nos estados do Maranhão e Pará, com atenção especial a São Luís (MA) e São João de Pirabas (PA), locais de desenvolvimento e consolidação das tradições estudadas. O recorte temático abrange seis expressões religiosas principais: Tambor de Mina, Brinquedo de Cura, Pena e Maracá, Terecô, Pajelança Cabocla, Catimbó/Jurema Sagrada e Sebastianismo reinterpretado.

Nossa hipótese inicial sugere que os encantados constituem uma categoria ontológica específica, distinta tanto dos espíritos de mortos (eguns) quanto das divindades africanas (orixás/voduns), caracterizada por seu processo de transição dimensional (encantamento), sua territorialização no "Encante" e seu papel mediador entre comunidades humanas e forças naturais. A partir da análise comparativa, propomos que estas entidades representam menos "figuras a serem cridas" e mais "presenças a serem experienciadas" (VERAS, 2022) em redes relacionais que transcendem dicotomias entre humano e não-humano, natural e sobrenatural.

O trabalho organiza-se em três seções substantivas seguidas das considerações finais. A seção 2, intitulada "Encantados nas Religiosidades Nordestinas e do Norte", apresenta as tradições religiosas estudadas, descrevendo suas origens históricas, estruturas rituais e panteões específicos. A seção 3, "Entendendo os Encantados: Seus 'Tipos' e Dimensões", analisa as categorias de encantados (gentis, caboclos, seres das águas, mestres, encantados animais, crianças e pretos-velhos), explora o "Encante" como território sagrado e investiga os processos de encantamento através de narrativas míticas e expressões artísticas. Por sua vez, a seção de "Entre religiosidades e Cosmovisões", sintetiza as características comuns aos encantados através das tradições estudadas, oferecendo uma definição integrada dessas entidades e apontando para direções futuras de pesquisa, particularmente sobre representações iconográficas.

Por fim, é crucial ressaltar que este estudo não pretende categorizar rigidamente ou "nichar" as entidades da encantaria, mas sim evidenciar suas inter-relações dinâmicas tanto com as comunidades humanas quanto com os territórios que habitam. Como Veras (2022) salienta, a encantaria configura uma verdadeira "política cósmica" – modo de organizar o mundo que transcende classificações formais para privilegiar relações vivas, transformações contínuas e reciprocidades profundas. Nesse sentido, compreender os encantados significa engajar-se com um sistema de conhecimento ecológico-religioso que organiza

experiências humanas frente à vastidão amazônica e nordestina, criando pontes simbólicas onde ciência, espiritualidade e cotidiano se entrelaçam.

2. ENCANTADOS NAS RELIGIOSIDADES NORDESTINAS E DO NORTE

A cosmologia das entidades encantadas nas regiões Norte e Nordeste do Brasil revela-se multifacetada e profundamente enraizada na cultura local, estabelecendo um diálogo contínuo entre matrizes africanas, indígenas e europeias (Veras, 2022). Diferente de meras figuras mitológicas, os encantados integram o cotidiano das comunidades, conformando práticas espirituais, saberes tradicionais e modos de vida específicos (Ferretti, 1995, 2014; Ferretti, 2000; Veras, 2022).

A encantaria não é um paraíso perdido. Não é um éden e nem um inferno. É um olimpo. Um espaço de quimeras. Não é aspirado, nem temido. É mundo criado pelo devaneio que é a poesia da contemplação. (Loureiro, 2003 p. 27).

Este capítulo tem como foco analítico os seres encantados, entendidos como entidades que passaram pelo processo de encantamento, e seus significados dentro de religiões como o Tambor de Mina, o Brinquedo de Cura, Pena e Maracá e o Terecô, a Pajelança Amazônica, o Catimbó, Jurema Sagrada e as manifestações sebastianistas. A investigação busca compreender não apenas a presença dessas entidades em distintos movimentos religiosos, mas também o intercâmbio cultural e conceituais que as definem (Ferretti, 1995, 2014; Veras, 2022; Prandi, 2001).

2.1 Tambor de Mina, brinquedo de Cura, Pena e maracá e terecô

No Maranhão, o Tambor de Mina emerge na segunda metade do século XIX como expressão de resistência e reconstrução identitária (Ferretti, 1995). Sua origem está ligada à atuação de uma rainha do antigo Daomé, escravizada e trazida para São Luís em 1797, cujo conhecimento possibilitou o desenvolvimento das três principais nações da Mina maranhense: Jeje, Nagô e, posteriormente, Cambinda, em Codó (Ferretti, 1995).

O nome Tambor de Mina deriva da importância do tambor entre os instrumentos musicais e do forte de São Jorge da Mina, na atual República do Gana, por onde foram importados muitos escravos africanos. (Ferretti S., 2013 p. 269)

Observa-se que a prática da Mina logo se diferenciou internamente e passou a interagir com outras tradições, manifestando-se principalmente em duas vertentes: de um lado, o Tambor de Mina;

de outro, o Brinquedo de Cura, também chamado Pajelança de Cura (Ferretti, 2014). Enquanto o primeiro se configura como religião afro-brasileira hegemônica, com bases africanas, ameríndias e europeias, o segundo representa a linha ritual de origem indígena, sincretizada com o sebastianismo, que constitui a base da encantaria maranhense (Ferretti, 1996, 2014).

O panteão da Mina abrange voduns e orixás (africanos), gentis (nobres) e caboclos (entidades surgidas no Brasil), organizados em nações e famílias (Ferretti, 1996). Os rituais de Mina são chamados de "água salgada", por remeterem a encantados de "para lá do mar", como entidades da família da Turquia (ex.: Ferrabrás ou Rei da Turquia, Princesa Dora e Princesa Flora) (Ferretti, 2014). Na Mina, as entidades vêm para a dança a fim de recontar histórias de seu tempo antes do encanto e estabelecem contato com seus médiuns, geralmente permanecendo a entidade incorporada até o final do ritual, o que difere dos rituais de Cura (Ferretti, 2014).

O Tambor de Mina, no entanto, interage intensamente com a Cura/Pajelança (também chamada Pajelança de Negro) e com a Umbanda nos terreiros da capital, resultando em rituais de Mina e Cura sendo realizados pelas mesmas pessoas, prática que se tornou mais comum a partir da década de 1930, muitas vezes como estratégia para escapar da perseguição policial (Ferretti, 1996). É notável que entidades do Tambor de Mina, reconhecido como de matriz africana, também "navegam nas duas águas", participando dos rituais de Mina e de Cura/Pajelança (Ferretti, 1996).

No que tange à compreensão do Tambor de Mina e suas relações na Amazônia (Pará), Veras (2022) ressalta que é impossível conceber o Mina, a Umbanda e a Pajelança sem a matriz da encantaria, sendo o Tambor de Mina (frequentemente referido como mina nagô ou umbanda mina) entendido como uma nação que compõe esse universo. A encantaria de mina está intrinsecamente ligada aos terreiros, pois entidades como Cabocla Mariana, Tóia Jarina e Herondina fazem parte dos círculos de convivência (Veras, 2022). O autor estabelece uma distinção crucial no panteão, notando que o encantado caboclo da encantaria de mina (como o Rei Sabá e as princesas turcas) é diferente do caboclo da Umbanda do Sul, pois o encantado mina não passou pela morte (passou por um encantamento) e só pode manifestar-se em um médium por vez (Veras, 2022).

Veras (2022) ainda aponta que o Tambor de Mina, ou "encantaria de mina", assumiu a liderança do ritual (gira), onde caboclos e guias podem modificar a estrutura pré-estabelecida de acordo com as circunstâncias. Ele avalia que a Mina é considerada mais complexa do que a Pena e Maracá (Pajelança), pois adiciona novas entidades e procedimentos, embora tenha influenciado terreiros de Umbanda e Candomblé em outras regiões, como São Paulo, através de entidades como a Cabocla Mariana (Veras, 2022).

Em relação a uma Encantaria Amazônica, tema abordado na próxima seção, a Pajelança amazônica relacionada ao estado do Pará, mais específico em São João de Pirabas, frequentemente referida como Cura ou "linha de pena e maracá" (Veras, 2022), o autor a descreve como uma linha religiosa e o fundamento que opera como a "raiz" das práticas afro-amazônicas em Pirabas (Pará). É considerada anterior e mais antiga que a Umbanda, o Candomblé e a própria Mina na região (Veras, 2022). O nome "pena e maracá" deriva de seus instrumentos e práticas centrais: o maracá é a principal forma de acionar a presença e atuação dos encantados, e o cigarro de tauari é essencial para a cura e defumação (Veras, 2022).

O fundamento da Pena e Maracá exige chão de terra batida, simbolizando sua simplicidade, e enfatiza a cura e o desmanche de feitiçaria, sendo uma modalidade da encantaria intimamente ligada à terapia (Veras, 2022). O domínio ritual da Pena e Maracá está ligado ao dom (sina) ou à herança familiar. O pajé/curador atua na extração de males (porcarias, feitiços), lidando com entidades como encantados, bichos do fundo (embiara ou como a caba/cobra grande) e caboclos (Veras, 2022). O adepto pode ser "feito" pelos próprios encantados do fundo ("mestre de cura"), sem a necessidade de rituais de iniciação tradicionais realizados por pais/mães de santo humanos, podendo o indivíduo "eu mesmo me fazer", a exemplo da médium Mãe Rita, cujo santo "já veio pronto" (Veras, 2022). A linha é caracterizada pela humildade e simplicidade ritual, frequentemente em oposição ao luxo de outras nações (Veras, 2022).

A valorização desses saberes parece ser formada por um gradiente de composições entre o dom dos pajés e curadores ancestrais, e a iniciação nas casas de tradição, que geralmente estão localizadas, ou são herdeiras, do Maranhão. (Veras, 2022, p. 141)

O Brinquedo de Cura, que pode ser visto como uma das formas plurais da Pena e maracá (Veras, 2022; Ferretti, 2001; Ferretti, 2014), é o ritual público da pajelança de negros, uma manifestação religiosa de origem indígena encontrada no Maranhão desde o século XIX, classificada como a "linha de água doce" (Ferretti, 1996). Os rituais de Cura são chamados de "água doce" por referenciarem as entidades que tiveram seu encante em território nacional, especialmente no Maranhão e Amazônia, como é o caso dos Caboclos (Ferretti, 2014). O objetivo central do Brinquedo de Cura, também conhecido como "pena e maracá", é a terapia, sendo procurado para a proteção dos encantados, o desmanche de feitiços maléficos e a remediação espiritual ou física (Ferretti, 1996).

O pajé ou curador é a figura central desse ritual. Ele entra em transe com um grande número de entidades espirituais ("encantados"), que são ligadas à natureza e organizadas em linhas, como a "linha da água doce" (Ferretti, 1996; Ferretti, 2014). O pajé não apenas puxa o canto, mas canta

durante toda a realização do ritual. Como o pajé geralmente começa os trabalhos já em transe, sua performance é atribuída aos encantados que o "passam pela sua cabeça" (Ferretti, 1996). A Cura se destaca pela acessibilidade, podendo ocorrer em qualquer lugar com instrumentos simples (pandeiro, maracá ou palmas), o que facilitou sua proliferação (Ferretti, 1996). A Pajelança dialoga com a Mina e o Catimbó, que veremos no próximo tópico dessa mesma seção, com os quais compartilha práticas e entidades que "navegam entre as águas" (Ferretti, 1996; Ferretti, 2001).

Apesar de perseguições históricas, M. Ferretti (2014) conclui que a Pajelança continua a desempenhar papel essencial na transmissão de saberes e proteção espiritual. No universo afro-indígena do Maranhão e do Pará, o Tambor de Mina, a Pajelança (ou Cura) e o Catimbó constituem tradições religiosas nas quais os encantados desempenham papéis centrais, atuando tanto na cura quanto na mediação entre mundos (Ferretti, 1996, 2014).

O Terecô constitui uma das expressões afro-brasileiras tradicionais mais singulares do Maranhão, sendo a denominação dada à religião de Codó, uma das principais cidades maranhenses (Ferretti, 2001). Conforme analisa Mundicarmo Ferretti (Prandi, 2001), essa prática religiosa originou-se das manifestações culturais e espirituais dos escravizados nas fazendas de algodão de Codó e suas redondezas, sendo também conhecida pelas expressões encantaria de Barba Soêra ou Bárbara Soeira (entidade sincretizada com Santa Bárbara), e por tambor-da-mata ou, simplesmente, Mata. É importante notar que, por vezes, o Terecô é associado à denominação Tambor-da-Mata ou classificado como a "linha da mata" da encantaria maranhense (Ferretti, 2001).

O Terecô sincretizou-se historicamente com o Tambor de Mina (Jeje, Nagô, Cambinda), sendo uma tradição que os médiuns no Maranhão cultivam, muitas vezes de forma interligada (Ferretti, 1996; Ferretti, 2001). Aqueles pais-de-santo que iniciaram suas atividades como terecozeiros, ou como curadores/pajés, tendem a ser procurados por um maior número de clientes (Ferretti, 1996; Ferretti, 2001).

Embora o Terecô exiba elementos de matriz africana Jeje e Nagô, sua identidade cultural está mais fortemente ligada à cultura Banto (Angola Cambinda) (Ferretti, 2001). Inclusive, a palavra Terecô é sugerida por alguns linguistas como sendo de origem banto, com o mesmo significado de Candomblé (louvar, celebrar pelos tambores) (Veras, 2022; Ferretti, 2001). A língua ritual mais utilizada nos toques é o português, o que contribui para sua acessibilidade e popularidade (Ferretti, 2001).

O Terecô se diferencia da Mina Jeje e Nagô por possuir uma nação de Caboclo mais desenvolvida, chefiada por entidades que, distintamente, possuem uma "banda branca e uma banda preta", um lado para o bem e outro para o mal, característica que teria contribuído para a fama de

Codó como "terra da magia negra" (Ferretti, 2001). O principal exemplo dessa dualidade é o notável Légua Boji Buá da Trindade e sua família. É relevante notar que, em terreiros que cultivam a "linha de Codó", os encantados costumam usar chapéu de couro ou de palha, especialmente nos toques para a família de Légua-Boji, que é um vaqueiro (Ferretti, 2001; Ferretti, 1996).

Os rituais do Terecô, nomeados de toques, são abertos com a expressão "Louvariêê" e a chamada dos encantados é realizada "com joelho em terra" (Ferretti, 2001). Além disso, o vodum Averequete (Nagô assentado no Jeje) é saudado na abertura do Tambor da Mata (Terecô) e também na Mina-Nagô quando o "tambor vira prá mata", permitindo a passagem dos caboclos (Ferretti, 1996). O cruzamento entre o Terecô tradicional de Codó (conhecido como Mata pura) e o Tambor de Mina pode ocorrer durante um toque, por exemplo, com o objetivo de reservar um espaço mais significativo para os caboclos (Ferretti, 2001). O Terecô, portanto, configura-se como uma manifestação afro-brasileira essencial para a compreensão das religiões de encantaria do Maranhão, complementando as práticas do Tambor de Mina e do Brinquedo de Cura (Ferretti, 2001).

Em síntese, o complexo formado pelo Tambor de Mina, Pajelança/Cura e Terecô demonstra a riqueza da encantaria maranhense e paraense, onde entidades africanas, indígenas e caboclas coexistem e interagem, moldando práticas de cura, rituais coletivos e mediação entre mundos.

2.2 Encantaria amazônica: Pajelança cabloca e Catimbó ou Jurema Sagrama

A Pajelança Amazônica, também conhecida como Pajelança Cabocla ou Rural, constitui uma das expressões mais autênticas e complexas da religiosidade do Norte do Brasil. Conforme analisam Maués e Villacorta (Prandi, 2001), essa prática está centrada no culto aos encantados ou caruanas, espíritos que habitam o encanto, uma dimensão invisível e mítica, frequentemente associada às águas e às profundezas da terra, e que se manifestam por meio do transe xamânico do pajé. A figura do pajé ou xamã é o eixo central dessa religiosidade: ele atua como mediador entre o mundo visível e o invisível, sendo reconhecido principalmente por seu papel terapêutico e mediúnico (Maués; Villacorta, 2001). Na pajelança cabocla, o pajé é tomado pelos encantados em rituais de cura, nos quais o corpo do especialista se torna o instrumento de ação das entidades. Nessa perspectiva, a pajelança revela uma dimensão médico-religiosa, na qual o sagrado, o natural e o social se entrelaçam profundamente (Maués; Villacorta, 2001). Maués e Villacorta, no capítulo "Pajelança e Encantaria Amazônica" da obra *Encantaria Brasileira*, optam pelo uso da expressão "pajelança rural ou cabocla" para designar essa religiosidade. Cabe problematizar a própria terminologia "pajelança", reconhecidamente carregada de preconceito, pois,

como observam Maués e Villacorta (2001), o termo é raramente usado pelos praticantes, que preferem “curador” ou “curandeiro”. Sua adoção, aqui, segue convenção bibliográfica, mas não sem alertar para suas limitações etnográficas.

Diferentemente das lideranças religiosas de cultos como a Umbanda, o Candomblé ou o Tambor de Mina, o pajé amazônico é caracterizado por um tipo singular de xamanismo de incorporação, no qual exerce domínio e controle consciente sobre os espíritos que o tomam característica que o define como verdadeiro xamã (Maués; Villacorta, 2001). O aprendizado do pajé não se dá por ritos formais de iniciação, mas pela vocação e pelo chamado espiritual: os grandes pajés, ou sacacas, são ensinados diretamente pelos encantados, que os conduzem simbolicamente “para o fundo”, onde recebem seus saberes e dons (Maués; Villacorta, 2001).

Além disso, o pajé amazônico apresenta uma ambiguidade moral e social: pode ser tanto curador quanto alguém temido por supostos poderes de causar doenças, o que evidencia a complexa relação entre o poder espiritual e o imaginário popular (Maués; Villacorta, 2001). Historicamente, a pajelança foi um espaço predominantemente masculino, embora figuras femininas notáveis, como D. Maria Rosa e D. Zeneida Lima, tenham conquistado reconhecimento, reafirmando o caráter dinâmico e ecológico dessa tradição (Maués; Villacorta, 2001). A comunicação direta com os encantados diferencia ainda mais a pajelança, que estudamos nessa seção, de outras religiões mediúnicas, pois, na pajelança, as entidades falam e agem diretamente por meio do pajé. Assim, a Pajelança Cabocla e a Encantaria Amazônica expressam uma religiosidade local profundamente enraizada na relação entre corpo, espírito e natureza, e na continuidade viva das cosmologias indígenas reinventadas no contexto amazônico (Maués; Villacorta, 2001).

O Catimbó, também conhecido como Culto da Jurema ou Catimbó-Jurema, constitui uma das expressões mais notáveis e complexas da religiosidade popular afro-indígena do Nordeste do Brasil (Assunção, 2001; Bastide, 2001). Essa modalidade manifesta a profunda interação entre os saberes de matriz indígena e as necessidades espirituais e curativas da população sertaneja (Assunção, 2001; Bastide, 2001). Conforme a análise de Roger Bastide (Prandi, 2001), a gênese do Catimbó reside na antiga pajelança indígena, mantendo um filão índio robusto que foi, contudo, influenciado por elementos do catolicismo e das tradições africanas (Candomblé e Xangô).

A distinção crucial em relação à pajelança reside na técnica ritual do uso do fumo: enquanto na pajelança a fumaça é absorvida, no Catimbó ela é expelida, marcando, segundo Bastide, a vocação mágica do culto (Bastide, 2001). Nessa perspectiva, Bastide concebe essa prática sincrética mais como um sistema de magia do que como uma religião, dada a ênfase na eficácia mecânica do rito e no individualismo da prática (Bastide, 2001). Em sua conclusão, Bastide sintetiza que o Catimbó

é um culto de raiz primordialmente indígena, modificado pela população negra, focado na cura e na solução de problemas cotidianos por meio da relação com espíritos (mestres e caboclos), mantendo uma estrutura ritual mais simples e individualista do que os cultos africanos tradicionais (Bastide, 2001).

No cerne da cosmologia do Catimbó-Jurema está a Jurema, que Luiz Carvalho de Assunção (Prandi, 2001) identifica como o eixo simbólico e portal de sabedoria. A Jurema, árvore sagrada da caatinga e do agreste, é a fonte da bebida mágica-sagrada, de origem indígena, cuja função é fortalecer os encantados e conferir aos praticantes a "ciência", o conhecimento espiritual que outorga o poder de cura e comunicação com o plano invisível (Assunção, 2001). Essa "ciência" é o núcleo do culto, um saber místico adquirido pelo Mestre no contato direto com a natureza e as forças encantadas. Assunção destaca que a Jurema é, simultaneamente, planta, entidade e portal de sabedoria, sendo o meio pelo qual o ser humano "se aproxima do mundo encantado e aprende a ciência dos Mestres" (Assunção, 2001).

O panteão central é composto pelos Mestres (ou Mestras) e Caboclos (ou encantados). Os Mestres são espíritos de antigos curadores e catimbozeiros que "se encantaram" após a morte, adquirindo a "ciência" da Jurema para continuar seus trabalhos no plano espiritual (Assunção, 2001). Assunção detalha que essas entidades habitam o Juremá ou Cidade da Jurema, concebida como um vasto país encantado, com reinos e cidades míticas como Vajucá e Josafá. Bastide, por sua vez, nota que, diferentemente da rigidez do Candomblé, no Catimbó o Mestre pode incorporar sucessivamente diversos espíritos (caboclos ou mestres) (Bastide, 2001).

O ritual do Catimbó é tipicamente uma "religião sentada", centrada na Mesa (o altar) e na fumigação (, 2001). O Fumo/Cachimbo constitui o elemento essencial de comunicação e transe, utilizado pelo Mestre, que o fuma "ao contrário" para expelir a fumaça sobre o altar e os objetos rituais (Assunção, 2001). As sessões, denominadas mesas de Jurema, são conduzidas em português, estruturando-se em diálogos diretos entre os Mestres e os fiéis, o que reforça o caráter popular e acessível da prática (Assunção, 2001).

As funções do Catimbó-Jurema são fundamentalmente práticas: a Cura de doenças, a proteção contra males e a realização de "trabalhos" para a resolução de problemas (amorosos, financeiros e espirituais) (Assunção, 2001). Bastide observa que o individualismo do culto favoreceu, em seu histórico, a segregação de uma vertente de magia negra ("fumaça às esquerdas") (Assunção, 2001). Assunção aprofunda essa dinâmica ao analisar o processo de umbandização do Catimbó-Jurema, que ampliou sua cosmologia ao incorporar a noção de evolução espiritual do espiritismo.

Essa reorganização hierárquica deu origem à distinção entre as "mesas abertas pelas direitas" (voltadas à caridade/entidades de luz) e as "mesas abertas pelas esquerdas" (destinadas a resolver questões mais densas) (Assunção, 2001). Em sua análise, Assunção conclui que "a Jurema não é apenas um sistema mágico, mas um modo de compreender o mundo, uma herança espiritual que traduz o pensamento indígena reinventado no sertão", e que esta tradição deve ser compreendida como uma espiritualidade autônoma e viva, que articula cura, ancestralidade e resistência cultural (Assunção, 2001). O Catimbó-Jurema, assim, expressa uma religiosidade local profundamente enraizada, revelando a continuidade dos saberes indígenas reinventados no imaginário nordestino (Assunção, 2001).

2.3 Sebastianismo, Encantaria e Sincretismo Afro-Indígena no Maranhão e na Amazônia Paraense

O sebastianismo, originalmente formulado em Portugal como crença messiânica no retorno do rei Dom Sebastião, adquire, no Maranhão e na Amazônia paraense, uma feição singular que rompe com seu caráter salvacionista tradicional. De acordo com Sérgio Ferretti, a incorporação desse mito às religiões afro-indígenas da região gerou uma das expressões mais complexas de hibridismo religioso no Brasil, integrando elementos europeus, africanos e ameríndios em um sistema simbólico estruturado pela lógica dos encantados (Ferretti S., 2013). Nessa reelaboração, o rei português deixa de ser esperado como figura histórica futura e passa a atuar como entidade presente nos rituais do Tambor de Mina e da Pajelança, reafirmando a centralidade da manifestação espiritual no cotidiano das comunidades. Como S. Ferretti observa:

A presença de Dom Sebastião na encantaria maranhense mostra a força de mitos de origens, como do sincretismo entre entidades africanas, caboclas, europeias e do catolicismo popular e entre este e as religiões afro-brasileiras, bem como a influência do meio ambiente na elaboração de crenças que estão muito enraizadas na mentalidade popular. A figura mítica de Dom Sebastião, transformado num touro encantado que aparece na ilha dos Lençóis e é recebido em transe, reforça a junção entre a crença messiânica na volta esperada do Rei, o folguedo do bumba-meu-boi e os rituais de cura e de tambor de mina das religiões afro-maranhenses. (Ferretti S., 2013, p. 279)

No Maranhão, esse processo se cristaliza na associação do rei à Ilha dos Lençóis, território mítico reconhecido como a principal morada encantada de Dom Sebastião. S. Ferretti (2013) explica que as dunas brancas evocam o cenário do desaparecimento do rei, fortalecendo o vínculo entre geografia, mito e memória ritual (Ferretti S., 2013). Nesse imaginário, Dom Sebastião se transforma no Boi Turino, um touro encantado com estrela de ouro na testa, cuja manifestação ritual ocorre em

festas públicas, trabalhos de cura e performances do Bumba-meu-boi (Ferretti S., 2013). O rei é acompanhado por sua corte espiritual composta por príncipes, princesas, cavaleiros, soldados e vaqueiros, entre eles João José Lealdino, vaqueiro encantado que se tornou auxiliar fiel do monarca (Ferretti S., 2013). Essa família espiritual exemplifica a complexa fusão entre elementos europeus e o universo afro-caboclo, demonstrando a profundidade do sincretismo religioso maranhense.

Essa síntese é denominada por Jacqueline Hermann, citada por Ferretti, como “sincretismo afro-caboclo”, expressão que descreve a convergência de tradições europeias, indígenas e africanas na formação de um sistema religioso genuinamente brasileiro (Ferretti S., 2013). A manifestação desse sincretismo é visível tanto no Tambor de Mina, conhecido como Linha da Água Salgada, quanto na Pajelança, ou Linha da Água Doce, onde as entidades se apresentam por meio de pássaros, peixes, caboclos, nobres europeus e outros seres encantados (Ferretti S., 2013). A sucessão das incorporações demonstra o modo como narrativas medievais, como as dos Doze Pares de França, foram absorvidas pelo imaginário ritual, mesclando-se à cosmologia indígena e africana.

A análise de Maués e Villacorta, no capítulo “Pajelança e Encantaria Amazônica” da obra *Encantaria Brasileira*, reforça essa dinâmica ao explicar que o mito de Dom Sebastião foi reelaborado a partir da morte do rei na batalha de Alcácer-Quibir, cuja versão encantada foi trazida ao Brasil e reinterpretada segundo as tradições indígenas e afrodescendentes da Amazônia (Maués; Villacorta, 2001). Os autores lembram que o sebastianismo influenciou movimentos como Canudos, evidenciando sua força como mito messiânico transatlântico (Maués; Villacorta, 2001). Na Amazônia, entretanto, o mito se transformou profundamente ao ser incorporado à Pajelança, sistema xamânico no qual o pajé é possuído por encantados ou caruanas que vivem no encante, espaço subaquático ou subterrâneo habitado por seres espirituais (Maués; Villacorta, 2001).

Nesse contexto amazônico, Dom Sebastião passa a ocupar o papel de “rei de todos os encantados” na região do Salgado, onde se manifesta em rituais de cura realizados por pajés reconhecidos por sua atuação terapêutica (Maués; Villacorta, 2001). O rei é descrito como entidade capaz de intervir em doenças físicas e espirituais, reforçando sua presença ativa e não apenas simbólica. Maués e Villacorta observam ainda que Dom Sebastião possui múltiplas moradas no litoral amazônico, conectando espaços como Belém, Bragança e São Luís, sendo a Ilha dos Lençóis uma de suas principais residências míticas, o que reafirma a interligação simbólica entre Maranhão e Pará (Maués; Villacorta, 2001).

O sincretismo com o catolicismo popular também desempenha papel crucial nessa reelaboração. Em diversas localidades do Norte, Dom Sebastião é associado a São Sebastião, recebendo novenas, ladainhas, promessas e pedidos de proteção, o que evidencia a plasticidade

entre devoção católica e culto aos encantados (Maués; Villacorta, 2001; Ferretti S., 2013). Permanece ainda viva, especialmente em regiões rurais, a expectativa difusa de um possível desencantamento do rei, refletindo a permanência de traços messiânicos em setores específicos da população (Maués; Villacorta, 2001; Ferretti S., 2013).

Essa leitura complementa a análise de Ferretti, para quem o sebastianismo no Maranhão perde seu caráter salvacionista tradicional e se transforma em uma prática religiosa centrada na presença ritualizada dos encantados (Ferretti S., 2013). O rei não é esperado como herói futuro, mas incorpora-se no presente, participa de festas e curas, e se expressa ritualmente em manifestações como o Bumba-meu-boi por meio da figura do Boi Turino (Ferretti S., 2013). Assim, ao ser absorvido pelo Tambor de Mina, pela Pajelança e pelo catolicismo popular, o sebastianismo se converte em um dos pilares da Encantaria brasileira, tornando-se um sistema no qual mitos europeus são reinterpretados através de saberes africanos e indígenas, criando novas significações, novos corpos míticos e práticas rituais próprias (Ferretti S., 2013).

3. Entendendo os Encantados: seus “tipos” e dimensões

A encantaria, de igual forma, surge como iminência, uma possibilidade. O encantamento e o encantar como ação atravessam a vida das pessoas com quem convivi. O encanto ou encanto está em praias, ilhas, pedras, igarapés, podendo atingir pessoas. (Veras, 2022, p. 14).

Estabelecidas as bases dessa vasta aplicação dos encantados nas diversas formas de religiosidades afro-indígenas e populares, conforme analisado na seção anterior, torna-se possível compreender agora as nuances das formas de culto a essas entidades nas práticas espirituais das regiões brasileiras estudadas (Ferretti, 1995; Ferretti, 2014; Veras, 2022; Maués; Villacorta, 2001; Assunção, 2001; Ferretti, 2001; Bastide, 2001; Ferretti S., 2013). Essa perspectiva permite aprofundar o objeto central de nossa investigação: afinal, o que é um encantado?

Para tanto, analisaremos suas apresentações simbólicas, categorias e dimensões, buscando expressar de forma respeitosa a pluralidade com que esses seres se manifestam e são compreendidos, aproximando-nos de uma definição possível dessas entidades que, como veremos, estão presentes de maneira concreta no cotidiano e no imaginário das comunidades que convivem com elas (Ferretti, 1995; Ferretti, 2014; Veras, 2022; Maués; Villacorta, 2001; Assunção, 2001; Ferretti, 2001; Bastide, 2001; Ferretti S., 2013).

Os encantados podem ser definidos como entidades espirituais que se manifestam por meio da incorporação mediúnica, sem, contudo, corresponderem aos espíritos de mortos, os chamados eguns em outras religiosidades afro-brasileiras (Ferretti, 1995; Ferretti, 2014; Veras, 2022; Prandi, 2001; Ferretti S.,

2013). Acredita-se que muitos desses seres viveram na Terra e, ao fim de suas trajetórias, encantaram-se, ou seja, desapareceram misteriosamente, tornaram-se invisíveis ou adentraram outros planos sem passar pela morte física (Ferretti, 2014; Veras, 2022; Ferretti, 1995; Prandi, 2001).

As tipologias e categorias dos encantados são complexas e variáveis, refletindo a diversidade cultural, simbólica e cosmológica dos contextos em que se originam. Apesar das diferenças regionais e rituais, há entre as fontes convergências notáveis que permitem organizar os encantados em alguns grupos principais:

1. Nobres ou Gentis: de acordo com S. Ferretti (2013) e Veras (2022), os nobres, também chamados de gentis, representam uma categoria de encantados associada à nobreza europeia cristianizada. São entidades que encarnam figuras de reis, rainhas, príncipes e damas, frequentemente relacionadas a santos católicos ou orixás. Exemplos emblemáticos incluem o Rei Sebastião (ou Rei Sabá), vinculado a Xapanã e São Sebastião; a Rainha Dina, associada a Iansã; a Rainha Rosa, relacionada a Oxum e Santa Rosa de Lima; e Dom Luiz, Rei de França, ligado a Xangô e São Luís (Ferretti, 2013; Veras, 2022; Prandi, 2001; Ferretti, 1995). Essa categoria expressa o diálogo entre o imaginário lusitano, o catolicismo popular e as cosmologias afro-indígenas, revelando a dimensão mítica do sebastianismo reinterpretada nos terreiros e encantarias (Prandi, 2001).

2. Caboclos: os caboclos formam, talvez, o grupo mais numeroso e variado dos encantados. Embora alguns estejam ligados a linhagens indígenas, outros derivam de nobres, guerreiros, caçadores ou entidades mestiças ligadas às matas e à terra (Ferretti, 1995; Ferretti, 2013; Veras, 2022). Segundo Mundicarmo Ferretti (2014), essas entidades representam o elo entre o mundo natural e o espiritual, atuando como protetores, guias e curadores. Entre os caboclos mais conhecidos estão Cabocla Mariana, Tóia Jarina, Cabocla Herondina, Corre-Beirada e Léguas Boji Buá, cuja família constitui uma das linhagens mais difundidas no Maranhão e no Pará (Veras, 2022; Ferretti, 2013). A presença dos caboclos traduz a força da mestiçagem cultural e espiritual, integrando o universo indígena, africano e europeu numa mesma cosmologia.

3. Seres das Águas: os chamados povos do fundo, caruanas ou mães d'água, constituem uma categoria central, especialmente nas tradições amazônicas e marajoaras. M. Ferretti (1996, 2014) descreve-os como espíritos ligados a ambientes aquáticos como rios, igarapés, baías e mares, que habitam o fundo das águas e atuam como guardiões, curadores e encantadores. No Maranhão e no Pará, são também conhecidos como bichos do fundo ou companheiros (Veras, 2022; Loureiro, 2022), e, em certas práticas de pajelança, recebem o nome de caruanas, dotados de uma cosmologia própria e uma hierarquia que espelha os reinos subaquáticos (Ferretti, 2014). Essas entidades incluem figuras como Princesa Urubarana, Boto, Rosalina Cobra Grande e Rã Preta, expressando a fusão entre o humano e o animal aquático.

4. Mestres e Curadores: os mestres ou doutores compõem uma categoria de encantados sábios, associados à ciência da cura e ao domínio de forças espirituais. São guias de

rezadeiras, curadores e pajés, atuando na mediação entre os mundos. Segundo Assunção (Prandi, 2001) e S. Ferretti (2013), tais entidades, como Mestre Cirilo, Mestre Carlos e Zé Pelintra, dominam técnicas de benzimento e uso ritual de ervas, sendo fundamentais nas práticas de Cura e Jurema. Eles expressam a dimensão pedagógica e terapêutica da encantaria, em que o saber espiritual é transmitido por incorporação e experiência direta.

5. Encantados em Forma Animal: diversas fontes apontam para encantados que assumem formas animais, configurando uma categoria própria de seres metamórficos. Conforme Veras (2022) e M. Ferretti (2014), esses encantados podem manifestar-se como touros, búfalos, cabras, cobras ou insetos, como a caba. Tais transformações expressam a interconexão entre natureza e espiritualidade, simbolizando a potência vital e a ancestralidade animal dos seres encantados. Entre os mais conhecidos estão o Rei Sebastião sob forma de Boi Turino, e a Cobra Norato, entidade que representa a dualidade entre o bem e o mal nas águas amazônicas.

6. Crianças e Erês: alguns encantados se apresentam em forma infantil, como as entidades conhecidas por erês ou crianças encantadas. Segundo Veras (2022), elas simbolizam a pureza e o renascimento, atuando em rituais de brincadeira, alegria e proteção. São exemplos Joãozinho de Légua e Princesa Doralice, que expressam a dimensão lúdica e afetiva do encantamento.

7. Pretos-Velhos e Entidades Ancestrais: embora mais comuns em tradições de Umbanda e Mina, os pretos-velhos e os ancestrais africanos também integram o universo da encantaria, representando a sabedoria, a paciência e o poder do conselho (Ferretti, 1995; PRANDI, 2001). Esses seres reforçam a presença das heranças africanas no campo simbólico da encantaria, funcionando como pilares éticos e espirituais nos rituais.

Apesar das variações, todas essas categorias compartilham traços fundamentais que as distinguem dentro da espiritualidade afro-indígena. Os encantados não envelhecem, pois, após se encantarem, tornam-se imortais e habitam um tempo mítico, apresentando-se sempre com a idade em que desapareceram (Veras, 2022). Detêm dons de cura e sabedoria, sendo reconhecidos como “bons curadores” que benzem, prescrevem e manipulam o axé para tratar doenças (Ferretti, 1995; Ferretti, 2014).

Sua função como mediadores entre mundos é central: convivem com os humanos em rituais, orientam, advertem e protegem. Exigem, contudo, respeito e códigos rituais próprios, podendo punir transgressões como forma de correção espiritual. Mesmo comportamentos socialmente ambíguos, como o uso de cachaça ou fumo, são compreendidos como atos simbólicos de poder, utilizados para fortalecer o corpo e o espírito durante a incorporação (Veras, 2022; Ferretti, 2014).

Em essência, os encantados são guardiões de saberes e memórias ancestrais, portadores de uma mitologia viva e de uma identidade que atravessa gerações. Sua presença nos terreiros, águas e matas reafirma a continuidade de uma cosmologia de resistência, onde o sagrado se manifesta em múltiplas formas,

entrelaçando natureza, cultura e transcendência (Ferretti, 1995; Ferretti, 2014; Veras, 2022; Maués; Villacorta, 2001; Assunção, 2001; Ferretti, 2001; Bastide, 2001; Ferretti S., 2013).

3.2 O “Encante” como Território Invisível e Sagrado

O termo “Encante” refere-se não apenas às entidades encantadas ou ao ritual em que se manifestam, mas também ao território onde essas entidades habitam. Trata-se de um espaço sagrado e invisível, muitas vezes inacessível ao olhar comum, mas real e concreto na cosmologia das comunidades que convivem com esses seres (Veras, 2022; Loureiro, 2022; Ferretti S., 2013; Ferretti, 2001).

Finalmente, o tempo tanto como história, quanto como sendo ele mesmo o próprio espaço: a encantaria pode ser um território tempo: os seres por lá não envelhecem, na medida em que, ao menos na concepção que me foi passada por Cabocla Mariana, se formaram em determinado período histórico de nosso tempo.

A encantaria também pode ser território-corpo, pois irrompe em filhas e filhos de santo, assim como marcam as pessoas das mais variadas maneiras: infligindo doenças para apressar a iniciação do dom que determinada pessoa possui para as religiões da encantaria, ou mesmo para castigar a quem cruza em seu território sem pedir licença ou apresentando qualquer outro comportamento desrespeitoso. (Veras, 2022, p. 71).

Os Encantes se situam em locais como florestas, rios, ilhas, pedras, igarapés, praias e grutas (Loureiro, 2022; Ferretti S., 2013). Locais como a Ilha dos Lençóis, no Maranhão, são conhecidos como moradas de encantados como Dom Sebastião, figura central na Encantaria maranhense. Em Pirabas (PA), destacam-se a Ilha da Fortaleza e a Praia do Castelo como territórios sagrados (Loureiro, 2022; Ferretti S., 2013).

De acordo com Sérgio Ferretti (2013), o Encante é compreendido como um mundo especial, um reino paralelo onde residem os seres espirituais denominados encantados. Esse mundo invisível articula-se com o espaço físico através de pontos de ligação como praias, igarapés, ilhas e portos, que funcionam como portais entre dimensões. A Ilha dos Lençóis, por exemplo, é considerada o centro mais conhecido dessa cartografia espiritual, sendo o local onde Dom Sebastião e sua corte habitam. As areias brancas dos Lençóis seriam, segundo os relatos, semelhantes à região africana onde o rei desapareceu, e sua presença é sentida nas dunas, nas marés e nas aparições noturnas em forma de touro encantado (Ferretti S., 2013).

O autor ainda destaca que a Encantaria é também um processo de transição: há pessoas que não morrem, mas “se encantam”. São levadas para o Encante, muitas vezes ainda crianças, por entidades aquáticas como as Mães d’Água. Assim, quando um corpo não é encontrado após um desaparecimento em rios ou mares, diz-se que a pessoa foi “levada para o Encante”, passando a integrar a dimensão dos encantados. Essa crença reitera a continuidade entre vida e espiritualidade, e a permeabilidade entre o visível e o invisível (Ferretti S., 2013).

A morada dos encantados é envolta em segredo e cuidado. Descreve-se como submersa, escondida ou envolvida por caminhos que se distanciam do mundo físico (Loureiro, 2022; Ferretti S., 2013). Pessoas que afirmam ter sido levadas para o Encante relatam pouco, por medo, por respeito ou pela necessidade de preservar seus dons espirituais. A entrada nesses territórios demanda permissão espiritual, e comer ou beber algo lá pode significar nunca mais retornar. Em muitos relatos, especialmente no Tambor de Mina e na Pajelança, a experiência de ser “levado” é descrita como um transe liminar, uma passagem entre dimensões, que transforma profundamente a pessoa (Ferretti S., 2013).

Veras (2022) amplia essa compreensão ao afirmar que a encantaria é uma dimensão de existência que se manifesta como possibilidade constante, uma iminência que atravessa o cotidiano. Ela não se limita a um lugar, mas é também uma força que habita corpos, objetos e elementos da natureza. Assim, o Encante é um território habitado, mas também um elemento conectivo entre diferentes tradições religiosas afro-indígenas, como a pajelança, a umbanda e a mina (Veras, 2022). Essa visão reforça a ideia de que a encantaria é uma rede viva de conexões espirituais e geográficas, que articula os mundos do visível e do invisível (Veras, 2022).

De acordo com o autor, a encantaria também se manifesta por meio dos “pontos de força”, locais de passagem entre o mundo dos humanos e o dos encantados. Esses pontos podem estar em pedras, árvores, poços, praias, igarapés ou até dentro dos terreiros, nos assentamentos dos encantados (Veras, 2022). A Pedra do Rei Sabá, localizada na Ilha da Fortaleza, é um exemplo dessa ligação entre o material e o espiritual, funcionando como um portal e refúgio do encantado (Veras, 2022). Essa concepção dialoga diretamente com Ferretti (2013), quando este descreve os portos e praias como portais que interligam dimensões, e reforça a presença concreta do Encante no espaço físico.

Veras também aborda o conceito do “ir para o fundo”, uma forma de passagem iniciática ou espiritual, na qual o indivíduo é levado para o Encante e retorna transformado. Essa experiência, segundo o autor, pode ser entendida como uma espécie de sequestro sagrado ou aprendizado espiritual, semelhante ao processo descrito por Ferretti (2013) ao relatar que algumas pessoas não morrem, mas se encantam, sendo levadas para o fundo das águas. Ambas as perspectivas indicam que o Encante é, ao mesmo tempo, um destino e uma transformação, uma passagem que redefine a condição humana e espiritual.

No universo da Encantaria de Dom Sebastião, esse limiar entre mundos é representado pela própria figura do rei encantado, que se manifesta como o touro Turino nas areias da Ilha dos Lençóis (Ferretti S., 2013). Segundo Ferretti (2013), o devoto que o incorpora dança ajoelhado, bufando como o animal, e realiza movimentos que evocam o poder e a força do encantamento. Essa manifestação não é apenas simbólica: é uma atualização da presença do Encante no corpo do médium, tornando o espaço ritual um reflexo momentâneo da encantaria submersa (Ferretti S., 2013).

Veras (2022) descreve fenômeno semelhante em Pirabas, quando relata a presença de Rei Sabá, identificado também como Rei Sebastião, em manifestações corporais nos terreiros, especialmente nas festas de encantaria. A presença do encantado “raia” no corpo do médium, processo em que o tempo e o espaço se

suspendem, e o corpo torna-se veículo da dimensão encantada (Veras, 2022). Esse “raiar”, como define Veras, é um corte no tempo ordinário, um momento em que o corpo humano é atravessado pela energia do Encante.

Além de Dom Sebastião, sua corte espiritual compõe uma complexa hierarquia simbólica: a Princesa Iná, que habita o fundo do mar próximo ao porto do Itaqui; o Vaqueiro Lealdino, que guarda os morros de areia da Ilha dos Lençóis; e outras figuras nobres como Dom Luiz, Rainha Bárbara Soeira e o Príncipe Navalheiro (Ferretti S., 2013). Cada uma dessas entidades está associada a elementos geográficos e aquáticos específicos, compondo o que S. Ferretti (2013) denomina “cartografia da encantaria”, um mapeamento simbólico dos lugares sagrados do Maranhão e do Pará, em que o natural e o espiritual se sobrepõem.

Na obra de Veras (2022), essa cartografia espiritual é expandida para incluir outras linhagens de encantados, como os Encantados do Fundo (Embiaras), os Encantados Turcos e os Mestres e Caboclos, que atuam como mediadores entre mundos. Entidades como Cabocla Mariana, Tóia Jarina e Cabocla Herondina formam a família espiritual de Rei Sabá, e cada uma delas ocupa um papel específico dentro da encantaria. Essa multiplicidade demonstra que a Encantaria não é um sistema fixo, mas um campo dinâmico de relações entre seres, lugares e forças espirituais (Veras, 2022).

O Encante é, assim, tanto um território quanto uma temporalidade: um “tempo suspenso” onde os seres não envelhecem, e um “corpo” que atravessa os médiuns, configurando-se como uma presença constante, embora invisível, no cotidiano das comunidades (Ferretti S., 2013). É o espaço de continuidade entre mundos, onde o humano e o encantado se encontram, e onde o sagrado se manifesta através da natureza, das águas e das histórias que atravessam gerações (Ferretti S., 2013; Veras, 2022).

4. Entre religiosidades e cosmovisões

Os encantados estão profundamente conectados com a natureza e com os princípios de ancestralidade que regem as práticas espirituais nas regiões Nordeste e Amazônica, estabelecendo um sistema cosmológico onde o sagrado se manifesta através da relação íntima entre seres humanos, entidades espirituais e territórios (Veras, 2022; Ferretti, 1996; Ferretti, 2014; Ferretti S., 2013; Maués; Villacorta, 2001; Prandi, 2001). Como observamos, a natureza nestas cosmovisões não é vista como um cenário passivo ou meramente decorativo, mas como território vivo e habitado por presenças espirituais ativas, cuja ação interfere diretamente na vida cotidiana das pessoas, orientando decisões, curando enfermidades e estabelecendo códigos éticos de convivência (Veras, 2022; Ferretti, 1996; Ferretti, 2014; Ferretti S., 2013; Maués; Villacorta, 2001; Prandi, 2001).

A criação e manutenção dos encantados nas diferentes tradições estudadas está intimamente ligada à necessidade humana ancestral de compreender, dialogar e estabelecer relações de equilíbrio com as forças naturais que frequentemente se apresentam em dimensões excessivas ou incontroláveis. O caboclo amazônico, por exemplo, enfrenta a grandiosidade avassaladora do mundo natural criando seres espirituais que habitam essas forças: rios, árvores, animais, ventos e chuvas tornam-se, assim, veículos do sagrado e

interlocutores em um diálogo permanente que transforma o temor em relação e o desconhecido em familiaridade (Veras, 2022; Prandi, 2001). Esta concepção ecoa em todas as tradições analisadas, onde a geografia física se converte em geografia espiritual, e elementos naturais se personificam em entidades com as quais se pode negociar, pedir licença e estabelecer pactos de convivência respeitosa.

Esses seres atuam também de maneira central no campo da cura e do cuidado integral, constituindo o que poderíamos chamar de um sistema terapêutico espiritual completo. A pajelança de terreiro, por exemplo, mobiliza encantados em rituais complexos de "cura de feitiço", utilizando-se de cantos específicos, danças ritualísticas e passes energéticos que restauram o equilíbrio físico e espiritual (Ferretti, 1996; Ferretti, 2014). Mães d'Água, caboclos, mestres e outros encantados são figuras centrais nesses processos, sendo responsáveis não apenas por transmitir dons espirituais, mas também por receitar combinações precisas de ervas medicinais, realizar benzimentos tradicionais e até ensinar práticas medicinais que integram conhecimento vegetal, manipulação energética e intervenção espiritual (Ferretti, 1996; Ferretti, 2014). Esta função terapêutica revela como a encantaria opera como sistema de saúde tradicional, onde doença e cura são compreendidas em suas dimensões física, espiritual e relacional.

Para cunharmos uma resposta satisfatória sobre o que seria uma entidade encantada, precisamos levar em consideração toda a amplitude do que esses seres podem assumir nas diferentes tradições. A pesquisa desenvolvida até aqui levantou características inicialmente relacionadas a questões tradicionais das religiosidades comuns nos estados estudados, chegando à conclusão de que a maioria das tradições religiosas abordadas se integra a um hibridismo cultural majestoso e complexo, conforme pudemos observar detalhadamente na abertura da segunda seção (Ferretti, 1995, 2014; Veras, 2022; Prandi, 2001). Este hibridismo não representa mera justaposição de elementos, mas síntese criativa que gera formas espirituais novas e adaptadas ao contexto histórico-cultural brasileiro, especialmente às realidades do Maranhão e Pará.

A terceira seção nos permitiu compreender a complexidade das formas como essas entidades se apresentam, vislumbrando que o Encante - ou seja, o território multidimensional da encantaria - está presente em toda nossa geografia de maneira concreta e acessível através de portais específicos. Percebemos que existem meios e formas ritualísticas de acessar essa dimensão, mas que é preciso, antes de tudo, pedir a "licença" necessária à natureza e às entidades que a habitam para adentrá-la, estabelecendo, assim, uma ética de relação que respeita a agência dos encantados e a sacralidade dos espaços. Agora precisamos caminhar para entender um afunilamento de toda essa pertença mística e intrínseca à vida cotidiana que a encantaria representa, respondendo, então, de maneira integrada, o que seria um ser ou entidade encantada para os autores que analisaram as cosmovisões aqui explicitadas, buscando construir uma definição que respeite a diversidade, mas identifique os núcleos comuns.

A análise das entidades cultuadas no Tambor de Mina, conforme descrito por M. Ferretti em "Tambor de Mina e umbanda" (1996), revela um sistema espiritual altamente estruturado e complexo, no qual as categorias de encantados desempenham papel central na organização ritual e simbólica dos terreiros do Maranhão. Diferentemente dos voduns e orixás de origem africana, que mantêm características mais fixas e

definidas por tradições específicas, o termo encantado é utilizado para designar grupos variados de entidades que, embora mantenham diálogo constante com o universo afro-atlântico, possuem características próprias dentro da cosmovisão maranhense, especialmente no que se refere ao processo de encantamento como forma distinta de transição espiritual (Ferretti, 1996). Entre esses grupos, destacam-se duas categorias principais que estruturam o panteão: os Gentis e os Caboclos, ambos fundamentais para a dinâmica espiritual da Mina e frequentemente complementares em suas atuações (Ferretti, 1996).

Os Gentis constituem o grupo dos encantados associados à nobreza europeia cristianizada, representando uma das sínteses mais interessantes do sincretismo maranhense (Ferretti, 1996). São apresentados como figuras de origem cristã que, apesar de possuírem atributos e histórias ligados ao Velho Mundo, estabelecem vínculos profundos e orgânicos com o panteão afro-brasileiro, não como sobreposição, mas como integração genuína (Ferretti, 1996). Essa integração ocorre por meio de correlações simbólicas sofisticadas que aproximam esses encantados de orixás e santos católicos específicos, construindo um complexo sistema sincrético que marca profundamente a religiosidade da região e que se manifesta tanto na iconografia quanto nas saudações e cantigas ritualísticas (Ferretti, 1996). Entre os Gentis que mais se destacam estão Rei Sebastião, relacionado a Xapanã e a São Sebastião; Rainha Dina, vinculada a Iansã; Rainha Rosa, associada a Santa Rosa de Lima e a Oxum; e Dom Luiz, Rei de França, compreendido como ligado a Xangô e a São Luís (Ferretti, 1996). M. Ferretti observa que os Gentis costumam se manifestar com frequência durante os toques, reforçando sua importância e presença constante nas cerimônias, e que sua atuação frequentemente envolve intervenções de cura, proteção e aconselhamento espiritual.

Outra categoria fundamental dentro do Tambor de Mina é a dos Caboclos, que representam talvez a expressão mais original da encantaria brasileira (Ferretti, 1996). Esses encantados são entendidos como entidades que tiveram existência terrena reconhecível, mas que não podem ser confundidas com espíritos de mortos ou eguns, estabelecendo, assim, uma categoria ontológica distinta (Ferretti, 1996). Seu estatuto espiritual é particular: não pertencem ao mundo dos eguns, pois não são vistos como almas desencarnadas em processo de purificação, mas como seres que transitaram para uma condição encantada através de processos específicos que preservaram sua identidade e capacidades (Ferretti, 1996). Os Caboclos compõem aquilo que M. Ferretti denomina "encantaria brasileira" e podem ter origens surpreendentemente variadas: alguns seriam provenientes de outros países, como França ou Turquia; outros pertencem a categorias não humanas, como botos e surrupiras; e há ainda aqueles associados a grupos indígenas específicos ou a tradições nobres que preferiram, segundo a narrativa simbólica preservada, afastar-se dos castelos e permanecer no mundo encantado, mantendo, assim, uma conexão mais direta com a natureza e com as comunidades (Ferretti, 1996).

O conceito de Caboclo na Mina, segundo M. Ferretti, está menos ligado à origem étnica estrita da entidade e mais relacionado ao modo particular como ela se manifesta no contexto brasileiro como figura espiritual adaptada e atuante (Ferretti, 1996). Importa, sobretudo, a forma como a entidade se apresenta ritualmente, as histórias que conta sobre seu passado, as preferências que demonstra e a posição específica

que ocupa na cabeça do filho de santo durante as incorporações (Ferretti, 1996). É por essa razão flexível e contextual que o termo “Caboclo” pode se referir a encantados associados a diferentes domínios naturais e com características diversas: alguns pertencem às águas salgadas, como os turcos que “vieram do mar”; outros são identificados com a mata densa, como os membros da família de Légua-Boji; e outros ainda são vinculados à água doce, como Corre-Beirada, cuja origem dialoga diretamente com as tradições da Cura ou Pajelança (Ferretti, 1996). Essa multiplicidade não representa falta de definição, mas revela que os Caboclos, assim como os voduns, possuem identidade própria complexa, família espiritual reconhecível, mitologia rica e simbologia elaborada, configurando um universo espiritual rico em narrativas e relações que se atualizam a cada geração (Ferretti, 1996).

A compreensão das formas de atuação e manifestação dos encantados torna-se ainda mais clara e multifacetada quando observamos com maior atenção o ritual do Brinquedo de Cura, analisado por M. Ferretti em sua obra *Brinquedo de cura em terreiro de mina* (2014). Nesse contexto ritualístico específico, os encantados são mobilizados como entidades espirituais altamente requisitadas pela população que busca cura, proteção e a reversão de enfermidades frequentemente atribuídas a feitiços ou desequilíbrios espirituais (Ferretti, 2014). A característica fundamental que os distingue de outras categorias espirituais é o fato consensual de que, embora se acredite que tenham desaparecido fisicamente da Terra, tornando-se invisíveis aos olhos comuns, eles não são entendidos como espíritos de mortos em processo de desencarne, mas como seres que transitaram para outra forma de existência dimensional, preservando, contudo, agência, personalidade reconhecível, habilidades específicas e vínculos afetivos com seus territórios de origem (Ferretti, 2014). Esta distinção ontológica é crucial para compreender sua atuação e o tipo de relação que estabelecem com os vivos.

Durante o Brinquedo de Cura, o pajé ou curador, estabelece um estado de transe mediúnico descrito como “dar a passagem”, no qual um amplo e variado repertório de encantados manifesta-se sequencial ou simultaneamente, cada um trazendo saberes e capacidades específicas (Ferretti, 2014). Essas entidades se organizam em categorias diversas que refletem a pluralidade e a complexidade da Encantaria como sistema vivo: entre eles estão figuras nobres europeias, como Rei Sebastião e princesas de diversas cortes (sendo Rei Sebastião amplamente reconhecido como chefe da encantaria dos Lençóis Maranhenses); há também caboclos de diferentes origens, velhos sábios, crianças encantadas, sereias, surrupiras e seres que se apresentam por meio de formas animais completas ou são identificados como pessoas transformadas em animais, incluindo pássaros, peixes, cobras e mamíferos de grande porte (Ferretti, 2014). Esse espectro amplo evidencia que a Encantaria não opera com fronteiras rígidas entre humanidade, animalidade e ambiente, mas sim através de uma lógica relacional flexível e inclusiva em que todos os elementos da criação podem tornar-se veículos do sagrado e mediadores entre planos (Ferretti, 2014).

Um aspecto simbólico especialmente relevante na análise de M. Ferretti é a centralidade das águas como eixo classificatório e organizador das tradições (Ferretti, 2014). Em São Luís, a Pajelança de terreiro ou Cura é chamada consistentemente de “linha de água doce”, enquanto o Tambor de Mina corresponde à

chamada "linha de água salgada", estabelecendo uma distinção que vai além do metafórico para refletir diferenças históricas, ritualísticas e cosmológicas (Ferretti, 2014). Essa distinção, de acordo com o autor, reflete formas simbólicas encontradas e desenvolvidas pelas populações afro-brasileiras para marcar diferenças significativas entre tradições religiosas que convivem no mesmo espaço social e ritual, sem necessariamente hierarquizá-las (Ferretti, 2014). Entretanto, ainda que a Cura seja definida como linha de água doce em oposição à Mina como água salgada, seus encantados são, de modo geral e interessante, chamados de "mãe d'água", demonstrando que as categorias não são rígidas ou excludentes, mas fluidas, permeáveis e integradoras, permitindo trânsitos e intercâmbios (Ferretti, 2014). No Pará, como Veras (2022) detalha, os encantados associados à Pajelança são conhecidos como "povo d'água", "companheiro" ou "bicho do fundo", termos que reforçam o vínculo profundo e constitutivo entre essas entidades e os ambientes aquáticos que habitam e protegem.

Apesar da forte associação com domínios aquáticos, a linha de Cura não se limita exclusivamente a este elemento (Ferretti, 2014). O Brinquedo de Cura envolve e mobiliza encantados de naturezas variadas que incluem também seres da mata, do ar e da terra, e o próprio pajé pode ser apresentado ritualmente como "ave de encantado", indicação simbólica de que sua identidade ritual incorpora características de liberdade, deslocamento entre planos, visão ampliada e canto como forma de comunicação espiritual (Ferretti, 2014). Essa multiplicidade de formas e associações demonstra que o Encante, entendido tanto como território específico quanto como forma de existência espiritual, transcende qualquer categorização unívoca ou reducionista, mantendo-se como campo aberto de possibilidades relacionais (Ferretti, 2014).

A compreensão dos seres encantados na Amazônia paraense, segundo Veras em seu estudo etnográfico "Convivendo com seres encantados" (2022) realizado em São João de Pirabas (PA), revela um universo espiritual marcado pela complexidade relacional, pela transformação constante e pela profunda imbricação entre território, corpo e cosmologia (Veras, 2022). O autor apresenta o ser encantado não como espírito de morto abstraído, mas como uma entidade dotada de vida própria e contínua, que se expressa em múltiplos domínios simultaneamente e constitui um dos pilares fundamentais tanto das religiões afro-brasileiras quanto da encantaria amazônica especificamente (Veras, 2022). A existência desses seres é definida, acima de tudo, pelo processo dinâmico de encantamento, entendido não como evento isolado, mas como passagem para outra forma de vida que mantém conexões e, ao mesmo tempo, como possibilidade permanente que atravessa continuamente a experiência humana, estando sempre disponível como horizonte existencial (Veras, 2022). A encantaria, nesta perspectiva, não é um mito distante ou conjunto de histórias do passado: é uma iminência viva e atual que permeia o cotidiano, estrutura relações e oferece modelos de compreensão do mundo (Veras, 2022).

Veras destaca consistentemente que os seres encantados são marcados pela multiplicidade radical e que suas formas de apresentação não são fixas ou previsíveis; muitas vezes sua identidade espiritual se manifesta precisamente através de transformações constantes e adaptativas (Veras, 2022). Podem assumir aspectos animais completos ou parciais, como cobras, cavalos, búfalos e bezerros, e entidades do fundo,

conhecidas localmente como embiara, podem surgir como botos, peixes específicos ou como a própria cobra grande em suas diversas manifestações (Veras, 2022). Um exemplo emblemático analisado é Rei Sabá, frequentemente chamado de Rabudo pelos praticantes, denominação que alude diretamente à cauda da cobra grande com a qual é simbolicamente e ritualmente associado (Veras, 2022). Essas transformações não são compreendidas como meras metáforas ou alegorias pedagógicas, mas como realidades vividas e experimentadas diretamente pelos praticantes, que reconhecem nos encantados seres genuinamente capazes de transitar entre formas humanas, animais e forças naturais, estabelecendo pontes entre categorias que outras cosmologias mantêm separadas (Veras, 2022).

Veras dedica atenção especial e detalhada aos chamados mestres de cura e do fundo, cujas práticas estão associadas diretamente ao uso ritual da pena e do maracá como instrumentos de poder e comunicação (Veras, 2022). O "fundo" é descrito como território aquático profundo e misterioso, de onde uma pessoa pode ser ritualmente "levada" para receber o dom da cura em processos iniciáticos intensos (Veras, 2022). Ao retornar desse processo, a pessoa assume uma missão espiritual definida, mas corre o risco permanente de não voltar totalmente ao estado anterior, tornando-se ela mesma um encantado em processo, numa dinâmica que estabelece continuidade entre humanos e encantados (Veras, 2022). Esse processo expressa uma pedagogia espiritual particular que envolve risco calculado, transformação profunda e responsabilidade aumentada, configurando um modelo formativo distinto dos sistemas formais de iniciação (Veras, 2022).

O território emerge como elemento absolutamente estruturante da existência encantada nesta perspectiva (Veras, 2022). Com isso, o termo encantaria não se refere apenas ao processo individual de encantamento, mas também e principalmente ao espaço concreto habitado por esses seres e às relações que estabelecem com ele (Veras, 2022). Suas moradas incluem praias específicas, ilhas carregadas de significado, pedras como a Pedra do Rei Sabá (localizada na Ilha da Fortaleza), igarapés nomeados, poços profundos e regiões de mata densa, cada um com suas histórias e protocolos de acesso (Veras, 2022). Os encantados ligados a Rei Sabá, por exemplo, circulam livremente tanto nas águas doces dos rios quanto nas águas salgadas do mar, revelando um domínio espiritual que não reconhece fronteiras físicas rígidas ou divisões cartográficas convencionais (Veras, 2022). Essa territorialidade ativa estabelece redes complexas de circulação espiritual que moldam tanto o espaço geográfico quanto a vida social das comunidades, criando mapas cognitivos alternativos que guiam práticas e relações (Veras, 2022).

Veras descreve essa convivência cotidiana com encantados como uma verdadeira "política cósmica" em ação, um modo particular de organizar o mundo que ultrapassa classificações religiosas formais e tensiona positivamente disputas acadêmicas sobre sincretismo e pureza doutrinária (Veras, 2022). Pai Sival, um dos principais interlocutores de Veras, afirma categoricamente que o ser encantado está ligado a uma verdade espiritual prática que supera preocupações abstratas com pureza doutrinária ou origem étnica precisa (Veras, 2022). O que importa fundamentalmente na prática ritual é que a entidade "venha pura" em sua manifestação, sem mistificação ou interferência, para que os trabalhos realizados produzam efeito concreto e verificável,

estabelecendo, assim, uma ética espiritual pragmática que regula relações entre humanos, entidades e territórios a partir de critérios de eficácia e autenticidade experiencial (Veras, 2022).

A definição de encantado que emerge da análise de Veras, segundo ele e seus interlocutores diretos, não se reduz a uma categoria fixa ou definição estanque (Veras, 2022). Trata-se primordialmente de um ser que vive, muda, ensina, cura e se territorializa ativamente, estabelecendo uma rede complexa de relações que atravessa corpos, espaços e existências de maneira dinâmica (Veras, 2022). A encantaria, enquanto força ativa e possibilidade constante, configura uma cosmovisão integrada onde o humano e o não humano coexistem em profunda reciprocidade e interdependência, desafiando dicotomias ocidentais (Veras, 2022). Nesse universo vivido, pena e maracá não são apenas instrumentos rituais ou objetos simbólicos, mas extensões materiais da própria presença encantada, marcando ritmos específicos, abrindo caminhos seguros e sustentando o diálogo permanente e necessário entre mundos que se interpenetram (Veras, 2022).

M. Ferretti enfatiza em seu capítulo na obra coletiva organizada por Prandi (2001) que o primeiro traço definidor de um encantado no Terecô é sua constituição dual intrínseca e não contraditória. A ideia de "banda branca e banda preta", atribuída consistentemente às principais entidades da linha de caboclo, expressa a capacidade que esses seres possuem de atuar simultaneamente em campos aparentemente opostos: cura e confrontação, proteção e correção, acolhimento e exigência (Ferretti, 2001). Não se trata, porém, de uma vinculação direta ou simplista à chamada "linha negra" ou às práticas de quimbanda como compreendidas em outros contextos, mas de uma concepção mais complexa (Ferretti, 2001). Em vez disso, M. Ferretti argumenta que esta ambiguidade constitutiva é entendida como potência espiritual ampliada: os encantados são vistos com temor respeitoso e respeito temeroso, justamente porque transitam competentemente entre dimensões que podem proteger, punir, corrigir ou defender conforme a necessidade ritual e circunstancial (Ferretti, 2001). A figura de Léguas Boji Buá da Trindade, frequentemente descrita como contendo em si "uma parte de deus e outra do diabo" de maneira integrada, exemplifica plasticamente essa lógica simbólica que articula forças moralmente contrastantes dentro de um mesmo princípio espiritual operativo (Ferretti, 2001).

A caracterização completa dos encantados passa também, nesta tradição, por sua identificação territorial precisa e genealógica detalhada. M. Ferretti ressalta que o Terecô é reconhecido consensualmente como "encantaria da mata", estruturado hierarquicamente sob a chefia espiritual de Barba Soêra, entidade cujo domínio vegetal e selvático lhe confere autoridade reconhecida sobre as linhas que dela derivam e as entidades que a elas pertencem (Ferretti, 2001). Sua possível aproximação simbólica com Santa Bárbara (através do sincretismo comum) evidencia o modo particular como essa tradição mobiliza elementos cristãos populares sem romper com a matriz afro-indígena que constitui seu núcleo ritual e cosmológico original (Ferretti, 2001). Essa espacialidade sagrada específica é reforçada ritualmente pelos toques especialmente dedicados às entidades indígenas, presentes com força particular nos terreiros que cruzam pragmaticamente a Mina com o Terecô, reafirmando a pluralidade cultural constitutiva que caracteriza historicamente a formação desse culto específico (Ferretti, 2001).

Outro aspecto central destacado pela autora é a complexidade surpreendente de origens atribuídas aos encantados do Terecô pela memória dos praticantes. Embora sua matriz predominante seja identificada consistentemente como banto (especificamente Angola Cambinda), diversos sacerdotes e sacerdotisas experientes relacionam determinadas entidades importantes também a linhagens jeje distintas e até à antiga realeza do Daomé, demonstrando trânsitos históricos complexos (Ferretti, 2001). Assim, figuras centrais como Légua Boji e Pedro Angasso são associadas, respectivamente, e segundo diferentes tradições orais, a Légba (divindade jeje) e ao Rei Agassou (figura histórica do Daomé), revelando uma rede simbólica complexa que articula memórias africanas diversas, influências indígenas locais e experiências rituais específicas do Maranhão (Ferretti, 2001). Essa mistura rica não é percebida como contradição problemática pelos praticantes, mas como parte constitutiva e positiva da identidade dinâmica do Terecô, no qual a circulação constante entre tradições é interpretada como ampliação legítima da força espiritual disponível (Ferretti, 2001).

Desse modo integrador, M. Ferretti demonstra que o encantado no Terecô é sempre e necessariamente um ser liminar e fronteiro, situado constantemente entre fronteiras simbólicas e morais que não busca ultrapassar definitivamente, mas habitar competentemente (Ferretti, 2001). Sua atuação característica combina proteção ativa, poder ancestral reconhecido, mediação eficaz e risco calculado, constituindo um sistema espiritual coeso estruturado pela ambiguidade produtiva e pela mediação constante com territórios sagrados específicos da mata maranhense (Ferretti, 2001). A autora evidencia que, mais do que entidades isoladas ou autônomas, esses seres formam uma rede viva e interconectada que articula criativamente memória africana, imaginários indígenas locais e reinterpretações sincréticas, sustentando coletivamente um dos complexos de encantaria mais plurais e dinâmicos do cenário religioso maranhense contemporâneo (Ferretti, 2001).

A compreensão analítica do Catimbó, elaborada por Roger Bastide, especialmente no capítulo que dedica a essa religiosidade específica na obra de Prandi (2001), revela uma cosmologia marcada pela reelaboração complexa de matrizes indígenas (sobretudo de origem tupi), em diálogo intenso e contínuo com o catolicismo popular rural e com a experiência histórica particular do Nordeste brasileiro (Bastide, 2001). Para Bastide (2001), o conceito de "encantado" não surge como uma abstração espiritual genérica ou importada, mas como uma categoria profundamente enraizada em uma mitologia específica e local, que organiza o mundo invisível segundo princípios territoriais concretos, hierárquicos funcionais e pedagógicos eficazes próprios desse sistema (Bastide, 2001).

Nesse sistema simbólico particular, os encantados habitam coletivamente um plano espiritual concebido como um outro mundo natural, porém invisível aos sentidos comuns, estruturado detalhadamente em estados, reinados e cidades com nomes e características específicas (Bastide, 2001). Esse "país dos sonhos" ou "mundo invisível", conforme descrito por Bastide a partir dos relatos dos praticantes, não é homogêneo ou indiferenciado, mas fragmentado intencionalmente em domínios governados por senhores espirituais que exercem autoridade reconhecida sobre determinados territórios do além e suas populações espirituais (Bastide, 2001). A força ritual e o prestígio social de um mestre de Catimbó são diretamente

proporcionais, nesta lógica, à extensão e à complexidade do reino encantado com o qual ele é capaz de se relacionar regularmente, o que revela uma lógica espiritual fundamentada no domínio simbólico do espaço invisível como capital ritual (Bastide, 2001).

5. Conclusão

A partir da análise das religiões de matriz afro-indígena do Maranhão e Pará, podemos chegar a uma definição mais precisa do que constitui um encantado dentro de cada sistema religioso estudado.

No Tambor de Mina, conforme M. Ferretti (1996), os encantados constituem uma categoria espiritual distinta dos voduns e orixás africanos. São entidades que tiveram existência terrena, mas não passaram pela morte física; em vez disso, "encantaram-se", tornando-se invisíveis e transitando para uma dimensão paralela. Dividem-se principalmente em Gentis (nobres europeus cristianizados, como Rei Sebastião e Rainha Rosa) e Caboclos (entidades mestiças ligadas à natureza, como Léguas Boji). Sua função é mediar relações entre comunidades humanas e forças naturais, atuando em rituais de cura, proteção e manutenção do equilíbrio cósmico.

No Brinquedo de Cura/Pena e Maracá, segundo M. Ferretti (2014), os encantados são seres que "dão a passagem" durante rituais terapêuticos. São classificados como "linha de água doce" e incluem figuras como mães d'água, caboclos, crianças e entidades com formas animais. Distinguem-se por não serem espíritos de mortos (eguns), mas sim entidades que preservaram personalidade, habilidades e vínculos territoriais após o encantamento. Atuam como mestres curadores, transmitindo saberes medicinais através da incorporação mediúnica.

No Terecô, conforme M. Ferretti (2001), os encantados caracterizam-se pela dualidade "banda branca e banda preta", expressando uma ambiguidade moral que lhes permite atuar tanto na cura quanto na proteção ativa. São entidades da "linha da mata", chefiadas por Barba Soêra, que simbolizam a fusão de memórias africanas (banto e jeje) com imaginários indígenas. Sua atuação combina proteção, poder ancestral e mediação com territórios sagrados vegetais.

Na Pajelança Cabocla amazônica, de acordo com Maués e Villacorta (2001), os encantados (ou caruanas) são espíritos habitantes do "encante" - dimensão subaquática ou subterrânea. Manifestam-se através do transe xamânico do pajé, que exerce controle consciente sobre essas incorporações. São entidades territorializadas, ligadas a elementos específicos da natureza (águas, matas, pedras), atuando principalmente como agentes terapêuticos e mediadores entre mundos.

No Catimbó/Jurema Sagrada, segundo Bastide (2001) e Assunção (2001), os encantados são ancestrais que adquiriram "ciência" após passagem pelo mundo espiritual da Jurema. Habitam cidades míticas (Juremal, Vajucá, Josafá) e atuam como mestres pedagogos, transmitindo saberes através do transe, fumo e bebida ritual. Caracterizam-se pela fluidez identitária - um mesmo médium pode incorporar sucessivamente diferentes encantados em uma sessão.

No Sebastianismo reinterpretado, conforme S. Ferretti (2013), Dom Sebastião transforma-se de figura messiânica esperada em encantado presente. Como Rei Sabá/Boi Turino, personifica a síntese afro-cabocla que integra elementos europeus, indígenas e africanos. Sua atuação como "rei de todos os encantados" exemplifica como mitos portugueses foram reelaborados em entidades ativas nos rituais de cura e festas populares.

Através da análise comparativa dessas tradições, identificam-se seis características fundamentais que definem os encantados enquanto categoria espiritual específica. Em primeiro lugar, não são espíritos de mortos, distinguindo-se radicalmente dos eguns (espíritos de ancestrais falecidos) por não terem passado pela experiência da morte física. Seu desaparecimento do mundo visível ocorre através do encantamento – processo de transição dimensional que preserva sua vitalidade e continuidade existencial, configurando um estatuto ontológico distinto.

São territorializados, habitando o "Encante", dimensão paralela acessível através de portais naturais como águas (rios, mares, igarapés), matas, pedras e ilhas. Essa territorialidade não é metafórica, mas constitutiva de sua identidade, estabelecendo geografias sagradas que intersectam o espaço físico com o plano espiritual. A ligação com lugares específicos não apenas define seu domínio de atuação, mas também estrutura as relações ritualísticas que mantêm com as comunidades humanas.

Possuem agência e personalidade, mantendo características individuais, histórias pessoais, preferências e habilidades específicas após o encantamento. Não são forças impessoais ou arquetípicas, mas sujeitos espirituais com biografias, temperamentos e relações sociais que persistem em sua nova condição. Essa individualidade permite reconhecê-los como pessoas espirituais com vontades, desejos e formas próprias de se relacionar.

Atuam como mediadores, conectando comunidades humanas com forças naturais, ancestrais e cósmicas. Funcionam como pontes relacionais que permitem a comunicação e negociação entre diferentes planos da realidade, facilitando trocas terapêuticas, protetoras e pedagógicas. Sua posição liminar entre mundos os capacita a traduzir necessidades humanas em linguagens espirituais e vice-versa.

São pedagogos espirituais, transmitindo saberes especializados de cura, proteção e manutenção do equilíbrio cósmico. Seu ensino ocorre através da incorporação direta, revelação em sonhos ou orientação ritual, constituindo um sistema educativo baseado na experiência imediata e na transmissão oral. Essa função pedagógica transforma cada interação ritual em oportunidade de aprendizado e transmissão de conhecimentos ancestrais.

Por fim, os encantados expressam um sincretismo ativo e criativo que incorpora elementos africanos, indígenas e europeus em identidades dinâmicas. Esta síntese não representa mera justaposição de traços culturais, mas um processo contínuo de reelaboração que gera formas espirituais originais, adequadas ao contexto histórico-cultural brasileiro. Esta capacidade de constante reinvenção sem perda das raízes ancestrais constitui a própria força de sobrevivência dessas tradições frente às pressões históricas de marginalização e perseguição.

Como observa Veras (2022), a encantaria não é mitologia distante, mas iminência viva - possibilidade constante que atravessa o cotidiano, manifestando-se em corpos, territórios e relações concretas. Nessa perspectiva, que faço minha, os encantados são menos "entidades a serem cridas" e mais presenças a serem experienciadas na trama complexa da existência compartilhada entre humanos e não-humanos. Esta compreensão experiencial desafia abordagens puramente analíticas e exige um engajamento com as ontologias relacionais que estruturam essas cosmovisões.

É crucial ressaltar que este trabalho não pretende categorizar rigidamente as entidades da encantaria. Ao contrário, busca evidenciar suas inter-relações dinâmicas tanto com as comunidades humanas quanto com os territórios que coabitam. Como Veras (2022) salienta, a encantaria configura uma verdadeira "política cósmica" - modo de organizar o mundo que transcende classificações formais para privilegiar relações vivas, transformações contínuas e reciprocidades profundas. Interpreto esta política cósmica como uma forma expandida de cidadania espiritual, onde direitos e deveres se estendem para além do humano, abarcando entidades, territórios sagrados e relações interespecies.

A partir da análise realizada, as interpretações e leituras nos permite compreender a encantaria como um sistema de resistência ontológica. Diante da grandiosidade avassaladora da natureza amazônica e nordestina, e frente às histórias de perseguição e marginalização, as comunidades criaram e mantiveram essas cosmologias não como escapismo, mas como estratégia de agência e negociação. Os encantados funcionam como mediadores que permitem transformar o temor em relação, a solidão em companhia, e o desconhecido em familiaridade negociada.

As implicações sociais desta compreensão são profundas. A encantaria representa uma pedagogia do olhar e da relação que valoriza a profundidade existencial sobre a simples distância analítica. Socialmente, estas práticas reafirmam identidades afro-indígenas enquanto incorporam criativamente elementos católicos e europeus, transformando terreiros, praças e territórios naturais em espaços de resistência cultural ativa. A identificação como "afroumbandistas" ou praticantes da "linha de pena e maracá" funciona como demarcação étnico-racial que diferencia estas práticas das religiões mais padronizadas, reafirmando o Norte e o Nordeste como fontes de produção intelectual e religiosidade ancestral.

O objeto de estudo aqui abordado revela-se, assim, não apenas extenso e multifacetado, mas profundamente relevante para compreendermos alternativas de existência frente às crises ecológicas, sociais e espirituais contemporâneas. Particularmente surge o interesse em aprofundar as questões iconográficas nas representações dos encantados - analisando como estas presenças se materializam visualmente e como suas representações visuais comunicam, através de formas, cores e símbolos, a complexidade dessas relações entre humanos, entidades e territórios. Esta direção permitiria explorar como a semiótica do sagrado na encantaria traduz, em linguagem visual, a política cósmica aqui analisada.

Em última instância, compreender os encantados é engajar-se com formas de conhecimento que privilegiam a relação sobre a posse, a reciprocidade sobre a exploração, e a experiência compartilhada sobre

a crença isolada. São cosmovisões que nos convidam a repensar não apenas categorias acadêmicas, mas modos de habitar o mundo em tempos de crise civilizatória.

Assim, conclui-se que os encantados, muito além de meras figuras mitológicas, constituem agentes ativos em redes de significação e cuidado que sustentam cosmologias resilientes e adaptativas. Sua compreensão exige abandonar dicotomias simplistas para abraçar a complexidade relacional que caracteriza essas espiritualidades vivas - onde cada ritual, cada cura e cada narrativa reafirmam a presença constante do Encante no tecido do cotidiano.

REFERÊNCIAS

- ASSUNÇÃO, Luiz. Os mestres da Jurema. In: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 182–215. (ASSUNÇÃO, 2001)
- BASTIDE, Roger. **Catimbó**. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 146–159. (BASTIDE, 2001)
- FERRETTI, Mundicarmo. **Brinquedo de cura em terreiro de Mina**. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 59, p. 57–78, dez. 2014. DOI: 10.11606/issn.2316-901X.v0i59p57-78. (FERRETTI, 2014)
- FERRETTI, Mundicarmo. **Tambor de Mina e Umbanda: o culto aos caboclos no Maranhão**. *Jornal do CEUCAB-RS: O Triângulo Sagrado*, Porto Alegre, ano III, n. 39–41, 1996–1997. (FERRETTI, 1996–1997)
- FERRETTI, Mundicarmo. Tambor de Mina e Umbanda: o culto aos caboclos no Maranhão. **Jornal do CEUCAB-RS: O Triângulo Sagrado**, Porto Alegre, ano III, n. 39-41, 1996-1997
- FERRETTI, Mundicarmo. Terecô, a linha de Codó. In: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 59–73. (FERRETTI, 2001)
- FERRETTI, Sérgio F. **Encantaria maranhense de Dom Sebastião**. *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 262–285, 2013. (FERRETTI, 2013)
- LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Meditação e devaneio: entre o rio e a floresta**. *Somanlu*, Manaus, ano 3, n. 1/2, p. 23–33, jan./dez. 2003. (LOUREIRO, 2003)
- MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 11–58. (MAUÉS; VILLACORTA, 2001)
- VERAS, Hermes de Sousa. **Convivendo com seres encantados: encontros e percursos da encantaria de Rei Sabá em São João de Pirabas, Pará**. 2022. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2022. (VERAS, 2022)