

**NA CASA DE NOSSA SENHORA, BEBI O MOCORORÓ QUE A ENCANTADA
PREPAROU*****EN CASA DE NUESTRA SEÑORA, BEBÍ EL MOCORORÓ QUE PREPARÓ LA
MUJER ENCANTADA******AT NOSSA SENHORA'S HOUSE, I DRANK "MOCORORÓ" THAT WAS PREPARED
BY THE ENCHANTED***

Elton Ibrahim de Vasconcelos PANTOJA¹
e-mail: elton.ibrahin@gmail.com

Como referenciar este artigo:

PANTOJA, E. I. de V. Na casa de Nossa Senhora, bebi o mocororó que a encantada preparou. **Rev. Cadernos de Campo**, Araraquara, v. 24, n. esp. 1, e024008, 2024. e-ISSN: 2359-2419. DOI: <https://doi.org/10.47284/cdc.v24iesp.1.18252>



| **Submetido em:** 11/07/2023
| **Revisões requeridas em:** 12/01/2024
| **Aprovado em:** 02/04/2024
| **Publicado em:** 30/09/2024

Editores: Profa. Dra. Maria Teresa Miceli Kerbauy
Prof. Me. Thaís Cristina Caetano de Souza
Prof. Me. Paulo Carvalho Moura
Prof. Thiago Pacheco Gebara

¹ Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Manaus – AM – Brasil. É Mestre em Letras pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Amazonas (PPGL-UFAM); é especialista em Gestão Escolar pela Uniasselvi e possui Licenciatura em Música pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Atua, também, como pesquisador nas áreas de análise de discurso, antropologia das religiões de matriz africana, e gênero e sexualidade.

RESUMO: No Terreiro de Nossa Senhora da Conceição, localizado na cidade de Manaus (AM), a encantada, Cabocla Mariana, preside anualmente o ritual do mocororó em sua homenagem e em devoção a santa padroeira do terreiro. Usando os princípios de participação, corte, equivalência e o encruzilhamento nos cultos a santos e encantados, principalmente, o católico e a encantaria, este trabalho verificou como esses cultos podem se interligar para que haja equivalência entre eles e o ritual do mocororó aconteça. Também visando registrar as práticas que envolvem o ritual do mocororó e o resgate da história de ritos praticados na encantaria da região amazônica é que esse estudo se faz importante. Com a observação participante, a tradição das lembranças, unidas por uma etnografia religiosa, compreendi que além de promover a socialização dos seus convivas, o ritual do mocororó tem importância cultural e religiosa por ser uma herança ancestral nordestina.

PALAVRAS-CHAVE: Católica. Encantaria. Indígena. Mocororó. Religião.

RESUMEN: *En el Terreiro de Nossa Senhora da Conceição, situado en la ciudad de Manaus - AM, la mujer encantada, Cabocla Mariana, preside anualmente el ritual del mocororó en su honor y en devoción a la patrona del terreiro. Utilizando los principios de participación, corte, equivalencia y fertilización cruzada en los cultos de santos y encantados, especialmente el católico y el encantado, este trabajo estudió cómo estos cultos pueden interconectarse para que haya equivalencia entre ellos y tenga lugar el ritual del mocororó. Este estudio también es importante para registrar las prácticas involucradas en el ritual del mocororó y recuperar la historia de los ritos practicados en el encantamiento de la región amazónica. A través de la observación participante y de la tradición de los recuerdos, combinada con una etnografía religiosa, me di cuenta de que, además de promover la socialización de sus participantes, el ritual del mocororó tiene importancia cultural y religiosa por ser una herencia ancestral del nordeste.*

PALABRAS CLAVE: Católica. Encantaria. Indígena. Mocororó. Religión.

ABSTRACT: *In the Terreiro de Nossa Senhora da Conceição, located in the city of Manaus - AM, the enchanted woman, Cabocla Mariana, annually presides over the mocororó ritual in her honor and in devotion to the terreiro's patron saint. Using the principles of participation, cutting, equivalence, and crossroads in the cults of saints and the enchanted, especially the Catholic and the enchanted, this work looked at how these cults can be interconnected so that there is equivalence between them and the mocororó ritual takes place. It is also with the aim of recording the practices involved in the mocororó ritual and recovering the history of the rites practiced in the enchantment of the Amazon region that this study is essential. Through participant observation and the tradition of memories, combined with a religious ethnography, I understood that as well as promoting the socialization of its participants, the mocororó ritual has cultural and religious importance because it is an ancestral heritage from the Northeast.*

KEYWORDS: Catholic. Enchantment. Indigenous. Mocororó. Religion.

Introdução

Manaus, uma cidade que tem sua construção envolvida por tradições e simbologias de indígenas da região e do fluxo migratório com pessoas vindas, principalmente do nordeste do país, guarda muitas histórias a serem contadas. É com humildade e satisfação que me proponho a contar uma dessas histórias nos moldes etnográficos. Uma parte dessa história advém de minhas memórias recentes, sobretudo, por ter participado, e ainda participar, ativamente dos rituais e festas do Terreiro de Nossa Senhora da Conceição, e considerando minha iniciação nesse terreiro. Por volta de julho de 2013, eu tive minha primeira experiência no Candomblé, com um jogo de búzios que indicou a necessidade de iniciação para à orixá Oxum. Em novembro desse mesmo ano, aconteceu minha iniciação e saída de iaô. No entanto, minha observação participante se inicia em 2021, quando começo os estudos em antropologia das religiões, na Universidade do Amazonas (UFAM). A outra parte, advém de relatos do sacerdote da casa, que também é meu babalorixá sendo que para isso, foi utilizado o “diário de campo que é um instrumento de anotações, um caderno com espaço suficiente para anotações, comentários e reflexão, para uso individual do investigador em seu dia a dia” (Falkembach, 1987, n.p.), além de uma breve entrevista semiestruturada.

Seguindo o estilo da etnografia de Pereira (2017), escolhi deixar as palavras de notas, citações e transcrições como foram escritas ou pronunciadas, nesse caso, para privilegiar as variantes linguísticas, pois em “toda comunidade linguística do mundo existe um fenômeno chamado variação, isto é, nenhuma língua é falada do mesmo jeito em todos os lugares, assim como nem todas as pessoas falam a própria língua o tempo todo” (Bagno, 2013, p. 68). Pereira (2017, p. 25) também fala das narrativas que compõem sua pesquisa e as chama de memórias, lembranças individuais que ele retomava ao longo de sua pesquisa, e as sistematiza a partir do conceito de tradição de lembranças, como exponho a seguir. Assim, [...] “iniciei este estudo, assumindo meu papel nesse enredo como um ‘caboclo’ que “*Certa vez de montaria [...] remava, e não parava de falar*” (Pereira, 2017, p. 119, grifos do autor).

O estudo da tradição das lembranças promove a sistematização das memórias de vivências do próprio autor. “A atenção volta-se, portanto, para esse ‘desenvolvimento histórico mais geral’, para a própria tradição das lembranças como sistema ou constelação de ações e eventos” (Mastrogregori, 2006, p. 69). Essas vivências, por conseguinte, só podem ser experienciadas através da “participação real do pesquisador com a comunidade ou grupo. Ele se incorpora ao grupo, confunde-se com ele. Fica tão próximo quanto um membro do grupo que está estudando e participa das atividades normais deste” (Marconi; Lakatos, 2003, p. 202).

Desse modo, meu posicionamento é o pesquisador-*insider*, que “utiliza a noção de pesquisa feita por *insider* enquanto um conceito não-absoluto intencionado para designar aquelas situações caracterizadas por um grau significante de proximidade inicial entre as locações socioculturais do pesquisador e do pesquisado” (Hodkinson, 2005, p. 134).

O sacerdote conhecido como Alaomi de Oxaguiã, é o fundador do terreiro que é o lócus deste trabalho, sendo que o mesmo tem aproximadamente dezoito anos de feitura² no Candomblé, mas sua vida espiritual começa muito antes, como zelador na Umbanda, que é outra designação para “pai de santo”. Mesmo sendo reconhecido como “pai de santo” na Umbanda e tendo recebido a cuia³ e se tornado babalorixá no Candomblé, Alaomi prefere se distanciar desses termos por entender que ele, como homem encarnado, não poderia ter o privilégio de ser pai de entidades ou orixás. Segundo Kileuy e Oxaguiã (2014, p. 54-55), babalorixá é o termo masculino que designa “as figuras centrais de uma casa de Candomblé e seus nomes já os identificam como o ‘pai que cuida do orixá’, sendo os chefes do Axé”. Por isso, Alaomi prefere ser reconhecido e chamado pelos termos zelador, sacerdote ou consultor espiritual, que é como ele mesmo se apresenta nas várias redes sociais da qual participa, sendo que, para este trabalho, a preferência será o termo sacerdote.

Outro aspecto apresentado é a Encantaria na figura do encantado e da encantada, cujo entendimento é primordial para o desdobramento desse trabalho. A Encantaria é a denominação genérica do culto aos seres encantados ou ainda uma localidade, que também é conhecida como “encante”. Assim sendo, Ferretti (2008, p. 4) vai definir Encantaria como “lugares de muita energia, de muito poder, de uma força inexplicável, ou como lugares de muito mistério, de muita mironga⁴, de muito segredo”. Já os pesquisadores Rocha e Filho (2020, p. 242) vão explicar que “a Encantaria é mais uma forma de manifestação espiritual e religiosa afro-ameríndia, praticada, sobretudo no Piauí, Bahia, Maranhão e Pará. Pode estar associada a diversas religiões presentes nesses estados, como a Pajelança ou Cura, ou o Terecô”. De modo que essa grande versatilidade pode ser também explicada pela presença do culto em diversos estados do país. O excerto de Rocha e Filho demonstra um hiato nos estudos de Encantaria no estado do Amazonas, especialmente em Manaus e região metropolitana, fazendo com que esta pesquisa também seja o início do resgate da história desse rito na região.

² Feitura: termo comumente utilizado em alusão ao ritual de *iberê*, ou seja, é o rito de iniciação de um noviço em uma religião de matriz africana, principalmente Candomblé.

³ Cua é o símbolo primordial na hierarquia do Candomblé, que dá plenos poderes religiosos ao iniciado e que lhe confere o cargo de sacerdote/sacerdotisa. (Kileuy; Oxaguiã, 2014, p. 52)

⁴ Na Umbanda é Feitiço, Mistério, Segredo, Briga. (Pinto, s.d. p. 127)

Os Encantados e o terreiro

Dentro do culto, o encantado é um espírito que pode transitar pelos planos da Terra e do céu espiritual, mas que habita efetivamente um plano intermediário entre os dois. Os encantados “apresentam-se à comunidade religiosa como alguém que teve vida terrena há muitos anos e que desapareceu misteriosamente ou tornou-se invisível, encantou-se” (Ferretti, 2000, p. 15), ou seja:

Refere-se a uma categoria de seres espirituais recebidos em transe mediúnico, que não podem ser observados diretamente ou que se acredita poderem ser vistos, ouvidos ou sentidos em sonho, ou em vigília por pessoas dotadas de vidência, mediunidade ou de percepção extrassensorial, como alguns preferem denominar. São voduns, gentis (nobres) caboclos e índios que moram em encantarias africanas ou brasileiras e que incorporam em filhos-de-santo (Ferretti, 2008, p. 2).

Partindo disso, foi delineada uma etnografia do ritual do mocororó no culto dos encantados, que originalmente estava inserido num contexto de festejo em homenagem a Nossa Senhora da Conceição e à encantada Cabocla Mariana. Esse estudo foi realizado na comunidade de prática⁵, Terreiro de Nossa Senhora da Conceição, também chamada de *Ààfin Ìyá Omi À ẹ̀ Ọ̀*, Templo de Oxum, no município de Manaus, para, desse modo, compreender as relações manifestadas pelas ações de seus principais agentes, ou seja, a casa, o sacerdote, a entidade e os filhos de santo nesse contexto ritualístico e festivo. “De modo que, ao propor descrever os preparativos da festa [...], estou também descrevendo as práticas dos conhecimentos do *sacerdote* e [de] seus *filhos de santo* em relação à Cabocla homenageada” (Pereira, 2017, p. 21, grifos do autor), bem como da comunidade de prática em si.

A comunidade aqui mencionada possui dois nomes relacionados com seus modos de cultos e práticas ritualísticas, como se assumisse duas “identidades” religiosas no mesmo espaço geográfico. Por ordem cronológica, o primeiro nome é Terreiro de Nossa Senhora da Conceição, em referência à santa católica de mesma denominação, que é considerado um centro de Umbanda e possui predominância de encantados que têm origens nos estados do Pará e do Maranhão. Essa proximidade geográfica entre os estados do Amazonas, Pará e Maranhão se dá pelo fato deles terem sido uma unidade político-administrativa, ainda nos tempos coloniais, chamada de Grão-Pará e Maranhão, que abrangia também o Amapá, o Piauí e Roraima.

⁵ [...] construto social, uma comunidade de prática é diferente da noção tradicional de comunidade, sobretudo porque é definida simultaneamente pelos seus participantes e pela prática na qual eles se engajam. Na verdade, são as práticas da comunidade e a participação diferenciada de seus membros nessas práticas que estruturaram socialmente a comunidade (Eckert; Mcconnell-Gine, 2010, p. 102).

O outro nome do terreiro, dessa vez fazendo referência à sua pertença ao Candomblé, é *Ààfin Ìyá Omi À ẹ Ò* que é devotado à orixá Oxum, cujos termos estão em iorubá e podem ser entendidos como: *Ààfin*: palácio; *Ìyá*: mãe; *Omi*: água; *À ẹ*: força; e *Ò* que é a orixá Oxum. Assim, *Ààfin Ìyá Omi À ẹ Ò* significa, em tradução livre, “Palácio da mãe das águas, cuja força é Oxum”. Além desses, “Templo de Oxum” é outro nome que aparece na fala do sacerdote, porém esse funciona como um epíteto para a casa, mas não é menos importante. O interessante é que essas “identidades” convivem encruzilhadas, assumindo características variadas no mesmo espaço ritualístico, que são diversas e amplas, ao mesmo tempo, em que estão concentradas e são singulares.

Nos dias de novena

No Terreiro de Nossa Senhora da Conceição, ou *Ààfin Ìyá Omi À ẹ Ò*, os trabalhos para as novenas começam à tardinha. Logo que chegamos, é de bom tom cumprimentar cordialmente os presentes, mas sem delongas, descansar o corpo e aguardar a vez de tomarmos os banhos. Assim, antes de cada novena, os filhos da casa e convidados chegam e preparam o corpo para esse momento de “oração”, coloco esse termo, pois é o utilizado pelos fiéis, com banhos específicos. Primeiro um banho preparado com “folhas fedorentas”, que segundo uma das filhas de santo da casa, este “banho fedorento” não pode ser levado à cabeça, mas pode lavar o rosto. Depois de uns poucos minutos, retira-se esse banho do corpo com água corrente. Em seguida, toma-se o de “folhas cheirosas”, “banho cheiroso”, esse podendo permanecer no corpo e secar naturalmente. Esses banhos, feitos de ervas especiais, servem como purificadores, sendo o primeiro deles para descarrego (banho fedorento), de energias consideradas ruins, e o segundo para conceder força (banho cheiroso), e reativar as energias consideradas boas, bem como o fortalecimento do corpo e do espírito do devoto, ou seja, usa-se o “banho de força” para “recarregar” as energias boas perdidas com o “banho de descarrego”, do qual não faz distinção entre energias.

Após os banhos, vestimos uma roupa branca que nesse terreiro, por ter um sacerdote iniciado no Candomblé, é chamada de roupa de razão⁶. Nesse momento, também são colocados os fios de conta, que são colares feitos de miçangas de vidro ou cristal, de preferência brancos

⁶ Roupas de razão são vestes simples feitas de tecidos variados, mais comumente de algodão, na cor branca e que os adeptos usam nos afazeres do dia a dia nas comunidades religiosas de matriz africana, principalmente Candomblé e Umbanda. Sendo para o gênero masculino calça e camisa e para pessoas do gênero feminino saia e camisu (espécie de bata).

em alusão a Oxalá, que no encruzilhamento das religiões, representa a figura de Jesus Cristo. Seguimos para o barracão⁷: alguns irmãos arrumam o altar, outros conversam assuntos diversos, enquanto se espera o sacerdote da casa iniciar as orações.

Esse período de novena⁸ é quando se iniciam os preceitos dos filhos do terreiro, onde eles devem se abster de alimentos específicos, bebidas alcoólicas, lugares como bares, cemitérios e com muita movimentação, se possível e, principalmente, de sexo. O intuito do preceito é purificar o corpo de energias contrárias ou não desejadas no dia do ritual. Assim, durante nove dias, essa será a rotina de cuidados necessários para a realização da novena dedicada à Nossa Senhora da Conceição e do ritual do mocororó. Conta Alaomi (2022), que esse ritual fora instituído pela encantada Cabocla Mariana, também chamada Bela Turca, em devoção à santa católica da qual a casa leva um de seus nomes.

É interessante observar que não somente os fiéis têm santos católicos de devoção, mas também as entidades se mostram fervorosamente devotadas aos vultos cristãos. E a constituição das pessoas que cultuam nessa casa se mostra tão fluída e diversificada que fica difícil demarcar fronteiras, pois os conhecimentos se espraiam de forma rizomática (Anjos, 2006, p. 21). Nesse sentido, o que é participar de uma casa que também é terreiro, onde convivem no mesmo espaço geográfico e ritualístico orixás de Exu a Oxalá, encantados, caboclos de pena, boiadeiros, marinheiros, pretos velhos e entidades como ciganos, exu e pomba-gira? É viver nessa encruzilhada de saberes ancestrais, que se tocam em vários pontos, mas que não se aglutinam ou se sobrepujam. Como me disse uma entidade, a Cigana Salomé: “embora todos trabalhem para um bem comum, cada um no seu departamento”. As palavras da cigana corroboram com a epistemologia das encruzilhadas que fala justamente dessa linha cruzada, ou como Pereira (2017, p. 26) e eu preferimos falar, encruzilhada, de saberes e fazeres.

A ideologia da democracia racial fecundou toda uma imagem do Brasil como o país do sincretismo, da miscigenação racial. Para essa ideologia, a imagem do cruzamento das diferenças está mais próxima de certo modelo biológico, em que espécies diferentes se mesclam numa resultante que seria a síntese mulata. A religiosidade afro-brasileira tem um outro modelo para o encontro das diferenças que é rizomático: a encruzilhada como ponto de encontro de diferentes caminhos que não se fundem numa unidade, mas seguem como pluralidades (Anjos, 2006, p. 21).

⁷ Barracão é um local amplo, um espaço geográfico no terreiro, muitas vezes parecido com uma grande sala ou telheiro, destinado aos encontros e festejos religiosos.

⁸ A novena acontece uma vez por ano, sempre no período de 30 de novembro a 08 de dezembro, para que o último dia coincida com o dia da padroeira do Amazonas, que é Nossa Senhora da Conceição. A celebração acontece todos os anos e está prevista no calendário de festejos do templo.

Essa noção de linha cruzada aparece para contrapor a noção de “sincretismo” ou “mestiagem”, que são conceitos que falam sobre os projetos políticos da nação. Porém, para a melhor compreensão da cosmopolítica dessa casa é necessário que se faça uma breve cronologia da constituição da pessoa que fundou esse terreiro, o sacerdote Alaomi. Desde criança, Alaomi já apresentava suas primeiras manifestações com os encantados como a Cabocla Marina, o Pai Zé Raimundo, a Cabocla Jandira, uma “índia” e a Cigana Salomé, uma entidade que vem pela linha⁹ dos ciganos, ou ainda com o povo da rua, os exus.

Alaomi seguiu desenvolvendo sua mediunidade, pois andava com sua mãe, que era umbandista, nas “macumbas” da cidade. Contudo, a primeira manifestação formal, segundo o sacerdote, foi na casa de um pai de santo chamado Edivaldo, que era paraense, doutrinado no Tambor de Mina e que trabalhava com as encantadas, Cabocla de Pena e Cabocla Maria Mineira. Foi através do pai Edivaldo que Alaomi recebeu suas primeiras obrigações nessa tradição, ainda criança. Como as obrigações foram realizadas na cachoeira do Tarumã e na parte da madrugada, por estar escuro o sacerdote conta que tinha muito medo, tendo ali uma manifestação da Cabocla Mariana. Em suas palavras, Alaomi diz que:

[...] na ocasião quem tomou essa obrigação na hora do batismo foi a Caboca Mariana, que eu era criança ainda e tinha muito medo de entrar no rio. A obrigação foi feita na parte da madrugada, lá no Tarumã, lá no alto da cachoeira e era muito escuro, eu tinha medo e a caboca me pegou pra poder entrar no rio que eu tinha medo de cobra (Alaomi, 2022, s.p.).

Tempos depois ele fundou sua banca, como chamavam antigamente um centro ou terreiro. Ainda nessa época o sacerdote era conhecido como “Ramiro do Zé Raimundo”, fazendo alusão ao encantado da Família Légua Bugi Buá, uma grande família de encantados de Codó do Maranhão. Seu Zé Raimundo fazia suas curas e pediu para que se colocasse uma mesinha para que ele pudesse fazer suas rezas e curandagens¹⁰ para os clientes. “Ele vinha todas as quintas-feiras para benzer e ensinar remédios às pessoas que compareciam ao centro, tudo gratuitamente; o trabalho era feito pela caridade” (Alaomi, 2022, s.p.).

A encantada Cabocla Mariana já atendia aos clientes e tinha um trabalho significativo junto ao médium e foi ela quem designou o nome da santa católica para a casa e instituiu o ritual do mocoioró. Anos mais tarde, Alaomi se inicia em Manaus no Candomblé para o orixá Oxaguiã, um oxalá considerado mais jovem. Dois anos depois ele parte para Salvador e fica

⁹ As linhas são como organizações energéticas, ou seja, repartições vibracionais de energias que possuem uma mesma finalidade.

¹⁰ Curandagens, neologismo para designar os atos de curar, benzer. O mesmo que curandeirismo.

por lá, entre idas e vindas, durante sete anos, onde é adotado espiritualmente pela mãe Alda de
ya do Ilê Axé Opô Ajimuda. A partir daí, aprofundou seus conhecimentos no Candomblé e
em Candomblé de Caboclo, participando ativamente de festas e obrigações em casas e nações
diferentes na cidade de Salvador. Retornando à Manaus, Alaomi reabre a casa e a rebatiza,
fundando o *Ààfin Ìyá Omi À ẹ Ò*

Ao que parece, a constituição da pessoa enquanto sacerdote se reflete tão
sincronicamente no espaço sagrado que uma pequena banca, que é um centro é também uma
casa, um palácio. Enquanto banca, com a denominação de Terreiro de Nossa Senhora da
Conceição, quem a presidia era Ramiro do Zé Raimundo. Agora como casa de Candomblé,
como palácio quem a preside é Alaomi. Percebo um fluxo crescente entre os cultos, contudo,
isto não se configura uma hierarquização, mas uma combinação de energias que proporciona a
renovação do axé¹¹. Esse acontecimento é possível de ser analisado levando-se em
consideração o princípio de corte:

[...] aquilo a que é chamado de "princípio de corte" lhes faculta – pessoas,
entidades e coisas – sem dúvida viverem em dois mundos diferentes, evitando
tensões e choques: o choque de valores bem como as exigências, no entanto
contraditórias, de duas sociedades (Bastide, 1971, p. 517).

Desse modo, poderemos compreender que as coisas não se fusionam, mas coexistem
por esse fluxo que as mantêm coligadas. O espaço ritualístico era presidido pela pessoa de
Ramiro do Zé Raimundo e a banca tinha o nome de Nossa Senhora da Conceição, que também
é padroeira das gestantes. Nota-se que a palavra “conceição” significa o ato ou efeito de
conceber. Ainda no mesmo espaço geográfico, temos a mesma pessoa, com o *orúko*¹², que é
Alaomi, por consequência teremos uma casa de Candomblé, ou um palácio chamado de *Ààfin
Ìyá Omi À ẹ Ò* devotado à orixá Oxum, que é a divindade das cachoeiras, rios de águas
doces, protetora do ventre, das gestações e das crianças. Com isso, “as correspondências
nascem e morrem conforme as épocas; mas, a variabilidade é ainda maior quando, em lugar de
estudá-la no tempo, estudamo-la no espaço” (Bastide, 1971, p. 371). Nas palavras de Alaomi,
podemos ver como as correspondências vão materializando os espaços:

Para ver como são as coisas, naquele momento eu ainda não era do
Candomblé, e a encantada já tinha determinado que o centro de Umbanda se

¹¹ Segundo Kileuy e Oxaguiã (2014, pp. 40-41), “o termo axé é, para o povo iorubá, um poder invisível que transmite uma energia divina e intocável que as pessoas só pressentem. Denominado de *hamba* ou *nguzu* pela nação bantu, e *exá*, pelo povo *fon*, a palavra *axé* se generalizou, se popularizou e passou a ser aceita e utilizada pelas demais nações-irmãs. O axé é a força que produz crescimento”.

¹² *Orúko* é a palavra em iorubá que designa um nome (Kileuy; Oxaguiã, 2014, p. 121).

chamaria terreiro nossa senhora da Conceição, casa de mamãe Oxum, como é o sincretismo, e muitos anos depois já no Candomblé da Bahia, a mãe de santo jogando búzios para mim diz: Oxum está lhe dizendo que ela é o grande amor da sua vida, que ela é seu caminho e dona do seu axé, tudo que você fizer dentro do axé que seja em nome dela, ou seja mesmo sem saber que Oxum era dona do meu caminho, do meu odú e meu juntó, a cabocla Mariana já tinha lido esse destino, logicamente que a encantada não tem vínculo nem um com Candomblé, porém já tinha direcionado minha fé a Oxum (Alaomi, 2022, s.p.).

É importante observar que a correspondência acontece entre Ramiro do Seu Zé Raimundo e Alaomi de Oxaguiã, e o Terreiro de Nossa Senhora da Conceição e o *Àâfin Iyá Omi À e Ò*. No entanto, a relação dos encantados, no caso seu Zé Raimundo e Dona Mariana, com as respectivas “identidades religiosas” do terreiro, trata-se mais de uma diplomacia (Latour, 2004, p. 410) entre entidades ou algo similar, pois Mariana não está para Oxum, como Nossa Senhora da Conceição está, na correspondência da encruza. É interessante notar que, mesmo sem ter correspondências aparentes no Candomblé, uma entidade preside um culto em uma casa devotada a um orixá.

Tempos depois, já bem consolidado no Candomblé, o sacerdote fica sabendo através do jogo de búzios que Oxum, além de “juntó” (o segundo orixá), é também seu caminho. Assim, apesar do sacerdote entender que a encantada não tem vínculo com o Candomblé, a partir dos princípios expostos, pude encontrar um caminho para uma certa correspondência. É a partir dessa situação de (re)cortes e equivalências que se compreende a ligação entre a santa católica, a divindade iorubana, e todas as engrenagens que compõem esse sistema que sintetizam a cosmopolítica desse terreiro. Com isso, compreende que:

[...] as participações místicas se operam dentro dos diferentes compartimentos do real [...] ligando tão somente os objetos ou os *sêres* que se banham numa mesma corrente metafísica [...]. Em suma, a participação pressupõe um enquadramento prévio, uma filosofia do cosmos [...] Para que a participação se estabeleça entre um homem, um objeto, uma planta, uma divindade, etc., é preciso que obedeça a certas condições bem determinadas. A corrente das *fôrças* unificadoras não pode passar entre, por exemplo, uma pedra de Xangô, uma planta de *Oxossi* e um filho de *Oxun*. A participação não se opera em qualquer direção, é orientada, segue linhas, e o que chamamos de religião é o conjunto das representações coletivas ou dos ritos que designam as linhas de *fôrça* dentro das quais ela pode se processar (Bastide, 1961, p. 337).

Desse modo, o que liga a corrente unificadora para que a participação aconteça no sistema estudado é o próprio sacerdote. Ele é quem estabelece a participação entre o homem, o objeto, a planta, as entidades, as divindades, os filhos, a casa e o terreiro, enfim com todo o constituinte desse cosmo. Assim, o princípio de participação só pode acontecer por causa do

princípio de corte, que é constitutivo das relações afro-brasileiras. Esses princípios, então, evidenciam os compartimentos sendo transpassados, não só nessas relações, mas também nas ameríndias, as constituindo em relações afro-indígenas.

É a partir do princípio de corte que ocorrem as classificações. Desse modo, quando um conjunto de classificações é homólogo a outro conjunto de classificações, o princípio da equivalência acontece. É exatamente o princípio de corte que vai operar a equivalência e permitir que a transição (trânsito) entre esses mundos aconteça. Em outro nível, esse espaço que comporta cultos distintos e interligados constitui um reflexo arquetípico do próprio sacerdote e vice-versa, onde dependendo do papel desempenhado, no ritmo do toque, o “tambor de virada”¹³, vai virando e desvirando a gira para que a macumba aconteça.

É nesse contexto de encruzilhada que a promessa feita pela Cabocla Mariana “na cabeça”¹⁴ de Alaomi, à padroeira do Amazonas é paga. Todo dia 8 de dezembro, junto à comemoração de Nossa Senhora da Conceição, dia que também é dedicado a orixá Oxum da casa, também são realizados os festejos da Bela Turca, tendo como um dos pontos principais o ritual do mocororó. “Não se pode deixar de rezar o mocororó para que ninguém da casa vá a *n lo*” (Alaomi, 2022, s.p.), essa regra inclui o próprio sacerdote. A expressão “*n lo*” é oriunda do iorubá falado pelos candomblecistas, que em tradução livre quer dizer “indo”, mas que tem conotação de desencarnar, fazer a passagem, ou mesmo mandar alguém ou algo para longe. Não é difícil ouvir da boca de um iniciado no Candomblé a expressão “foi a *n lo*” quando se refere a alguém já falecido. O fato é que a observação anual do ritual do mocororó remete-me ao cuidado como o referido por Flaksman (2018, p. 318), onde “no Candomblé, o termo “cuidado” tem outro sentido: quando se diz que alguém precisa assentar o santo, por exemplo, ou mesmo cumprir alguma obrigação menor, o termo usado é sempre “cuidar”, além de ser um *ebô*, ainda como relata a pesquisadora, que serve para prevenção de muitos males, incluindo o mais indesejado, a morte.

Depois de toda essa preparação, o sacerdote, os filhos de santo e demais convidados ajoelham-se diante do altar, já preparado, e iniciam com a oração católica do “Sinal da Cruz”, molha-se o dedo polegar direito em um pouco de água benta, disposta em um pequeno recipiente, marcando três cruzeiros: uma na altura da testa, outra na altura da boca, e outra no

¹³ Tambor de virada, virar o tambor ou cruzar é o ato que acontece quando vão se trocar as linhas de trabalho, isto é, se em uma função estão trabalhando na linha das matas e deseja trocar para linha do povo de rua, toca-se o tambor de virada. Definição feita pelo sacerdote Alaomi.

¹⁴ Na cabeça é uma expressão utilizada pelos adeptos de religiões de matriz africana para designar uma entidade manifestada em um médium, incorporada.

peito, ao mesmo tempo em que se declama:

Primeira cruz: Pelo sinal da Santa Cruz.
Segunda cruz: Livra-nos Deus, nosso Senhor,
Terceira cruz: dos nossos inimigos.

Essa primeira oração é seguida de outra, “Em nome do Pai”, onde também se traça uma cruz, desta vez ligando, em vertical, a testa ao ventre, e o ombro esquerdo ao direito, finalizando com um “amém”, que pode ser com as mãos sobre o coração, ou tocando a boca, ou ainda juntas em posição de oração, falando: “Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Amém.” O primeiro a realizar esse ato é o sacerdote que passa a água benta para um dos filhos, que repassa a um irmão e assim sucessivamente a todos os presentes na ocasião. Concomitante a esse primeiro ato, o sacerdote faz breves orações em agradecimento ao dia, ao ano e às graças alcançadas. Após todos terem marcado suas frentes, inicia-se o terço da novena como a tradição católica. Os presentes ficam todos de joelhos e voltados para o altar.

O altar é tal qual um altar em devoção aos santos católicos, até porque são os mesmos. É o local onde as imagens dos santos de devoção da casa são dispostas e organizadas segundo um princípio simples. A imagem da santa de devoção principal é a de Nossa Senhora da Conceição, acrescida de terços e fitas de pedidos e promessas e a partir dela são dispostas as outras. À esquerda da imagem principal, em tamanho menor, encontram-se as imagens de Jesus Cristo (típica da Umbanda com braços abertos ligeiramente voltados à frente, mostrando as chagas), Santo Antônio e um castiçal com querubins. À direita estão dispostas: as imagens de Santa Bárbara, uma pequena imagem de Santa Luzia, e um castiçal idêntico ao já citado. Ao centro uma vela de sete dias e, esporadicamente, uma vela de força, ambas brancas. Também encontramos no altar uma pequena garrafa de vidro com água benta, uma toalha branca que cobre a mesa e uma Bíblia, na edição Pastoral, contendo folhas de papel avulso com cânticos e outras orações que são utilizados na novena. É importante registrar que a santa de devoção, Nossa Senhora da Conceição, Oxum no encruzilhamento, é de devoção da encantada, a matriarca espiritual da casa, Cabocla Mariana. Essa vem na cabeça do sacerdote do terreiro uma vez por ano para presidir o Ritual do Mocoioró.

O Mocaroró que a encantada preparou

O mocororó tem origem com os povos indígenas, muito antes da ocupação dos europeus no Brasil e da submissão das culturas aqui existentes. “Esse gosto dos índios por essa bebida já era visto pelos portugueses desde a época da colonização” (Pereira, 2011, s.p.). Atualmente a palavra mocororó aparece denominando uma série de bebidas produzidas a partir da fermentação, em maior ou menor grau, de produtos como o caju, a mandioca e o arroz, como aparece no Boletim da Comissão Maranhense de Folclore (2007, p. 12): “Mocaroró – bebida do suco do caju com quatro dias de fermentação ao ar livre, no Ceará. No Maranhão, é bebida feita com mandioca ou arroz”. Essa bebida está intimamente ligada a festejos religiosos não cruzados ou originários do encruzilhamento das culturas cristã católica e ameríndias. Outros nomes para o mocororó são *makururu*, *macururu* e *tarubá* (Boletim da CMF, 2007; Santos, 2010).

No Ceará, o mocororó feito de caju é utilizado para o Torém, dança ritualística dos povos de etnia Tremembé, durante o qual são servidos vários litros da bebida. “Esse grupo indígena é conhecido por seus exímios artesãos e pela fabricação do mocororó, bebida feita de caju e pela sua dança particular, o Torém, que lhes trouxe diferenciação e notoriedade social” (Pereira, 2011, s.p.). No entanto, “essa bebida não é tomada apenas durante o ritual, é tomada durante o dia como uma forma de lazer, principalmente na época do caju” (Pereira, 2011, s.p.). A bebida tem grande importância para os povos indígenas do litoral cearense, pois “entre as etnias que compõe o Movimento Indígena do Ceará, pelo menos, nove delas produzem e/ou consomem mocororó, são elas: Anacé, Tapeba, Pitaguary, Jenipapo-kanindé, Potyguara, Tremembé, Kariri, Gavião e Tubiba Tapuya” (Santos *et al.*, 2020, p. 174).

No Maranhão, essa bebida passa a ser feita de arroz e ao que tudo indica em tempos passados era muito difundida e apreciada. Como diz um editorial do Boletim da CMF (2007, p. 2):

Nesse número do Boletim foram fornecidas receitas de cuxá, de arroz de batipuru e de algumas bebidas tradicionais na culinária maranhense, inclusive a do mocororó, que já foi muito vendida em São Luís e que parece ter desaparecido. Essa bebida, no entanto, levada no passado para o Amazonas, por mães-de-santo, é hoje tomada ritualmente em terreiros de mina amazonenses ligados à tradição do Maranhão.

Nota-se que Alaomi, sacerdote do Templo de Oxum, iniciou efetivamente sua vida religiosa num terreiro da tradição Tambor de Mina, como exposto anteriormente.

Em outro momento, o Boletim da CMF (2007, p. 7) resgata o depoimento de um morador de São Luís, “nascido em 1907, em Memória de velhos, v. II, p.177-178, onde relata sobre as vendedoras ambulantes na cidade: “Tinha as velhas doceiras, eram umas pretas que vendiam doces nas esquinas, à noite [...]. Tinha as vendeiras de mocooró [...] as de peixe [...]”. O boletim ainda traz uma observação do historiador Câmara Cascudo que diz o seguinte: “A respeito do Mocooró, Câmara Cascudo, comentando o aluá ou aruá afirma: “Jacques Raimundo cita o mocooró do Maranhão como equivalente, mas Domingos Vieira Filho diz ser ‘uma espécie de mingau feito à base de arroz’” (Boletim da CMF, 2007, p. 12 apud Câmara Cascudo, 2004, p. 832). A revista traz ainda uma receita de mocooró ou macururu:

Semear, com antecedência, 1 ou 2 punhados de arroz em casca e aguardar a germinação. Quando germinado, preparar, à parte, um mingau bem grosso de fubá de arroz e deixar esfriar. Tomar então as sementes germinadas, lavar, cuidadosamente, os brotos, pisá-los em um pilãozinho de madeira, coando o sumo resultante, que é vertido no boião no qual já se encontra o mingau. Por ao abrigo da luz e do calor e aguardar a fermentação que, em geral, dura 48 horas. Está pronta a bebida, já adoçada pelo açúcar nascente da fermentação do amido e ligeiramente alcoólica (Boletim da CMF, 2007, p. 21).

Em nota, o Boletim informa que a receita foi

[...] transcrita do livro Pecados da gula: receita (LIMA, 1998, v.2, p. 100), como bebida de origem indígena. A receita foi obtida por Zelinda Lima de Ana Amélia Lima. Augusto Aranha faz referência ao mocooró em Memória de Velhos, v. II (p. 177), como bebida gelada, adorável, vendida por mulheres pretas que passavam nas ruas gritando: “mocooró, mocooró!” (Boletim da CMF, 2007, p. 21).

Segundo a pesquisadora Luíndia (2002, s.p.) é possível encontrar a utilização de uma bebida chamada *mukururu* no Çayré¹⁵, “manifestação religiosa e profana realizada em Alter do Chão, Santarém, microrregião do médio Amazonas paraense”, e que as origens desta festa vêm da tradição dos indígenas Borari que habitavam a região de Santarém. Ela divide a celebração do Çairé em momentos chamados de “cunho” e o *mukururu* é utilizado, justamente, no cunho religioso que abrange costumes dos indígenas e dos missionários.

Cunho religioso: destaca-se a festa religiosa, onde o Çairé era utilizado nas festas religiosas de Nossa Senhora da Saúde e São José (06 e 07 de janeiro). Nesses dias, os índios costumavam fazer saudações religiosas, costumes

¹⁵ “O Çayré é semicírculo de madeira com 1m40cm de diâmetro que representa a arca de Noé, contém dentro dois arcos menores, colocados sobre o diâmetro maior. Esse objeto simbólico é ornado com fitas de diversas cores, belas plumagens em vermelho e branco, espelhos e outros enfeites e teve o objetivo de perpetuar e firmar mais a religião [cristã] entre os índios. Perpetuam o dilúvio e as três pessoas da santíssima trindade” (Luíndia, 2002, s.p.). Outras formas de escrita: sayré, sairé.

introduzidos pelos missionários. A festividade era chamada inicialmente de Çairé ou Turiúa. Constituía-se de uma procissão de mulheres que carregavam o Çairé. Na festa de santo levantavam um altar, onde era colocada a imagem milagrosa, tendo aos seus pés o Çairé. Preparavam junto à casa uma grande palhoça onde era servido o jantar e realizadas algumas danças. Dias antes da festa preparavam grande quantidade de "tarubá ou *mukururu*," (bebida fermentada de mandioca) que era considerado a alma da festa (Luíndia, 2002, s.p.).

No terreiro de Nossa Senhora da Conceição, o mocororó é preparado próximo da tradição maranhense e seus ingredientes são: arroz branco, leite de coco, açúcar, gengibre, conhecido no Amazonas como mangarataia, erva-doce e cravo-da-índia. A irmã de mais idade no santo e que está devidamente de preceito é quem prepara a bebida. No penúltimo dia de novena ela, vestida de branco e com um pano de cabeça, começa os preparos. Primeiro ela acende uma vela branca na árvore sagrada do terreiro pedindo licença aos “donos da casa”, os guias e ancestrais. Em seguida, em uma panela comum, ela coloca o arroz para cozinhar no fogão a gás, por conta da modernidade, porém “as coisas feitas na fogueira têm sempre mais força” (Alaomi, 2022, s.p.).

Há irmãos que somente observam e entre uma conversinha aqui e ali ou uma dúvida respondida pelo sacerdote, aprendem o processo. Outros irmãos vão ajudando no que podem, sob orientação da irmã mais velha, com um pedaço de pano ou mesmo com um guardanapo limpo, faz-se uma trouxinha para macerar a erva-doce e o cravo-da-índia. A mangarataia pode ser ralada, processada ou até mesmo macerada; tudo depende do momento ou do quanto o preparo está adiantado, ou atrasado. Assim que o arroz fica cozido, ele é processado no liquidificador e é retornado para a panela para que os outros ingredientes sejam misturados e cozidos juntos durante um tempo. Se o preparado ficar muito encorpado, acrescenta-se água aos poucos para que não fique muito aguado.

Depois de tudo pronto, aos pés da árvore e em cima de um tamborete¹⁶ coberto com um pano branco, o mingau vai descansar por vinte e quatro horas. À frente deste pequeno altar improvisado, vai um copo de água limpa e uma vela de força branca. A irmã que preparou pede para que o mocororó não azede, pois “antigamente quando o mocororó azedava quem tinha preparado deveria tomá-lo todo sem deixar sobras” (Alaomi, 2022, s.p.). A irmã se preocupava com que tudo desse certo, pois se o mocororó desandasse, além do azedume, depois de tudo pronto o alimento rende pelo menos alguns litros e, apesar do medo, a irmã conta que o mocororó nunca azedou. Todo esse processo ocorre após uma novena, mais precisamente, a

¹⁶ Tamborete é um banco ou banquetta feita de madeira.

penúltima.

Deste modo, passadas as vinte e quatro horas da última noite de novena, que ocorre exatamente no dia 8 de dezembro, data que é comemorado o dia da padroeira da cidade de Manaus, Nossa Senhora da Conceição, também ocorre o ritual do mocoioró. Assim é rezada a novena como de costume, à moda católica, e costuma-se entoar uma ladainha devotada à santa do dia. Finalizada essa parte mais cristã, passa-se o defumador para a purificação do local. Em um incensário improvisado, uma panela velha de pressão sem tampa, coloca-se a brasa, que já estava sendo preparada antes, e o incenso preparado pelo sacerdote da casa.

Primeiro o sacerdote defuma o altar dos santos e segue a defumação de cada pessoa presente. Em fila, primeiro de frente e de braços abertos o devoto é incensado pelo lado esquerdo, depois direito e em seguida gira para o lado esquerdo; já de costas repete-se o processo de defumação. Por fim, leva-se o incensário ao chão e de frente os devotos incensam as mãos cruzando-as sobre a fumaça e depois os pés, um de cada vez, assim, os fiéis vão passando um a um pelo sacerdote. Nesse processo também podem ser incensados objetos ritualísticos como maracas, as espadas¹⁷ dos devotos e os objetos que serão utilizados no ritual, inclusive o próprio mocoioró. Esta parte do processo é embalada por cantigas de incensar, a mais comum é:

Defuma com as ervas da Jurema.
Defuma com arruda e guiné,
Benjoim, alecrim e alfazema.
Vamos defumar filhos de fé.

Essa cantiga evoca as energias da Jurema, que denomina uma encantada e um encante, para a “limpeza” do ambiente. A partir desse ponto, começam as cantigas de chamamento, neste caso, para chamar a Cabocla Mariana, que é quem vai presidir o ritual do mocoioró. Após a chegada da entidade manifestada no sacerdote da casa, Dona Mariana, como a chamamos, vai pondo sua roupa litúrgica enquanto vai falando, dando recado e puxões de orelha, com intimidade que parece alguém da família e não deixa de ser. Também pede o que beber e o que fumar falando em tom jocoso: “Me dá uma “pumosa”¹⁸, que estou seca, seca, seca... Porque faz muito tempo que eu não bebo”. Apesar da espontaneidade na fala da entidade, o clima ritualístico envolve os presentes. Depois de algumas cantigas e uns “falado” com os filhos,

¹⁷ A espada (plural espadas) é um recorte de tecido retangular geralmente acetinado, adornado com franjas de cetim ou poliéster, instrumento que por sua versatilidade serve como proteção, de demandar, de sacudimento e de despacho.

¹⁸ “Pumosa” é uma variante linguística utilizada pelas entidades incorporadas. Ela tem origem na palavra espumosa que faz referência a espuma da cerveja, que é a bebida mais popular nas festas de encantados e entidades.

Dona Mariana pede que se prepare o local para o ritual.

Assim, com um pano branco estendido no chão forma-se o espaço ritualístico principal. Na extremidade do pano mais próxima do altar é disposta a vela, o copo com água e o mingau que esteve descansando. A Bela Turca aproxima-se com sua cadeira e com baforadas de fumo, chacoalhadas de maracas, cantigas e súplicas a Deus e Nossa Senhora da Conceição. Assim, ela transmuta o mingau em mocoioró, o alimento consagrado. Ao lado da entidade se posiciona uma pessoa assistente, com uma bacia de água limpa até a metade e algumas cuias regionais para se servir a bebida. A partir daí, os fiéis em fila aproximam-se um de cada vez, abaixam e deitam o corpo por inteiro no pano branco que está estendido, em forma de reverência.

Dona Mariana sacode seu maracá e abençoa a pessoa, que em seguida toma uma postura de joelhos, curvando o tronco e apoiando os cotovelos sobre as pernas ou no chão, esperando ser servida. Usando uma cuia como concha, a entidade serve outra cuia que é entregue à pessoa para que tome enquanto são proferidas bençãos pela mestra da cerimônia. A cuia é devolvida à entidade que a repassa para a assistente, que a lava na água limpa para ser reutilizada. Como eu mesmo já participei deste ritual algumas vezes, posso dizer que o mocoioró é um mingau levemente adocicado, com sabor e aroma das especiarias nele contido, especialmente o da erva-doce e uma com textura granulada, mas macia por conta do arroz processado. Assim, todo esse processo é repetido até que o último devoto tenha tomado do mocoioró. O que sobra do alimento e a água em que foram lavadas as cuias são reservados embaixo de uma árvore para, no dia seguinte, serem despachados em local propício ou designado pela encantada.

O momento de partilha do mocoioró é embalado por uma cantiga específica, como um responso¹⁹, que é puxada pela Cabocla Mariana:

*“Mariá, marió
Graças a Deus de mocoioró
O’joni baba, o’joni baba”*

As grafias aqui apresentadas são aproximações do que é falado na pronúncia da cantiga. Alaomi (2022, s.p.) pondera que essa cantiga possa ser em reverência aos ancestrais, pois segundo ele, existe uma saudação a *Bàbá Egun*, muito ouvida nos festejos de egun na Bahia. Lá, eles chamam Candomblé de Bàbá:

¹⁹ “Responso ou responsorial, proveniente de salmo responsorial do ofício da Santa Missa católica, “o nome responsorial dado a esse salmo provém da forma como ele é geralmente realizado: o salmista lê ou canta os versos do salmo, enquanto a assembleia intervém com um responso, ou seja, um refrão ou antífona” (Melo, 2011, p. 41).

*Ibó Leribô
Ateleriô
Ê Bàbá Mariô
Rei, rei, rei.*

Em todas essas saudações as pessoas gritam quando *Bàbá* está adentrando o salão, o barracão. No livro de José Beniste (2020, p. 43) “*Òrun - Àyé: o encontro de dois mundos*” é relatada uma saudação ao “senhor do dia”: “*Olojô Oní, mo júbà o*”, que em sua tradução é “Senhor deste Dia, meus respeitos, eu o saúdo”. Assim, a palavra ‘*baba*’, pode referir-se a ‘*bàbá*’ que é usada no Candomblé para designar pai e senhor. Essa palavra que é oriunda do iorubá, também designa a divindade do culto à ancestralidade masculina chamada de “*Bàbá Egun*”, no Candomblé. Alguns traduzem ‘*Egun*’ como ‘osso’, em iorubá a palavra ‘*Ègún*’ pode significar maldição ou maldade. No entanto, no contexto do ritual do mocoꝛoꝛó, a encantada Cabocla Mariana pode evocar uma variante dessa saudação iorubana para saudar o senhor, ou melhor, a senhora do dia, ela mesma, a senhora da festa. Ainda, em algumas nações, os encantados e entidades podem ser entendidos como “*egun*”. Talvez os significados implícitos nessa palavra, enterrados pelo tempo, possam ter gerado todos esses cuidados em resguardos e preceitos para a execução do ritual do mocoꝛoꝛó.

Considerações finais

Quando comecei essa pesquisa, não podia imaginar a extensão da utilização das bebidas e/ou alimentos que levam o nome de mocoꝛoꝛó. A história dessa bebida que começa com os indígenas do nordeste brasileiro, principalmente no Ceará e no Maranhão, passando pelo Pará e chegando até o Amazonas, traz consigo uma gama quase inesgotável de saberes culturais e religiosos ancestrais. O mocoꝛoꝛó tem servido aos povos tradicionais, às culturas afroindígenas e ameríndias como fonte de resistência e de suas memórias, além do uso como bebida ritualística que dá o tom e faz a ligação com o mundo espiritual.

Outras ligações acontecem, como a equivalência de culto a santos católicos, com culto a orixás da Umbanda e Candomblé. No entanto, nessa equivalência não acontece o que se canonizou como sincretismo, pois cada conjunto de classificação opera distintamente um do outro, ocorrendo à equivalência à medida que o sacerdote promove sua agência. O sentido do encruzilhamento também opera na ligação dos cultos, no entanto, sem derrubar suas fronteiras de distinção. Os cultos à santa católica e à orixá africana coexistem no mesmo espaço/tempo,

porém, um não passa a ser o outro e também não configuram outro culto, somente se equivalem para que o ritual do mocoioró aconteça.

No Terreiro de Nossa Senhora da Conceição o ritual do mocoioró, aparentemente simples, traz consigo a lembrança dos antepassados e a renovação para os dias futuros, além de promover a socialização, integração e irmandade entre os convivas. O mocoioró nessa casa é, certamente, uma herança cultural e religiosa nordestina que veio atravessando os estados nortistas do Brasil para se instalar aqui, no humilde, porém cheio de axé, Templo de Oxum, na cidade de Manaus.

Assim, uma pequena casa pode comportar em seu cosmo uma infinidade de universos, de pessoas, sacerdote, filhos de santo, ancestrais, entidades, culturas, de tempos, o passado, o presente e o futuro, além dos ritos. A casa devolve tudo isso, para o cosmo e as pessoas, de forma processada, a partir de uma cíclica de práticas e de Energia. E foi assim que na casa de Nossa Senhora bebi o mocoioró que a encantada preparou.

REFERÊNCIAS

ALAOMI. Texto sobre a Casa de Nossa Senhora da Conceição no Facebook. Manaus, 07 dez.2020. Facebook: Axé Palácio de Oxum Manaus. Disponível em: <https://www.facebook.com/323745411899253/posts/729433054663818/>. Acesso em: 23 dez. 2021.

ALAOMI. Série de entrevistas. [dez. 2021 a jan. 2022]. Entrevistador: Elton Ibrahin de Vasconcelos Pantoja. Manaus, 2022.

ANJOS, J. C. dos. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2006.

BAGNO, M. **Preconceito Linguístico: o que é e como se faz**. 55. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

BASTIDE, R. **O Candomblé da Bahia (Rito Nagô)**. São Paulo: Cia das Letras, 1961.

BASTIDE, R. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1971.

BENISTE, José. **Òrun – Àyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô yorubá entre o céu e a Terra**. 14. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.

BOLETIM DA CMF. **Comissão Maranhense de Folclore**, Maranhão, n. 38, 2007.

Disponível em:

<https://www.cmfolclore.ufma.br/arquivos/e56879d03c365b0948a2a15e3b1fb3df.pdf>. Acesso em: 24 dez. 2021.

CÂMARA CASCUDO, L. da. **História da alimentação no Brasil**. 1. ed. São Paulo: Global, 2004.

ECKERT, P.; McCONNELL-GINET, S. Comunidades de práticas: lugar onde co-habitam linguagem, gênero e poder. *In*: OSTERMANN, A. C.; FONTANA, B. **Linguem. Gênero. Sexualidade**: clássicos traduzidos. São Paulo: Parábola Editorial, 2010.

FALKEMBACH, E. M. F. Diário de campo: um instrumento de reflexão. **Contexto e Educação**, Ijuí, v. 2, n. 7, p. 19-24, jul./set. 1987.

FERRETTI, M. Encantados e encantarias no folclore brasileiro. *In*: Seminário de Ações Integradas em Folclore, 6., 2008. **Anais [...]**. São Paulo, 2008. Disponível em: <https://repositorio.ufma.br/jspui/bitstream/1/198/1/Encantados%20e%20encantarias.pdf>. Acesso em: 06 dez. 2020.

FERRETTI, M. **Maranhão encantado**: Encantaria maranhense e outras histórias. São Luís: UEMA Editora, 2000.

FLAKSMAN, C. Culpa e cuidado no Candomblé baiano. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, [S. l.], n. 69, p. 307-323, abr. 2018.

HODKINSON, P. “Insider research” in the study of youth cultures. **Journal of Youth Studies**, [S. l.], 2005, 18:131-149. DOI: 10.1080/13676260500149238. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/240533016_%27Insider_Research%27_in_the_StuSt_of_Youth_Cultures. Acesso em: 06 dez. 2023.

KILEUY, O.; OXAGUIÃ, V. de. **O Candomblé bem explicado**: nações Banto, Iorubá e Fon. Organização Marcelo Barros. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

LATOURE, B. Por uma antropologia do centro. [Entrevista concedida a] Renato Sztutman e Stelio Marras. **MANA**, [S. l.], v. 10, n. 2, p. 397-414. 2004. Disponível em: <http://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/1392>. Acesso em: 09 dez. 2023.

LUÍNDIA, L. E. A. Çairé (PA): Espaço e reinterpretação pela mídia. *In*: Congresso Anual em Ciência da Comunicação, 25., 2002, Salvador. **Anais [...]**. Salvador: [s. n.], 2002. Disponível em: http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2002/congresso2002_anais/2002_NP17AZEVEDO.pdf. Acesso em: 23 dez. 2021.

MARCONI, M. de A.; LAKATOS, E. A. **Fundamentos da metodologia científica**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

MASTROGREGORI, M. Historiografia e tradição das lembranças. *In*: MALERBA, J. (org.). **A história escrita**: teoria e história da historiografia. São Paulo: Contexto, 2006. p. 65-93.

MELO, J. R. de. **A missa e suas partes**: para celebrar e viver a eucaristia. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2011. (Coleção Jesus mestre).

PEREIRA, A. L. da C. **A Cabocla Mariana e a sua Corte Ajuremada**: modos de pensar e fazer festa em um Terreiro de Umbanda em Santarém, Pará. Orientador: Marcio Goldman. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/72/teses/848861.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2021.

PEREIRA, A. S. M. **A dança do Torém dos Tremembé de Itarema-CE**. Fortaleza: UFC, 2011. Disponível em: http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/20909/3/2011_eve_aspereira.pdf. Acesso em 23 dez. 2021.

PINTO, A. (org.). **Dicionário da Umbanda**. 6. ed. [S. l.: s. n.], [21--].

ROCHA, D.; FILHO, V. S. Ritualística umbandista, candomblecista, terçozeira, da encantaria e pajelança amazônica e as casas/terreiros de palmas. **Revista Humanidades e Inovação**, [S. l.], v. 7, n. 15, p. 241-249, 2020. Disponível em: <https://revista.unitins.br/index.php/humanidadesinovacao/article/view/2996>. Acesso em: 02 nov. 2020.

SANTOS, C. C. A. do A. **Identificação da microbiota e caracterização físico-química da bebida fermentada caxiri produzida pelo povo Juruna (Yudjá), Mato Grosso, Brasil**. Lavras, MG: UFLA, 2010.

SANTOS, C. M. dos; LIMA, A. E. F.; MORAIS, A. C. da S.; FERREIRA, M. de C. O mocroró e sua importância para os povos indígenas do litoral cearense - resistência e espiritualidade nos modos de fazer e consumir. *In*: PEREIRA, D.; SANTO, J. de P. do E. (org.). **Culturas e história dos povos indígenas**. Ponta Grossa, PR: Atena, 2020. Disponível em: <https://sistema.atenaeditora.com.br/index.php/admin/api/artigoPDF/39618>. Acesso em: 06 jan. 2022.

CRediT Author Statement

Reconhecimentos: Não aplicável.

Financiamento: Não aplicável.

Conflitos de interesse: Não há conflitos de interesse.

Aprovação ética: Não aplicável.

Disponibilidade de dados e material: Podem ser solicitados pelo e-mail do autor.

Contribuições dos autores: Este artigo é de única autoria, tendo o autor participado ativamente de todos os processos.

Processamento e editoração: Editora Ibero-Americana de Educação.
Revisão, formatação, normalização e tradução.

