



Mariana, Herondina e Toya Jarina: transculturalidade nas figurações do sagrado feminino na Encantaria Amazônica

Mariana, Herondina and Toya Jarina: transculturality in the figurations of the feminine sacred in Amazonian Encantaria

Alex Araújo Mar¹

Caio Augusto Teixeira Souto²

Waldimiro Maximino Tavares César³

Resumo: o presente artigo científico tem como principal objetivo despertar reflexões sobre os marcantes traços de transculturalidade nas figurações arquetípicas do sagrado feminino nas manifestações religiosas no Norte do Brasil, tomando como base analítica a história de Mariana, Herondina e Toya Jarina, princesas de origem turca que se tornaram entidades largamente populares na Encantaria, vertente da Umbanda praticada na maior parte da Amazônia Brasileira. Os resultados da pesquisa apontaram o caráter diaspórico, transcultural, da formação representativa dessas “Encantadas” como importante elemento que evidencia, de modo peculiar, que suas imagens remetem à pluralidade étnica e sociocultural que formou a população brasileira, como hoje é compreendida, contida na mítica das configurações dos arquétipos da mulher divina brasileira, como também na substantivação do ser feminino transcendental como fator derivado das experiências místicas do sujeito psicossocial atraído pela força implacável deste modelo. Como base para a pesquisa e revisão bibliográfica que sedimenta esta análise, foram utilizados os trabalhos de teóricos ligados ao estudo de representações arquetípicas do feminino nas religiões, como também de suas configurações nas práticas religiosas amazônicas, como Ferretti (1996), Loureiro (1995), Ortiz (1999) e Prandi (2005), entre diversos outros.

Palavras-chave: Mariana, Herondina e Toya Jarina. Crença Marginal. Transculturalidade. Sagrado Feminino. Umbanda Amazônica.

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). E-mail: alex.mar@outlook.com.br

² Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). E-mail: caiosouto@gmail.com

³ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL), da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Professor de Língua Portuguesa e Literatura Luso-Brasileira da Secretaria Educação e Desporto do Estado do Amazonas (SEDUC-/AM). E-mail: waldimiro.cesar@prof.am.gov.br



Abstract: the present work claims to wake reflections about the striking traits of transculturality in the archetypal figurations of the feminine sacred in religious in Brazilian North religions, taking as an analytical basis the Mariana, Herondina and Toya Jarina's story, turkish princesses who have become popular entities in Encantaria, a branch of Umbanda practiced in most of the Brazilian Amazon. The research results pointed out the diasporic, transcultural character of the representative formation of these "Encantadas" as an important element that highlights, in a peculiar way, that their images refer to the ethnic and sociocultural plurality that formed the Brazilian population, as it is understood today, contained in the mythical configurations of the Brazilian divine woman's archetypes, as well as in the substantiation of the transcendental feminine being as derived from the mystical experiences of the psychosocial subject attracted by the relentless force of this model. As a basis for the research and bibliographic review that supports this analysis, the work of theorists linked to the study of archetypal representations of the feminine in religions, as well as their configurations in Amazonian religious practices, such as Ferretti (1996), Loureiro (1995), Ortiz (1999) and Prandi (2005), among others.

Keywords: Mariana, Herondina and Toya Jarina. Marginal Belief. Transculturality. Feminine Sacred. Amazonian Umbanda.

Introdução

Na esfera das práticas religiosas, as mulheres têm sido relegadas, no transcorrer da história, ao papel de coadjuvantes, invisibilizadas por meio de seu constante silenciamento. No entanto, existe uma descontinuidade desta conjuntura nas religiões de matriz africana, contexto no qual exercem significativo protagonismo, no âmbito de sua vinculação com o sagrado. Na mitologia iorubá, conforme destaca Luciana Zucco (2014), o arquétipo da mulher tem um papel indispensável na diegese da criação, atuando como a provedora da existência dos orixás e das entidades. Essa conjuntura mostra-se ainda vigente nas religiões contemporâneas de raiz africana, como a Umbanda que, em seu sincretismo, adotou o culto aos diversos deuses(as) representados pela natureza. Por essa razão, a abordagem sobre interculturalidade dos arquétipos feminino religioso, põe em relevo a diversidade constitutiva da sociedade brasileira nas suas mais diversas manifestações culturais.

A diáspora africana transportou, via Oceano Atlântico, para o Brasil, formas singulares de se conectar com o Divino, trazendo consigo suas crenças, práticas espirituais e culturais. Essa jornada diaspórica resultou na preservação, adaptação e evolução dessas tradições religiosas fora de seus contextos originais, criando formas únicas de relacionamento com sua ancestralidade. Segundo Prandi a cosmologia africana "não é linear, mas sim, cíclica onde é exercido um diálogo com os Orixás,



Iabás, com as Entidades e os elementos da natureza que, conforme suas figurações arquetípicas, estão em consonância com suas dinâmicas anímicas” (Prandi, 2005, p 34).

Na seara das religiões afro-diaspóricas, a prática da encantaria é constituída como um processo transcultural, haja vista que essa dinâmica de conexão com o sagrado engloba entidades não só de origem africana, mas também de crenças dos povos originários, europeus e asiáticos.

Na “Mina”, assim como em outros segmentos da Umbanda e demais religiões ligadas aos cultos afro-brasileiros praticados na Amazônia, é conhecido, por meio de tradição oral, de acordo com o relato da Ya Gedeunsu Mãe Rita D’ Oxum, dirigente da Casa de Mina T.E.U.C.Y. Mansú Mansúbando kekê bisneta Ilê asé Oya Egunitá, contido no documentário por Braga (2021)⁴, onde é descrita as origens históricas e composição estrutural do *Reinado da Encantaria*, na Região Norte brasileira, há uma linha de “encantados” melhor afirmando, de “encantadas” cujos cultos alcançam enorme expressividade: as caboclas Mariana, Herondina e Toya Jarina, conforme destacam figuras proeminentes nas práticas ritualísticas da Umbanda Amazônica como Yá Gúngunitá Mãe Yacira Souza, o Babá Alá Omin Lucas Irain, a Yá Ejilayê Yasmin Queiroz, o Babá Abê Odãn Ayrton Soeiro, o Babá Omín Talambê José de Souza e a Yá gô Raimunda de Souza, segundo a crença de seus fieis, em vida terrena, eram princesas de origem turca que, acidentalmente, chegaram à Amazônia. Certamente, existem outras entidades também atuantes e próprias do campo que compreende o sagrado amazônico.

Porém, vale realçar que essas três entidades, chamadas localmente de “caboclas”, são referências litúrgicas caracterizadas pela ampla popularidade dela na região por sua diversa simbologia, representações, especificidades e similaridades existentes nos cultos que as invocam. Entretanto, para analisar a relevância e o aspecto transcultural na figuração dessas entidades, em nível, também, de constituição de gênero, em seu meio de crença e culto, é necessário compreender, primeiramente, o que é ou que significa *Encantaria*.

Segundo Maués e Villacorta (2002), citados por Prandi (2002), essa vertente das religiões de matriz africana particularmente amazônica (Norte do Brasil e parte do Nordeste, como Maranhão e Piauí) é pautada na reverência aos *Encantados*, que são

⁴ Fonte: BRAGA, Luíza. *Mariana: histórias de vida e encantaria*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Pfp3lyjPIqc&t=468s>>. Acesso em 15 jan. 2024.



mestres, caboclos, pretos velhos e erês, assim como suas contrapartes correspondentes aos exus de lei na linha da umbanda, além de outras entidades do panteão afro-brasileiro, que são concebidos como espíritos de homens, mulheres ou crianças que desencarnaram ou então passaram diretamente deste mundo para um lugar “mítico” invisível, não vivenciando a experiência física da morte: diz-se que se “encantaram” e por meio desse relacionamento com encantado(a) o corpo de outrora é, ritualisticamente, materializado como um ebó que é oferecido como expressão de fé a essas entidades que transpassaram a mortandade corpórea.

Nesse campo investigativo, Ortiz (1999, p.71) destaca que a incorporação das caboclas, já que são categorizadas como *Encantadas*, é “o elemento central do culto na Encantaria, consentindo a descida dos espíritos do reino da luz, da corte de Aruanda e da Espiritualidade que cavalgam a montaria da qual eles(as) são os/as senhores(a), ao plano terreno”. Ao som dos atabaques, a alma escuta e a entidade responde através da incorporação. O corpo do médium, como componente fundamental desse cenário, se caracteriza como uma significativa fonte dialógica que possibilita abarcar vários tipos de experiências, na da categoria da transcendência e do êxtase.

Lewis (2003), postula que, quando se conjectura sobre o corpo em movimento religioso, é fundamental atentar à corporeidade arquetípica feminina como forma transcultural na religião, mais especificamente na Umbanda, haja vista que essa ainda é amplamente considerada uma crença marginal por se posicionar contra ao monismo de outras vertentes religiosas com maior legitimação social. Felizmente, é possível constatar o crescimento de estudos e debates acadêmicos sobre os direitos dos diferentes grupos subalternizados na história na perspectiva de promoção da igualdade, em um contexto de discriminação. Os processos discriminatórios, também no âmbito religioso, geram desigualdades que subjagam a mulher em diferentes situações, alijando-a sistematicamente a uma série de violências simbólicas nas instâncias de poder, não sendo diferente nas doutrinas religiosas e seus ritos. Entretanto, muitos ensinamentos advindos das matrizes culturais africanas que, na cultura dominante, foram negligenciados, podem ser recuperados quando se considera o lugar e papel da mulher à luz das africanidades, juntamente com a mescla de seus elementos basilares com preceitos religiosos dos povos originários igualmente influentes, nas configurações ritualísticas brasileiras.



Partindo dessa premissa, o presente artigo tem por objetivo investigar e suscitar reflexões sobre a transculturalidade da figuração corpórea feminina na encantaria umbandista amazônica, onde será tecido um plano de análise epistemológica acerca das três princesas turcas que, como entidades largamente cultuadas, fazem parte do panteão da religiosidade diaspórica que sedimenta a *Umbanda-Mina* amazônica. Diferente de algumas tradições religiosas, nesse universo, o poder não é concebido como prerrogativa masculina e sim uma escolha de ordem transcendental, ou seja, prerrogativa dos(as) orixás(as), caboclos(as), pomba-giras e encantados(as), onde o exercício do poder foge ao desejo do humano e sua fundamentação encontra legitimação numa instância de ordem sobrenatural. Como aporte teórico que alicerça a pesquisa e revisão bibliográfica, necessárias à elaboração do presente trabalho, serão utilizados autores como Loureiro (1995), Ortiz (1999) e Prandi (2005), entre vários outros.

Princesas turcas e encantaria

*“São três irmãs da língua ferina
São três irmãs da língua ferina
Uma é Mariana
A outra é Herodina
A caçula é Toya Jarina
Uma é Mariana
A outra é Herodina
A caçula é Toya Jarina e é Toya,
Toya, Toya é Toya Jarina, a caçula é, Toya Jarina”⁵*

Tecer elucubrações acerca dessas essas três entidades de origem diaspórica, presentes na encantaria umbandista amazônica, é evocar toda uma pujança do saber ancestral que foge da mera racionalidade pragmática. Nesse sentindo, a estrada a ser percorrida primará terá viés mais abstrato do que concreto ou exato, passando por uma perspectiva intercultural de como essas entidades, seus arquétipos e representações atuam na construção da religiosidade e, por conseguinte, de uma importante parcela cultural da sociedade brasileira.

A *Encantaria Amazônica* simboliza um agrupado de lendas, mitos e saberes locais, que identificam a presença de um mundo dos encantados, também descrito

⁵ O trecho aqui reproduzido faz parte de ponto musical dedicado às entidades que são o escopo temático deste artigo, sendo passado de geração a geração por meio de narrativas orais. Por essa razão, tem sua autoria desconhecida.



mundo do invisível, local onde vivem as entidades. Conforme Raymundo Heraldo Maués, quanto ao caráter popular da transcendência dessas entidades:

estes seres podem ser reconhecidos como seres fantásticos, muitos são referentes às histórias populares, como a cobra grande, curupira, boto, entre outros, ou indivíduos que se encantaram por algum processo mágico, na maioria das vezes atravessando portais mágicos. (Maués, 1995, p. 78).

No caso das religiões afro-brasileiras em culto na Amazônia, fundidas com práticas religiosas dos povos indígenas e influências europeias, principalmente o *Tambor de Mina*, são considerados encantados pessoas que “driblaram” a morte e alcançaram estado de encantamento, por meio de portais diversos, várias são as histórias dos encantados na geografia amazônica, algumas ganhando grande destaque e celebração, sendo transmitidas de forma oral apenas nos terreiros e lugares relacionados às religiões afro-brasileiras.

Segundo Ferreti (1996), a tradição do *Tambor de Mina*, onde Mariana, Herondina e Toya Jarina são cultuadas, conta que, há mais de mil anos, se deu início com a narrativa histórica da luta do povo otomano contra as tropas das cruzadas cristãs que tomaram Jerusalém, dizimando centenas de milhares de pessoas pelo fio da espada dos “soldados da cruz”. Os turcos, mesmos derrotados, conseguiram manter alguns postos na cidade litorânea. Em uma das histórias narradas nesse contexto, o sultão Toy Darsalam mantinha a esperança de reconquistar Jerusalém, sendo esse espaço que, por ele, era honrado como local sagrado. Em certa manhã, recebeu uma triste notícia, que foi a derrota de seus exércitos para as tropas cristãs. Depois de consultar o seu Grão-vizir, o chefe das tropas, resolveu pôr a salvo a grande preciosidade do Sultanato: suas filhas, as três princesas que, na encantaria amazônica, receberam os nomes Mariana, Herondina e Toya Jarina.

As três princesas foram embarcadas às pressas para um reino amigo, situado à Mauritània, no noroeste da África. Porém, nunca chegaram ao seu destino; os emissários ficaram na praia a esperar por horas, dias, meses pelas princesas, que estavam em alto mar perdidas, navegando involuntariamente rumo aos seus destinos místicos. Em viagem para a África, atravessaram o Estreito de Gibraltar, conhecido, conforme Ferreti (1996), como portal para outras dimensões não corpóreas. Sem



perceber, deixaram o mundo físico, perpassando a mortandade carnal para entrar neste vasto mundo dos encantados.

Passam-se meses, anos, e a princesas permaneciam em numa espécie de plano intermediário entre a Terra e o mundo espiritual, sendo posteriormente recebidas e guardadas em Aruanda⁶ por certo período, até acordarem na foz do Rio Amazonas, onde encontraram a Velha Tapuia, a pororoca, que ainda chorava pela ausência de seus parentes que foram levados por homens estranhos, os brancos. Ao se depararem com esse momento, Mariana, Herodina e Toya Jarina puderam ter a visão de sua nova existência. Enquanto passavam pela pororoca, na embarcação que as transportava, as princesas navegaram rio acima por diversos dias e noites sem um local certo para desembarque e descanso.

Ainda conforme Ferreti (1996), as narrativas míticas contemporâneas mais populares que compõem a história dessas entidades vêm de Pai Luiz Tayandô (Sacerdote de Mina) que, segundo Santos (2015)⁷ é ligado ao Terreiro Vodum Kuê de Toy Lissá, localizado na cidade de Belém do Pará. Como postula Martins (2011), o religioso participou de um documentário sobre as princesas turcas, “*A descoberta da Amazônia pelos Turcos Encantados*”, dirigido por Campos (2005), que narra a história do encantamento das três princesas, Herondina, Mariana e Toya Jarina. Em sua participação na obra documental, o sacerdote expressou que teve a visão das personalidades das três irmãs da realeza otomana: Mariana estaria no convés, pois assim ela foi criada para comandar, governar e dirigir, enquanto a caçula, Toya Jarina, chorava pela falta dos pais e do ambiente onde nasceu. Já Herondina, ao chegar, tomou posse dos perfumes e essências aromáticas da Amazônia, sendo a primeira das princesas a se transformar ou se “ajuremar”⁸. Chegando na ilha de Parintins, no Amazonas, foram recebidas pelo indígena Caboclo Velho, um espírito ancestral, também conhecido como Xaramundi, responsável em guiar as irmãs no vasto universo da *Encantaria*.

⁶ Segundo as crenças das religiões de matriz africana, morada dos Orixás e demais entidades por elas reverenciadas.

⁷ Fonte: SANTOS, Keila Andrea Cardoso dos. *Toya Turca Mariana*. Disponível em: <https://espetacularidadeafroamazonica.wordpress.com/2011/06/17/toya-turca-cabocla-mariana/>. Acesso em 16 jan. 2024.

⁸ De acordo com a tradição vigente na Encantaria Amazônica, o termo significa “encantar-se”.



Como espaço perispiritual, a *Encantaria* é uma região tridimensional onde quem entra, jamais pode voltar. Os portais para essa dimensão existem em matas, espelhos das águas e rochas; ninguém sabe os locais certos, pois mudam a todo instante. Seus habitantes são seres invisíveis aos olhos mundanos, já que habitam “no fundo, numa geografia subterrânea, subaquática ou terrestre, conhecida como mundo do encanto” (Prandi, 2005, p. 17).

Maués e Villacorta (2002), citados por Prandi (2002), destacam que os encantados, no âmbito das entidades perispirituais, são figurações de mestres, caboclos, pretos velhos e erês, como também extensões arquetípicas dos exus de lei na linha da umbanda amazônica e, assim como outras entidades do panteão afro-brasileiro, foram concebidos a partir dos espíritos de homens, mulheres e/ou crianças cuja transcendência se deu através da passagem metafísica do mundo terreno para um universo “mítico” invisível aos olhos humanos. Como não experimentaram a morte física, diz-se que se “encantaram”.

Diáspora, transculturalidade e o sagrado feminino

A construção do Brasil, como hoje é conhecido, está intrinsecamente associada à diáspora africana. Com a forçada chegada de milhões de africanos escravizados ao Brasil no decorrer do período colonial, teve um impacto imensurável em todas as instâncias da sociedade brasileira da demografia à cultura, religião, música, culinária e as próprias estruturas sociais e econômicas. Pode-se dizer que a sociedade brasileira é filha dessa origem diaspórica onde os africanos traficados e sujeitos à escravização tiveram que, além de ressignificar o modo de encarar a nova realidade como indivíduos dominados pelo processo de colonização, foram impelidos a conviver numa terra desconhecida, Santos (2007, p.82) afirma que, no que tange à adequação da vida imposta aos escravizados e da ressignificação de suas crenças, instaurou-se uma “adaptação como forma de conexão com o Sagrado em terras estrangeiras para estabelecer estratégia de sobrevivência a sua ancestralidade”.

A conjuntura de arrendamento dos corpos pretos, além-mar, traficados por meio de colonização efetuada pela coroa portuguesa, estabeleceu um trânsito cultural, pois os escravizados trazidos de várias partes do continente africano, carregaram, desde sua morada original, suas práticas religiosas, o que desencadeou processos sociorreligiosos,



bem como o desenvolvimento de sujeitos transculturais que vivenciam e incorporam múltiplas culturas em suas identidades e experiências religiosas. Consonante com a historiografia sobre as religiões de matrizes africanas se estabeleceram na América Portuguesa com a mudança de indivíduos das regiões hoje conhecidas, geograficamente, como Nigéria e Benin.

No que tange à implementação de práticas religiosas de matriz africana ao Brasil, do ponto de vista histórico, Melo (2012) frisa que, do final do século XVIII a meados do século XIX, vieram para o Brasil lideranças religiosas praticantes da liturgia relativa ao culto aos Orixás. Como exemplo desse fato, no Estado da Bahia, já em 1830, já eram realizadas as primeiras práticas referentes ao candomblé propagando-se pelos demais estados brasileiro. Inclusive, foi portado para o Rio de Janeiro, sob a influência do espiritismo kardecista, na passagem do século XIX para o XX. Nesse trajeto migratório o candomblé evidencia diversos centros regionais, ou seja, Xangô em Pernambuco, tambor de Mina, na região Norte e batuque, no Rio Grande do Sul.

Prandi (2005) aponta para o fato de que os estudos históricos e antropológicos contemporâneos, pautados em fontes primárias e secundárias, sinalam para a preponderância de negros de origem banto, trazidos, principalmente, de Angola. Nesse contexto, Braga (2011) evidencia que os negros trouxeram, de África, suas práticas religiosas africanas para as terras amazônicas, que passaram por processos de fusão com crenças e ritos dos povos originários, que neste território habitavam. Funes (1996), afirma que os índices são claros: há registros de religiosos católicos, desse período, insatisfeitos com determinadas expressões da dinâmica religiosa africana, onde na época, foram acusadas de “demoníacas”.

Como anteriormente abordado, da diáspora negra que cruzou o Atlântico, se originaram as afro-religiões que tem, como berço, o *Candomblé*. Dentre estas, se encontram a *Umbanda* e sua vertente amazônica, a *Encantaria*. Etimologicamente, este termo é originado da palavra africana *kandombele*, seu significado na Língua Portuguesa é “rezar”, “invocar” ou “pedir pela intercessão dos deuses”. De acordo com Santos (2007), a umbanda é uma palavra gerada do termo africano “*Mbanda*”, sendo este dotado de múltiplos significados inter-relacionados com os seguintes termos: “tabu”, “coisa sagrada”, súplica” ou “invocar os espíritos”. A umbanda, apesar de não haver unanimidade quanto a essa constatação, é, por muitos, considerada uma religião



brasileira. Ferretti (2013) destaca ainda que, no que tange a sua fundação, as casas de Mina mais antigas, ligadas às práticas rituais da *Encantaria* na Amazônia Brasileira e ainda em atividade no Maranhão foram estabelecidas por comunidades de pessoas vindas da África, de origem daomeana ou Jeje, a *Casa de Minas*, e outra de origem Nagô, a *Casa de Nagô*, na metade do Século XIX. Na primeira casa, os voduns foram agrupados em famílias, modelo que foi largamente difundido no Tambor de Mina, onde as mais diversas deidades costumam ser cultuadas em agrupamentos familiares. As divindades da umbanda amazônica, no Maranhão, são também denominadas de *Encantados*, termo que "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 por pessoas dotadas de vidência, mediunidade ou de percepção extra-sensorial" (Ferretti, 2000, p.15). De acordo também com o autor, já que habita um reino especialmente a ela destinado, a *Encantaria*. uma das famílias mais relevantes e conhecidas de entidades, no Tambor de Mina, é a do Rei da Turquia. Sobre sua origem e importância no cenário de culto onde é venerada, o teórico afirma:

O Rei da Turquia surgiu como entidade espiritual no Tambor de Mina em São Luís, na casa do pai-de-santo conhecido por Manuel Teu Santo (que acredita-se ter nascido na África e que teria falecido no final do século XIX). Surgiu numa casa que parece ter sido mais ligada ao Terreiro do Egito [...] Seu Turquia foi recebido ali por Anastácia Lúcia dos Santos, filha de negros de uma fazenda de algodão de Codó (MA) e que viera, há pouco tempo, para a capital. Esta por volta de 1889 abriu em São Luís o terreiro que foi o "berço" da linhagem dos turcos no Tambor de Mina e que ficou conhecido por Terreiro da Turquia (Ferretti, 2000, p. 129).

No ambiente de suas peculiaridades, como o agrupamento de entidades em núcleos familiares, foi aprimorada a habilidade de mesclar aspectos religiosos das culturas europeias, africanas e originárias. Como exemplo cabal dessa característica de aglutinação elementar, está o caso das três princesas turcas que, por um processo transcultural, são cultuadas na encantaria umbandista amazônica. Nesse espectro, a presença do sagrado feminino se firma no enredo de fé dos seus praticantes e simpatizantes. Nesse espectro, segundo Eliade (1998), a ilustração da figura feminina é vista nos mitos e arquétipos, configurados por histórias que explicitam os fatos e tradições primordiais, narrando o surgimento de alguma "realidade", quando algo passou a ser transmitindo, por meio dessas histórias, o conteúdo sagrado que está



presente em toda a iniciação divina. Nesse âmbito, acerca da importância da função dos mitos, o autor destaca que esta consiste em:

[...] “fixar” os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as atividades humanas significativas: alimentação, sexualidade, trabalho, educação etc. Comportando-se como ser humano plenamente responsável, o homem imita os gestos exemplares dos deuses, repete as ações deles, quer se trate de uma simples função fisiológica, como a alimentação, quer de uma atividade social, econômica, cultural, militar etc (Eliade, 1998, p. 87).

Desse modo, a relevância do sagrado feminino, na construção mítica e religiosa de qualquer sociedade, reside na garantia e justificativa da existência do ser e do mundo que o cerca, pois o homem primitivo (enquanto antigo) respaldava a sacralidade de sua existência na reprodução e a contínua atualização dos mitos, manifestada durante os rituais. No que concerne à importância arquetípica da entidade feminina na conjuntura da completude do sagrado enquanto parte basilar da psique coletiva da humanidade, é fundamental que se evoque a concepção de Campbell (1990) sobre a divindade feminina/deusa. Segundo o autor, ela é a personificação de um poder motivador ou de um sistema de valores basais para a vida humana e para o universo.

Ainda segundo Campbell (1990), os arquétipos da divindade feminina são sempre delineados pelas figuras de uma bela mulher, amante idealizada, heroína aclamada por suas virtudes, força e coragem, mãe generosa, princesa de porte altivo e elegante, soberana magnânima ou fada bondosa que realiza desejos. Como personagem mítica do âmbito da energia psíquica, essas representações arquetípicas sempre representarão tipos, atitudes e comportamento idealizados como modelo de perfeição humana. Porém, em nível de entendimento da relação entre a figuração do sagrado, a formação social à qual integra e a corporeidade feminina, é necessário salientar que a construção da representação corpórea de entidades femininas, como Mariana, Herondina e Toya Jarina, nas religiões afro-brasileiras, detém em si questões bem mais complexas do que a mera interseção imagética da mulher, por meio das particularidades a elas atribuídas, entre o mundo físico e espiritual. Além de portarem saberes ancestrais que ultrapassam a esfera da gestão familiar, estabelecem interligações entre fatores psicossociais, por meio das vivências contidas em suas histórias, que estabelecem seus papéis, também, como núcleos de resistência e empoderamento frente à delimitação claustrofóbica do patriarcado contida, também, na composição estrutural dos cultos



religiosos. Perpassando a limitadora construção simbólica onde o corpo feminino representa somente um componente imagético, secundário, da organização sociorreligiosa no qual se encontra inserido, a atuação de deidades femininas reforça a condição fundamental da mulher como catalisadora de transformações sociais, conduzindo-as como a efetuação de “uma política de construção de conexões entre ser e mundo, humano e natureza, corporeidade e espiritualidade, ancestralidade e futuro, temporalidade e permanência” (Rufino; Simas, 2020. p.6).

Ainda na contemporaneidade, a representação da corporeidade feminina nos processos de formação social, também no âmbito religioso, em especial de territórios que passaram por processos exploratórios de colonização, como as Américas, o capitalismo reforça os mecanismos de controle sobre o corpo feminino e suas figurações em diversas instâncias, principalmente no estabelecimento de convivência e conexões sociais. A mulher que não se encaixa na padronização da social de doçura e submissão é vilanizada, perseguida e descartada. Na seara religiosa, é demonizada desde a construção histórica do cristianismo canônico, como é postulado por Federici (2017).

[...] a discriminação contra as mulheres na sociedade capitalista não é o legado de um mundo pré-moderno, mas sim uma formação do capitalismo advinda, também, do cristianismo europeu, construída sobre diferenças sexuais existentes e reconstruída para cumprir novas funções sociais” (Federici, 2017, p. 11).

Partindo dessa conjectura, é válido constatar que, segundo Prandi (2005), em práticas religiosas como as religiões de matriz africana, a construção da corporeidade das entidades femininas vai além da organização estrutural patriarcal e colonialista das constituições religiosas de modelo eurocêntrico, desempenhando representações de força, sabedoria e resistência. As deusas cultuadas por povos subalternizados, diferentes da bela mulher que encanta por sua figuração ou da mãe que somente acolhe e cuida, devido à força de suas vivências em vida terrena e extracorpórea, desempenham papéis de liderança e resistência contra o silenciamento patriarcal e colonialista, o que torna seus arquétipos extremamente relevantes na orientação espiritual dos praticantes, oferecendo conforto, proteção e conselhos em diversas áreas da vida. O Sagrado Feminino na *Encantaria*, através de entidades como Mariana, Herondina e Toya Jarina, representa, no campo da resistência, tanto a força quanto a sabedoria da mulher, proporcionando um necessário equilíbrio e pluralidade, no centro das práticas religiosas.

**Pluralidade étnica e cultural: uma religiosidade brasileira**

*Foi pra diferenciar
Que Deus criou a diferença
Que irá nos aproximar
Intuir o que ele pensa
Se cada ser é só um
E cada um com sua crença
Tudo é raro, nada é comum
Diversidade é a sentença⁹.*

A face coletiva da formação social brasileira é marcada pela intercessão de distintas formas de expressões de fé, no âmbito das religiões afro-diaspóricas. A *Umbanda* apresenta alto grau de pluralidade, abarcando vários brasis e outros países nos seus atos litúrgicos, a exemplo dessa pluralidade na conjuntura desse matiz é a formação da *Encantaria Amazônica*, onde várias religiosidades entrelaçam-se de maneira única com seus praticantes, como também na figuração identitária de Mariana, Herondina e Toya Jarina, de origem turca, que se constituíram em entidades reverenciadas nas religiões afro-brasileiras do Norte do país. Já o Tambor de Mina destaca-se como resultado da união das práticas ritualísticas dos povos geradores de parte expressiva da população amazônica, desenvolvedores das inúmeras amálgamas interculturais e, conseqüentemente, de manifestações culturais híbridas, que concede o sincretismo mediante fusões religiosas com elementos doutrinários tradicionais de origem africana e europeia, o que dá origem a símbolos religiosos legitimamente brasileiros. De acordo com a afirmação de Pai Luís Tayandô, no documentário *A descoberta da Amazônia pelos Turcos Encantados* (2005), o *Tambor de Mina* é uma prática religiosa nascida e sedimentada nas terras do Grão-Pará, pois a história da própria Amazônia e da Mina é a mesma, não havendo diferenças significativas na compleição estrutural ou ritualística entre a *Encantaria* praticada no Norte (leia-se Amazônia Legal ou Brasileira, da qual o Maranhão, em nível biogeográfico, também faz parte) e a *Mina* em atividade no Nordeste ou em outras regiões do Brasil.

O *Tambor de Mina*, onde as entidades femininas nesta pesquisa abordadas são largamente reverenciadas, é uma religião e também uma dinâmica cultural, operante não

⁹ Trecho da música “*Diversidade*”, de autoria e interpretação de Lenine, contida no álbum *Lenine.Doc-Trilhas*, de 2010.



só no Maranhão, mas em outros estados como Pará e Amazonas, tendo sua origem na matriz africana, deixada por negros que foram trazidos para trabalhar no Brasil como mão de obra escrava e, perpassados de geração em geração como forma de manter a cultura tradicional, continua viva e presente, no Norte do Brasil. Sua continuidade viabiliza a atividade cultural do *Tambor de Mina*, buscando a socialização cultural da população, cujo conjunto de crenças e formado por um mosaico de tradições, mitos e ritos.

Ferreti (1996) afirma que se trata de uma religião formada por mulheres escravizadas e, posteriormente, por suas descendentes, onde os Encantados revelaram, por meio do culto à *Encantaria*, que os homens não tinham tempo nem amor pelos Voduns, seres intercessores pela humanidade junto ao Sagrado. Em nível de contextualização das práticas ritualísticas, Prandi (2005) postula que toda a cidade de São Luís e outras localizações da região Norte tem um modelo de Tambor-de-Mina, baseado na concepção religiosa de culto a Voduns e Encantados que, em muitos centros, equivalente status de divindade, mesclando-se nos ritos em pé de igualdade.

Partindo do âmbito em que se construiu a diversidade sociocultural que compõe as práticas religiosas no Brasil e a representação arquetípica de suas divindades, é válido analisá-lo sob o prisma da transculturalidade ou transculturalismo (do termo original, transculturação), categorização conceitual que ilustra o encontro de encontro entre muitos traços e componentes culturais e suas consequências para os processos de construção das figurações sociais e formação das categorias que compõem as estruturas políticas e econômicas, bem como as identidades culturais. Ganhou concretude semântica quando Fernando Ortiz (1940) a criou para contemplar e delinear fenômenos culturais ocorridos na sociedade cubana que pudesse substituir adequadamente o termo *aculturação*, ganhando proeminência com a virada cultural, nos anos 1990 e estando principalmente ligada ao filósofo Wolfgang Welsch (2010), autor de um artigo utilizando o termo *transculturalismo* no título, em 1998.

Como vertente teórica de investigação de componentes de formação dos processos socioculturais, entre os quais os religiosos, a transculturalidade evidencia a complexidade das transmutações ocorridas em uma cultura, podendo suas fases perpassar processos de aculturação, desculturação e neoculturação. A primeira está sedimentada na transição de uma cultura para outra, bem como e na aquisição de



características de um novo conjunto cultural; a segunda consiste no processo paralelo que resulta na perda ou no desenraizamento da cultura local; a transculturação (ou transculturalidade) realça o surgimento de novos fenômenos culturais.

Tomando como ponto de partida o caráter multicultural da formação do povo brasileiro, bem como o conceito de transculturalidade para compreender a história de Mariana, Herondina e Toya Jarina e sua ascensão ao panteão de Encantados, é coerente afirmar que as três princesas turcas são reverenciadas, em diversas dissidências da *Encantaria* brasileira, como deusas que transcenderam a morte e estariam na espiritualidade em prol de nortear a vida dos que nelas depositam fé, sendo a concepção imagética de cada uma delas a representação de seu caráter transcultural, sendo este alusivo à própria formação plural, étnica e culturalmente, da sociedade brasileira: Toya Jarina é representada como uma mulher indígena, que carrega a ancestralidade dos povos originários, que é o elemento basilar mais antigo da formação sociocultural brasileira. Os povos indígenas possuem suas próprias tradições linguísticas, religiosas e conhecimentos elementares que influenciaram a cultura brasileira desde os tempos pré-coloniais. Mariana é, em seu aspecto imagético, branca e loira, carregando a herança europeia, particularmente a portuguesa, trazida para o Brasil pela colonização, simbolizando os traços culturais, religiosos e sociais europeus presentes na sociedade brasileira. Já Herondina, em muitas de suas figurações artísticas e/ou narrativas, é uma mulher negra, simbolizando o enorme legado da África trazido pelos escravizados. A cultura africana, por meio de sua música (o samba e o maracatu), religião (o Candomblé e a Umbanda), culinária (o acarajé e a feijoada), tradições orais e dança, teve profunda e duradoura influência sobre a formação da identidade brasileira.

Dessa forma, as três princesas diaspóricas representam diferentes experiências culturais, históricas e sociais. Cada uma é portadora, em sua concretude de imagem e atribuições, de uma riqueza ímpar de identidade, vivências e desafios, moldados pela história e interação com as respectivas culturas e sociedades dos povos que formaram o povo brasileiro como hoje é configurado. Em suma, as constituições arquetípicas das três princesas turcas da Umbanda Amazônica, a *Encantaria*, Mariana, Herondina e Toya Jarina, as entronizam como símbolos das influências europeia, africana e indígena, respectivamente, proporcionando uma rica ilustração da amálgama que resultou na formação cultural do povo brasileiro. Essa constituição é marcada pela



transculturalidade, onde elementos de diversas culturas se mesclam, interagem e se metamorfoseiam, criando uma identidade sociocultural única e multifacetada.

Considerações Finais

No campo dos estudos transculturais sobre manifestações religiosas no Brasil, mais particularmente no Norte do país, é necessário que se estabeleça foco no fato de que a Amazônia é uma região que, ao longo dos tempos, vem atravessando diferentes formas de conexões sociorreligiosas e seu horizonte transcultural é marcado pela convivência e interação entre diferentes povos indígenas, migrantes e culturas que tiveram junção com as crenças indígenas. Esse sincretismo entre tradições religiosas, línguas e costumes contribui para a riqueza única dessa região, onde as fronteiras entre culturas muitas vezes se fundem, gerando um mosaico cultural fascinante. Sobre o papel dos processos diaspóricos na formação religiosa de uma cultura, Canevacci afirma:

[...] diáspora também significa quebrar a ordem totalmente racional e monológica do discurso iluminado, a favor não de uma irracionalidade tendente ao misticismo, mas sim uma multiplicação continua dos pontos de vistas, uma mescla de emoções de modelos de representações navegadas entre culturas diversas (Canevacci, 1995, p. 07).

Por esse motivo, a diáspora é, no contexto da crença acerca da migração involuntária de três membros da realeza turca que foram convertidas em entidades no Norte do Brasil, mãe do sincretismo e da transculturalidade religiosa do Brasil, composta por raízes africanas, europeias ou asiáticas, que integram o mito de Mariana, Herondina e Toya Jarina, bem como as representações imagéticas que ganharam, nos ritos afro-brasileiros, como também nos de suas variantes em prática na Amazônia.

Um fator que reforça o perfil transcultural dessa história é o próprio local de origem das princesas-entidades: a cidade de Constantinopla (atual Istambul), capital do Reino Otomano desde a queda do Império Romano, eurásiana por constituição territorial e, por conseguinte, mista, do ponto de vista cultural. Esse quadro geográfico e sociocultural, através da vinda e divinização das três moças lá nascidas, encontrou berço na região amazônica, constituindo uma amálgama que não só ressalta o aspecto diaspórico da religiosidade brasileira, mas também da formação étnica diversa de seu povo.



Diante desse processo de imigração de povos vindos de pontos diversos do globo, retratado na cultura da religiosidade amazônica por meio das irmãs turcas da língua ferina, obrigadas a deixar suas terras como meio de sobrevivência, venceram a morte, foram trasladadas para Aruanda e de lá vieram para a *Encantaria Amazônica* que, por sua vez, resulta da diáspora africana de mulheres à Região Norte do Brasil, fazendo confluência com as crenças e rituais dos povos originários que aqui viviam, é fundamental constatar e evidenciar que, além da cosmovisão da religiosidade feminina no panteão da Umbanda Amazônica, há, também, na figuração do sagrado feminino desse segmento, particularmente nas personificações do caráter transcendental de Mariana, Herondina e Toya Jarina, um entrelaçamento étnico e cultural no quesito de corporeidade feminina de três etnias distintas: europeia, africana e indígena o que reforça sua multiculturalidade e papel de destaque funcional, em seu meio ritualístico.

A transculturalidade de suas figurações e formas de culto, mais incisivamente no que tange à idealização, concretização, presença e relevância das deidades femininas, de modo elementar, rompe com um compilado de estruturas imbricadas na conjuntura religiosa que, desde tempos historicamente remotos, quase imemoriais, categoriza o sagrado feminino como proscrito e, por essa razão, secundário e profano. Como sinal de metamorfose da consciência temporal desses conceitos, nas religiões de matriz africana, não sendo diferente em suas equivalentes originárias e vertentes amazônicas que resultam da mescla de ambas, as mulheres são inegavelmente vistas como personalidades de força e suma importância, que tem suas atribuições massivas na construção não só da diversidade religiosa, mas também na sedimentação de uma sociedade cuja modelagem é fortemente marcada por um expressivo perfil transcultural, no que concerne à pluralidade de sua formação étnica e construção de seu inconsciente coletivo, como a brasileira.

Referências Bibliográficas

BRAGA, Luíza. **Mariana: histórias de vida e encantaria**. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Pfp3lyjPIqc&t=468s>>. Acesso em 15 jan. 2024.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena. 1990.

CAMPOS, Arnaldo. **A descoberta da Amazônia pelos turcos encantados**. Belém: Cinemateca Paraense, 2005. Disponível em:



<<https://cinematecaparaense.org/filmes/documentarios/a-descoberta-da-amazonia-pelos-turcos-encantados>>. Acesso em 16 jan 2024.

CANEVACCI, Massimo. **Sincretismos: uma explosão das hibridações culturais**. São Paulo: Editora Estúdio Nobel, 1995.

CEUCAB-RS: **O Triângulo Sagrado, Porto Alegre, ano 3, n. 39, 1996**. Disponível em: <<https://repositorio.ufma.br/jspui/bitstream/1/205/1/Mina%20e%20Umbanda.pdf>> acesso em 13 jan. 2024.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano e Essência das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**. Tradução: Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FERRETTI, Mundicarmo. **Tambor de Mina e Umbanda: o culto aos caboclos no Maranhão**. São Luís: UEMA; INTECAB, 1996.

FERRETTI, Mundicarmo M. Rocha. **Desceu na Guma**. O caboclo no Tambor de Mina. São Luís: EDUFMA, 2000. p.15

FERRETTI, Sergio F. **Encantaria maranhense de dom Sebastião**. Revista Lusófona de Estudos Culturais, 2013. p. 262-285| 265 e 266.

FUNES, Eurípides A. Nasci nas matas, nunca tive senhor. In.: GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio: história dos quilombos do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LEWIS, Ioan Myrddin. **Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession**. (3a ed.). London/New York: Routledge. (Trabalho original publicado em 1971), 2003.

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

MARTINS, Júlia Ritez et al. **Encantaria na umbanda**. Ribeirão Preto: Dissertação de Mestrado em Ciências, USP, 2011.

MAUÉS, Raymundo Herald. **Padres, Pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia**. Belem: Cejup, 1995.

MAUÉS, Raymundo Herald; VILLACORTA, Gisela Macambira. “Pajelança e encantaria amazônica”. In: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

MELO, Emerson. Memória e Resistência na Formação dos Terreiros de Candomblé. In: FELINTO, Renata (Org.). **Culturas africanas e afro-brasileiras em sala de aula**:



saberes para professores, fazeres para alunos: religiosidade, musicalidade, identidade e artes visuais. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012. p. 23-28.

NEUMANN, Erich. **Grande Mãe**. São Paulo: Cultrix, 1999.

ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo Cubano del tabaco y el azúcar**. La Habana: Jesús routero, 1940.

ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira & Identidade Nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PRANDI, J. Reginaldo. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RUFINO, Luiz e SIMAS, Luiz Antonio. **Encantamento: sobre política de vida**. 1º ed- Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020.

SANTOS, Keila Andrea Cardoso dos. **Toya Turca Mariana**. Disponível em: <https://espetacularidadeafroamazonica.wordpress.com/2011/06/17/toya-turca-cabocla-mariana/>. Acesso em 16 jan. 2024.

SANTOS, Milton. **O espaço do Cidadão**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2007.

SILVA, Hécio. **A Encantaria na Umbanda Amazônica**. Disponível em: <https://blogdohelciosilva.blogspot.com/2013/03/a-encantaria-amazonica-na-umbanda.html?m=1> > acesso em 13 jan. 2024.

SOUTO, Alanna. **A encantaria amazônica na Umbanda - Parte I: os encantados e a encantaria**. Disponível em: <https://www.semeadura.net/news/a-encantaria-amazonica-na-umbanda-parte-i-os-encantados-e-a-encantaria/> >. acesso em 12 jan. 2024.

WELSCH, W. Was ist eigentlich Transkulturalität? In L. Darowska, T. H. Lüttenberg, & C. Machold (Eds.), **Hochschule als transkultureller Raum? Kultur, Bildung und Differenz in der Universität** (pp. 39–66). Bielefeld, Germany: Transcript, 2010.

WHITMONT, Edward. **O retorno da Deusa**. São Paulo: Summus, 1991.

ZUCCO, Luciana; LISBOA, Teresa Kleba. Rose Marie Muraro: uma mulher impossível. *Revista Estudos Feministas*, v. 22, p. 563-564, 2014.