

Estado da publicação: O preprint não foi publicado em outro meio.

Da ilha de Marajó à Marquês de Sapucaí: tradução ontológica e eficácia cosmopolítica dos caruanas no enredo da Beija-Flor de Nilópolis (1998)

Gabriela Lima de Medeiros

<https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.17532>

Submetido em: 2026-08-19

Postado em: 2026-08-21 (versão 1)

(AAAA-MM-DD)

DA ILHA DE MARAJÓ À MARQUÊS DE SAPUCAÍ: TRADUÇÃO ONTOLÓGICA E EFICÁCIA COSMOPOLÍTICA DOS CARUANAS NO ENREDO DA BEIJA-FLOR DE NILÓPOLIS (1998)

GABRIELA LIMA DE MEDEIROS

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-4753-4803>

gabrielalm@id.uff.br

Universidade Federal Fluminense (UFF). Niterói, Rio de Janeiro (RJ), Brasil.

RESUMO: O presente artigo examina a eficácia cosmopolítica e a eficácia simbólica da pajelança cabocla marajoara na Marquês de Sapucaí, a partir do desfile "Pará: o mundo místico dos Caruanas nas águas do Patu-Anu", com o qual o G.R.E.S. Beija-Flor de Nilópolis conquistou o campeonato do carnaval carioca de 1998. Por meio de pesquisa etnográfica e entrevistas com a filha da pajé e dois carnavalescos da comissão da época, a investigação detalha a inserção de uma ontologia nativa amazônica na reestruturação institucional de uma agremiação acometida por um jejum de quatorze anos sem títulos. Argumenta-se que o barracão e a avenida constituíram uma complexa zona de mediação transcultural e um terreiro expandido, no qual a agência xamânica de Zeneida Lima conduziu os termos de uma precisa tradução cosmológica e estética, regida por uma ética da dádiva avessa à mercantilização, paradoxo que se intensifica no epicentro do espetáculo mais capitalizado da cultura popular brasileira. A validação espiritual dos croquis e a ritualização na passarela atestam a articulação de um transe coletivo e da eficácia simbólica estruturante, com desdobramentos capazes de reordenar o capital simbólico da escola de samba e de reverberar até o retorno da agremiação ao Marajó, previsto para o carnaval de 2027.

Palavras-chave: pajelança marajoara, eficácia simbólica, carnaval, cosmopolítica, Beija-Flor de Nilópolis.

FROM MARAJÓ ISLAND TO THE MARQUÊS DE SAPUCAÍ: ONTOLOGICAL TRANSLATION AND COSMOPOLITICAL EFFICACY OF THE CARUANAS IN THE BEIJA-FLOR DE NILÓPOLIS PLOT (1998)

ABSTRACT: This article examines the cosmopolitical efficacy and the symbolic efficacy of Marajoara caboclo pajelança at Marquês de Sapucaí, based on the parade "Pará: o mundo místico dos Caruanas nas águas do Patu-Anu," with which G.R.E.S. Beija-Flor de Nilópolis won the 1998 Rio de Janeiro Carnival championship. Through ethnographic research and interviews with the pajé's daughter and two carnavalescos from the era's commission, the investigation details the insertion of a native Amazonian ontology into the institutional restructuring of a samba school afflicted by a fourteen-year title drought. It is argued that the barracão and the parade avenue constituted a complex zone of transcultural mediation and an expanded terreiro, in which Zeneida Lima's shamanic agency directed the terms of a precise cosmological and aesthetic translation,

governed by an ethic of the gift opposed to commodification, a paradox intensified at the epicenter of Brazilian popular culture's most capitalized spectacle. The spiritual validation of the design sketches (croquis) and the ritualization on the runway attest to the articulation of a collective trance and of structuring symbolic efficacy, with ramifications capable of reordering the samba school's symbolic capital and echoing into the school's return to Marajó, planned for the 2027 Carnival.

Keywords: marajoara shamanism, symbolic efficacy, carnival, cosmopolitics, Beija-Flor de Nilópolis.

INTRODUÇÃO

No contexto do carnaval do Grupo Especial do Rio de Janeiro, no final da década de 1990, a estética monumentalizada era consolidada pelas dinâmicas de mercantilização, de patrocínio e pela crescente espetacularização da imagem televisiva (Bezerra, 2017, p. 247), inversão da trajetória popular das escolas que Cabral (2011, p. 320) associa à segregação pela posse de recursos financeiros. A Beija-Flor de Nilópolis, historicamente reconhecida como máquina de ganhar campeonatos pelas mãos de Joãozinho Trinta (1970-1983), vivia, até 1997, um doloroso jejum de quase quinze anos sem títulos.

Diante do esgotamento da imagem de um único carnavalesco autocrata, figura tensionada pela consolidação de um *star system* distante da comunidade do samba (Santos, 2006, p. 38), a Beija-Flor fez uma reengenharia administrativa para o carnaval de 1998. Laíla, diretor geral de carnaval que se autodenominava "formado pela faculdade do samba" e senhor da "criação coletiva" (Santos, 2006, p. 51), cortou o modelo monocrático e estabeleceu uma Comissão de Carnaval descentralizada, composta em 1997 por oito artistas e pesquisadores, entre eles Amarildo de Mello e Ubiratan Silva, que passou a atuar como polo de mediação transcultural (Vianna, 2004, p. 122).

A vitória indiscutível da escola em 1998 representa a força viva de uma ontologia xamanística amazônica, trazida à cena pelo enredo "Pará: O Mundo Místico dos Caruanas nas Águas do Patu-Anu". Evitando a armadilha de ver a narrativa apenas como escolha estética decorativa, a pesquisa se alinha aos estudos que reconhecem a existência de um campo sensível dotado de agência própria nas estruturas carnavalescas (Paz, 2025, p. 213). Em diálogo com o "perspectivismo" e o "multinaturalismo" amazônico (Viveiros de Castro, 2002, p. 241), este artigo parte do princípio de que os Caruanas são reconhecidos, por seus interlocutores humanos, como agentes dotados de intenção e capazes de intervir sobre os acontecimentos do ecossistema marajoara e nilopolitano.

O problema que orienta esta pesquisa não é atestar a veracidade metafísica de uma interferência sobrenatural na vitória de 1998, nem a reduzir a estratégia de marketing institucional.

Entre a hagiografia acrítica e o ceticismo reducionista, este trabalho se coloca numa terceira via, etnográfica e cosmopolítica, que descreve como sujeitos humanos e não humanos (a pajé, os Caruanas, os carnavalescos, a diretoria e os objetos rituais) produziram uma tecnologia ritual cujos efeitos foram reconhecidos como efetivos por todos os agentes envolvidos.

O artigo examina a articulação da eficácia simbólica operada por Claude Lévi-Strauss (2008, p. 213) no desfile de 1998. A transferência do debate clássico sobre o xamanismo individual, centrado na cura psíquica do doente, para as esferas coletiva e institucional da escola de samba encontra, igualmente, respaldo na noção de eficácia do ritual proposta por Isabelle Stengers, entendida não como apelo a poderes sobrenaturais, mas como a capacidade de um dispositivo catalisar "um regime de pensamento e de sentir que confere àquilo que importa [...] o poder de se tornar causa de pensamento" (Stengers, 2018, p. 459). A Beija-Flor teria encontrado, assim, na cosmologia das águas marajoaras o arcabouço mítico necessário para rearticular seu trauma institucional, superando a dimensão profana da Sapucaí e convertendo-a em verdadeiro "espaço de ritual", hipótese que o quinto capítulo desenvolve a partir de DaMatta (1997).

Esta pesquisa se baseia em trabalho de campo e levantamento documental, a partir de entrevistas com os carnavalescos Amarildo de Mello e Ubiratan Silva (Bira), membros da Comissão de Carnaval 1998, que esclareceram as fricções do barracão, e com Josileide Lima, filha e herdeira institucional da pajé Zeneida Lima, que detalhou a dinâmica de salvaguarda dos Caruanas, prevenções que responderam à força homogeneizante da indústria do carnaval, sob risco de invenção morfológica livre ou de assimilação genérica à estética afro-brasileira. O acompanhamento de Zeneida funcionou como garantia inegociável da soberania marajoara, quando Laíla solicitou que a pajé assumisse a autoria da linha narrativa e descrevesse a ordem cósmica de criação do Mundo do Fundo, orientando o rigor estético do barracão. De acordo com Maués (2013, p. 350), a estrutura sociológica do sagrado amazônico exige clara distinção entre o plano de ação dos santos e o território anímico dos encantados.

O escopo empírico deste trabalho evidencia ainda a observação participante do lançamento, em maio de 2026, do enredo para 2027, "Zeneida: o sopro do pó de louro", exemplo do caráter atemporal da ligação entre a escola e o Marajó: pacto cosmopolítico perene que a agremiação, por escolha própria, reativa a cada retorno ao tema.

O artigo organiza-se em quatro eixos: a civilização pré-colonial marajoara e o imperativo hídrico do "Mundo do Fundo" (Schaan, 2010; Maués, 1995); a soberania ontológica de Zeneida Lima e a ética da dádiva; o barracão como espaço de tradução ontológica (Vianna, 2004; Santos,

2006); e o desfile sob a eficácia simbólica de Lévi-Strauss (2008), a antropologia de Gell (2018) e o rito carnavalesco de DaMatta (1997).

2. O IMPERATIVO HÍDRICO E A RECONFIGURAÇÃO DO "MITO DA EXTINÇÃO"

O Arquipélago do Marajó, no estuário do rio Amazonas, constitui o maior arquipélago fluviomarinho do mundo, marcado pelo imperativo hídrico de alternância interminável entre inundação e seca. A cosmologia do "Mundo do Fundo" e das Sete Cidades Encantadas surge diretamente dessa força centrípeta das águas.

A historiografia oficial brasileira, influenciada pela versão colonialista, difundiu o desaparecimento da civilização marajoara logo após a chegada dos colonos e missionários jesuítas no século XVII, o "mito de extinção" atuou como dispositivo burocrático de desqualificação da agência indígena, justificado pela inexistência de aldeamentos nos moldes estatais atuais. O confronto com os registros históricos demonstra, ao contrário, que o arquipélago foi cenário de sangrentas lutas anticoloniais: desde 1616, as nações marajoaras (Aruãs, Sacacas e os povos batizados de Nheengai¹) combateram as armas portuguesas, até a "pacificação" mediada pelo padre Antônio Vieira, em 1659 (Schaan, 2010, p. 17-19, 24-26).

A entrevista com Josileide Lima (2026), filha de Zeneida Lima na presidência do Instituto Caruanas do Marajó Cultura e Ecologia (ICMCE)², desconstrói esta matriz de aniquilamento, revelando o embate cotidiano com o sistema de obstrução ao reconhecimento da autodeclaração indígena:

É o maior dilema meu, é que aqui não existem mais tribos indígenas [...] de modo que a auto declaração indígena aqui nem pode acontecer porque não tem a tribo que possa validar [...] todo mundo achava que a Ilha de Marajó tinha uma cultura morta [...] Mas não, a cultura daqui ela é muito viva. Ela tá na parede das casas [...] a iconografia e os grafismos marajoara estão presente em tudo. (Lima, J., 2026)³.

A proposição nativa revela a pajelança marajoara como continuidade molecular de uma matriz civilizatória viva no cotidiano do arquipélago. O imaginário local ainda adverte quanto ao risco de perturbação em urnas funerárias, agência espiritual latente ilustrada pelo caso de moradores da Fazenda Santa Luzia, onde ossos retirados de uma urna reapareciam, noite após noite, no mesmo buraco, até que a família os devolvesse ao lugar original (Schaan, 2010, p. 141-142).

¹Não eram uma única tribo, mas sim uma grande confederação de povos indígenas de língua macro-jê e aruaque que habitavam a Ilha do Marajó no período colonial.

²O Instituto Caruanas do Marajó Cultura e Ecologia, dirigido por Josileide Lima em Soure, desenvolve um projeto pedagógico que incorpora a cerâmica e os saberes tradicionais à matriz curricular da rede municipal, articulando educação, ecologia e letramento turístico como extensão contemporânea da cosmologia caruana.

³ Entrevista concedida a Gabriela Lima de Medeiros por videochamada. Soure, Pará, 22 maio 2026.

Zeneida Lima se autodeclara última pajé Sacaca e não deixa herdeiros espirituais diretos nessa linhagem, como relata sua filha:

Ela (Dona Zeneida) falou assim: "Ah, sou a última pajé marajoara" [...] é muito presunçoso falar que não existem outros pajés marajoaras, claro que existem. Talvez não como ela mais [...] não nessa mesma linhagem (Sacaca). Então pensando desse jeito, realmente ela pode ser a última pajé dessa linhagem. (Lima, J., 2026).

A transmissão do pajeísmo, reconhecida como eleição espiritual para além da consanguinidade, preserva um núcleo de mistérios cosmológicos partilhados entre pajés e se encerra ritualmente com a biografia de sua possuidora, condição que atribui peso político à atuação de Josileide Lima na presidência do ICMCE, cujo vínculo familiar constitui dispositivo de segurança cultural e pedagógica para a eficácia social e ecológica da cosmologia.

2.1. A epopeia do povo das águas: fases arqueológicas e engenharia social

A reivindicação de ancestralidade de Zeneida Lima enquanto última pajé Sacaca tem fundamento material na pesquisa arqueológica contemporânea, que comprova ter o Marajó sediado sociedades complexas, séculos antes da invasão europeia, com ocupação datada de ao menos 3.500 anos a.C. (Schaan, 2010, p. 73).

A análise de Josileide Lima constrói uma articulação precisa entre o saber local e a ciência arqueológica, apropriando-se da divisão das fases ceramistas e infundindo-a de vivência empírica ancestral:

São fases de produção arqueológica [...] a Ananatuba fazia tudo, criava pratos, bordas de pratos [...] A fase Mangueira, teve briga aqui, guerra aqui, teve que caminhar, eles passaram fome, não tinha tempo de fazer um acúmulo de cerâmica. Os Formigas [...] começaram a colorir as urnas [...] Eles já tinham essa organização social de que o chefe tinha que ser sepultado numa urna bem feita [...] E quando chegou na (fase) Marajoara que encontraram ali um marco bonito, ali foi onde tinha peixe, onde tinha alimentação, onde tinha caça, onde tinha tudo [...] pararam e tiveram um tempo de paz. E quando se tem um tempo de paz, né, cria-se, organiza-se. E foi assim que 400 a.C. anos até 1400 depois de Cristo foi o melhor para essa ocupação [...] essa evidência de que tinham uma relação com as águas, né. (Lima, J., 2026).

A correspondência entre o relato indígena e a periodização estabelecida pela arqueologia pode ser visualizada na síntese cronológica a seguir, que situa uma das cinco ocupações culturais do Marajó, Ananatuba, Mangueiras, Formiga, Marajoara e Aruã ao longo de aproximadamente cinco milênios.

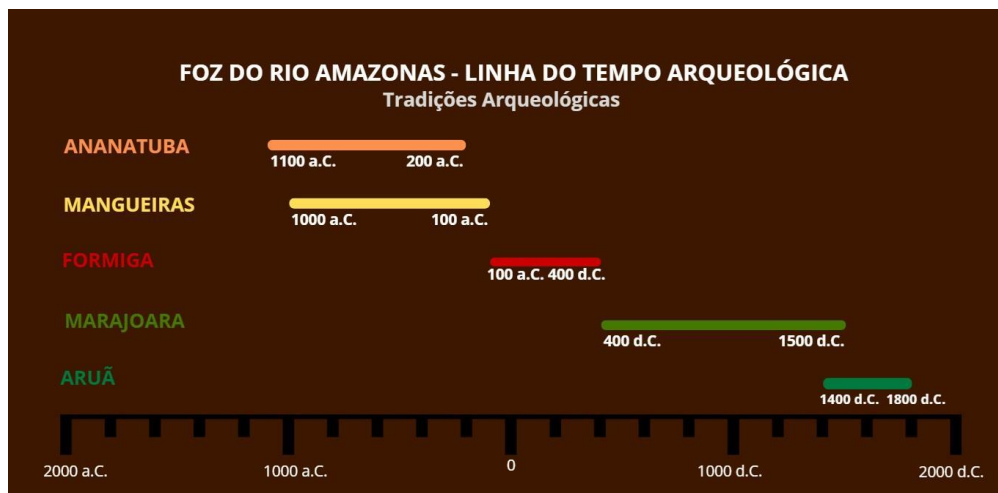


Figura 1. Linha do tempo arqueológica da foz do rio Amazonas. Elaboração própria a partir de dados cronológicos de Meggers e Evans (1957), conforme retomados por Schaan (2010).

A cartografia étnica por trás dessa resistência ganha maior precisão em Schaan (2010), que desfaz a homogeneidade do rótulo colonial "Nheengaiá", os "Marajós" enfrentaram as armas portuguesas por mais de 20 anos (Schaan, 2010, p. 18). O termo, esclarece a autora, não era autodesignação, mas rótulo depreciativo referente à "dificuldade dos idiomas das tribos" percebida pelos portugueses (Schaan, 2010, p. 18, nota 10). Essa composição plural funde-se a outra camada de mistura: como demonstra Pacheco (2016), o regime colonial aproximou indígenas e africanos escravizados no trato com o gado, confiado a "vaqueiros indígenas, exímios sábios do regime das águas e mistérios da natureza" (Pacheco, 2016, p. 47-48).

Ao longo da fase marajoara clássica, a partir do século V, a adaptação às inundações e secas levou à construção de plataformas de terra ("tesos") de até 12 metros e barragens para retenção de peixes na vazante, gestão que exigiu estratificação social articulada ao diálogo sobrenatural, pois a imprevisibilidade climática demandava a mediação de chefes e pajés (Schaan, 2010, p. 75). Nesse cenário, a cosmogonia do Mundo do Fundo não é abstração lúdica, mas ressonância cosmológica daquela época de ouro: os Caruanas são energias curadoras e ancestrais divinizados do ecossistema, e a relação estrutural das antigas sociedades com as águas sustenta a soberania ecológica das Sete Cidades Encantadas revelada pela cosmologia de Zeneida.

3. SOBERANIA ONTOLÓGICA: O CHAMADO XAMÂNICO, A ÉTICA DA DÁDIVA E A FRONTEIRA DOS MUNDOS

A inserção da ontologia de Zeneida Lima na Sapucaí se fundamenta na matriz biográfica da pajé e na estrutura das crenças amazônicas, caracterizadas por substrato de influências indígenas, europeias e africanas sob constante repressão histórica (Maués, 2013, p. 354-355).

O reconhecimento do "chamado xamânico" deu-se por marcadores corpóreos, interpretados como o fardo inescapável do pajeísmo: Zeneida já era marcada pela encantaria, pois

chorava ainda na barriga da mãe, "criança que chora no ventre da mãe tem o Dom de adivinhar" (Lima, Z., 2002, p. 42), e seu nascimento, em 1934, foi acompanhado da massa disforme não sobrevivente (Lima, Z., 2002, p. 55), anomalia que na exegese marajoara se dá a entender como índice espiritual da predestinação. Esse padrão biográfico não é isolado: descreve-se o nascimento do sacaca amazônico como marcado por uma "capa" (placenta) distinta da pessoa comum e pela mesma capacidade precoce de chorar no ventre materno, herança que se transmite "de nascença" ao longo de linhagens (Lima, L. M., 2019, p. 70).

Esse índice reaparece, décadas mais tarde, no episódio da flechada de Anhangá: ao narrar seu retorno de dezessete dias na mata, Zeneida registra que seu corpo estava "completamente tatuado [...] com figuras de peixes, pássaros, cobras, flechas, máscaras primitivas" (Lima, Z., 2002, p. 140), seguido de alternância entre crise e apaziguamento (Lima, Z., 2002, p. 142). A explicação nativa soma à cosmologia de Anhangá o vínculo hereditário do dom: "Essa menina tem o dom de ser curandeira [...] Tem raiz do avô [...] podia ter se encantado se não tivesse o dom de ser pajé" (Lima, Z., 2002, p. 145).

Essa descrição biográfica encontra correspondência direta na "corrente do fundo" de Maués, categoria nativa para quem possui o dom de pajé e ainda não o disciplinou, com sintomas de possessões descontroladas por caruanas até tornar-se, ele próprio, pajé (Maués, 2013, p. 195), convergência que confirma o estatuto etnográfico e não apenas hagiográfico, da narrativa de Zeneida.

O aumento das resistências a esse destino dá-se no giro da década de 1970, centrado no "combate massivo a este pajé enganador" coordenado por frentes católicas e jesuíticas (Lima, J., 2026). Viglada desde a Inquisição colonial (MAUÉS, 2013, p. 354-355), a pajelança sobreviveu por resistência molecular. A tentativa de enquadrar a mediunidade de Zeneida na liturgia de uma Igreja Batista falhou: a força de um Caruana se manifestou durante um culto e a fez cair diante da congregação (Lima, J., 2026), antevendo a recusa do encantado a qualquer "exorcismo".

O ápice dessa recusa deu-se na Casa das Minas, no Maranhão, terreiro de matriz africana do qual Zeneida é descendente por via de Agotime, rainha do Daomé escravizada e fundadora da própria Casa em São Luís, linhagem que lhe chegou por via paterna e que foi aprofundada por sugestão do antropólogo Nunes Pereira que, de acordo com relato de Josileide Lima (2026), viajava ao Maranhão para pesquisar o Tambor de Mina. Após intenso conflito espiritual, a liderança da casa decretou: "santo de água com santo do azeite não se mistura" (Lima, J., 2026), selando a soberania unilateral do "Mundo do Fundo" na vida da pajé.

É esse conjunto de recusas sucessivas, ao templo batista, à Casa das Minas e, como se verá, à própria mercantilização da cura, que permite localizar o registro que este trabalho chama de eficácia simbólica: a soberania ontológica de Zeneida se consolida episódio a episódio, na demonstração reiterada de que apenas os Caruanas comandam seu corpo e sua vocação.

3.1. Coexistência afetiva e hospitalidade cosmopolítica: o caso de Nossa Senhora de Nazaré

A rigidez desta demarcação ontológica suscita um paradoxo etnográfico diante de eventos recentes da agremiação. Em maio de 2026, na divulgação da sinopse para 2027, "Zeneida: O Sopro do Pó de Louro", Nossa Senhora de Nazaré recebeu destaque como presença constante na vida de Zeneida Lima. Uma leitura ingênua veria contradição discursiva; a análise atenta requer, porém, distinção entre o funcionamento do canal xamânico e a subjetividade devocional, compreendendo a "homologia e complementaridade" no mapa cognitivo dessas populações (Maués, 2013, p. 350).

Nossa Senhora de Nazaré não se integra à prática da pajelança: o panteão subaquático de Patu-Anu não está subordinado à Virgem Maria, permanecendo blindado contra reconfigurações cristãs. Sua presença opera no campo afetivo e biográfico, para uma mulher paraense nascida no Marajó, o Círio de Nazaré, a imagem mariana é veiculada como a "Mãe das Águas", invocada nos perigos do mar (Maués, 2013, p. 350).

Nas exigências esgotantes do "chamado" da pajelança, a mulher Zeneida compartilha um acolhimento materno com Nazaré. O xamanismo ecológico marajoara demonstra, assim, não hibridismo passivo, mas englobamento estratégico, em que santos, situados em cima, e encantados, situados no fundo, convivem de forma complementar, sem que o catolicismo colonize o ecossistema espiritual do mangue: a dinâmica do culto é para os santos, e a da cura, em estrita referência aos encantados.

Essa distinção aparece no próprio roteiro que a Beija-Flor preparou para 2027, escrito em primeira pessoa:

Portanto, me mantive de pé e com a cabeça erguida, amparada pelos meus Caruanas e pela mãe Nazaré [...] que nunca soltou minha mão [...] Cantar é o meu modo de falar com Nazaré [...] Moço, eu sou a mãe de muitos, mas Nazinha [...] é a mãe de todos. Eu sei que ela e os meus Caruanas me ajudam a manter de pé o que é hoje o meu maior sonho realizado: o Instituto Caruanas da Ilha do Marajó. (G.R.E.S. Beija-Flor de Nilópolis, 2026).

Ao expressar essa dualidade em seu próximo carnaval, a escola não recorre a arquétipo esquemático, mas à complexidade de um sujeito histórico e biográfico, respeito que teve sua verdadeira busca no barracão em 1997/98, laboratório de tradução do sagrado que o próximo capítulo examina.

3.2. O pajéismo como tecnologia de cura e a ética do não-dinheiro

Se a seção anterior demonstrou como Zeneida administra, no plano afetivo, a fronteira entre o Mundo do Fundo e o catolicismo popular, é preciso examinar como essa soberania se organiza como sistema: não religião no sentido ocidental, mas tecnologia de cura regida por ética própria, radicalmente avessa à monetarização. A pajelança se dá segundo lógica de recusa do arrebanhamento dos fiéis: "primeiro que pajéismo não pode ser visto como uma religião. Porque ela não tem seguidores [...] É a relação do doente com a pajelança só quando tem necessidade" (Lima, J., 2026).

Trata-se de sistema de cura, medicina tradicional e cosmovisão ancestral ligado ao manejo da natureza, tecnologia cosmopolítica ativada tão somente pela doença. A finalidade curativa fundamenta a proibição da mercantilização do sagrado:

[...] Por que que os pajés não pegavam dinheiro antes? Quando o doente ia até o pajé, ele levava um bolo, uma galinha [...] Mas eles não levavam dinheiro porque existe uma crença de que se o pajé pegar dinheiro com uma mão, ele irá perder o poder dele com a outra. (Lima, J., 2026).

O conceito maori do *hau*, o espírito da coisa dada que persegue o donatário e o obriga à retribuição, ampara teoricamente essa diferenciação entre o orgânico e o capital (Mauss, 2003, p. 65): o alimento, como dádiva, carrega o esforço vital de seu criador e preserva a reciprocidade com o ecossistema, enquanto o dinheiro é o signo da acumulação e da alienação. A crença de que o dinheiro "queima" o poder exprime a inalienabilidade do dom, corroborando que a propriedade curativa é privilégio dos Caruanas, submetido à pureza material. Essa norma tem paralelo documentado na literatura especializada: "um verdadeiro sacaca não coloca preço em seus serviços", ao contrário do "feiticeiro ou enganador", que cobra caro (Lima, L. M., 2019, p. 75).

Essa recusa não é elaboração recente do discurso institucional. Já em seu relato autobiográfico, no capítulo "Pajé Enganador", Zeneida dramatiza a mesma ética num diálogo sobre os "falsos pajés": "Eles não precisam de dinheiro. Quem cura são os caruanas através do pajé [...] um presente não possa e nem deva ser exigência de um pajé, pois a Natureza lhe dá tudo o que precisa" (Lima, Z., 2002, p. 163). A continuidade entre essa passagem, do livro de 1992, e o relato de Josileide colhido em 2026, sustenta a hipótese de que a proibição do dinheiro é princípio doutrinário estável do pajéismo Sacaca.

3.3. O paradoxo da Sapucaí e a Beija-Flor como "doente"

A proibição irreduzível do mercantilismo implementa um paradoxo sociológico quanto à inserção de Zeneida Lima e sua ontologia no ápice da cultura popular capitalizada. A partir da década de 1960, a elitização do espetáculo consolidou o carnaval carioca como caminho da mercantilização social, segregando os desfiles pela posse de recursos financeiros (Cabral, 2011, p.

268, 320). É justamente sobre esse terreno, e não apesar dele, que a recusa xamânica ao dinheiro adquire seu sentido mais preciso: Zeneida Lima não leva ao Sambódromo uma transação, mas um sistema de cura, no qual a lógica da dádiva é posta à prova diante do espetáculo mais capitalizado da cultura popular brasileira.

Na zona de contato com a Sapucaí, a escola assumiu papel homólogo ao da liturgia xamanista: padecendo quatorze anos de derrotas, a Beija-Flor acionou a pajelança a partir da própria condição de enferma, apresentando-se figurativamente como o próprio doente. Ao abrigar as cores, formas e mitologia dos Caruanas, submeteu sua crise institucional às tecnologias de cura das águas para se restabelecer em seu corpo sociopolítico, deslocamento que permite alçar a análise do registro biográfico, a eficácia simbólica discutida na abertura deste capítulo, para o registro coletivo que a pesquisa chama de eficácia do ritual: assim como o pajé cura sem jamais monetizar o ato, a Beija-Flor converte a mitologia dos Caruanas em instrumento de restabelecimento institucional, sem que isso dissolva a soberania ontológica da pajé nem a ética do não-dinheiro. Esse duplo movimento, de tradução sem subordinação, é o núcleo da eficácia cosmopolítica que o capítulo seguinte identificará no desfile de 1998.

4. A TRADUÇÃO ONTOLÓGICA: A COZINHA DO BARRACÃO, O INTERMEIO DO FAX E AS FRICÇÕES DA MATERIALIZAÇÃO ESTÉTICA

No plano perspectivista, o xamã é a figura capaz de transitar entre as barreiras do corpo, adotando a perspectiva das subjetividades não humanas: "os xamãs são como diplomatas que tomam a seu cargo as relações interespecies" (Viveiros de Castro, 2002, p. 372), formulação que orienta a leitura de Zeneida Lima como mediadora entre o Mundo do Fundo e a equipe técnica do barracão.

Cabe um esclarecimento terminológico: o termo "cosmopolítica" é mobilizado a partir de Isabelle Stengers (2018) e Marisol de la Cadena (2024), que deslocam o conceito de política para pensar entidades não humanas como interlocutoras legítimas em negociações efetivamente políticas, articulado, mas não fundido, ao vocabulário perspectivista de Viveiros de Castro. O caso da Beija-Flor em 1998 interessa por escapar à docilização estética que o espetáculo televisivo costuma impor às temáticas amazônicas: em vez de subordinar a cosmologia marajoara aos códigos da folclorização carnavalesca, a escola constituiu-se em polo de negociação entre os regimes de verdade da pajelança e do espetáculo, sem que um se dissolvesse no outro.

Nessa chave de "mediadores transculturais", sujeitos capazes de pôr em contato universos sociais que, numa metrópole, tenderiam a permanecer isolados entre si (Vianna, 2004, p. 122), situa-se Amarildo de Mello, cujo enredo surge no movimento de aproximação à obra *O Mundo*

Místico dos Caruanas (Lima, Z., 1992[2002]): o artista compreendeu a necessidade de autorização expressa da legítima detentora do panteão da pajelança marajoara para que a energia ali descrita pudesse ser transposta em enredo e alegoria.

4.1. Do achamento do enredo à chegada à Beija-Flor

O primeiro contato de Amarildo de Mello com a obra de Zeneida Lima antecede sua chegada à Beija-Flor, o enredo permaneceu "guardado na manga" por cerca de cinco anos, apresentado sem sucesso a três agremiações: ao Império Serrano que em 1995, por troca de presidência não foi aceito; ao Salgueiro, que tentou se apropriar do tema prescindindo do autor, considerado inexperiente; e à Unidos da Tijuca, que rompeu o acordo assim que o carnavalesco Oswaldo Jardim tornou-se disponível (Mello, 2026)⁴. O contato formal com a pajé deu-se pelo gesto presencial: Amarildo dirigiu-se à sua casa, em Jacarepaguá, para solicitar autorização antes de manipular narrativamente forças que reconhecia não pertencentes ao domínio profano da criação artística (Lima, J., 2026), evidenciando a subordinação das narrativas ameríndias às hierarquias de prestígio do *star system* carioca (Santos, 2006, p. 38).

O enredo chegou à Beija-Flor por vias praticamente acidentais: a escola havia aberto concurso público para 1998 e Amarildo submeteu sua proposta por fax no último dia do prazo, sendo o septuagésimo quarto e último envio recebido (Mello, 2026). Essa trajetória de recusas até a aceitação por concurso aberto mostra que a incorporação da cosmologia caruana não decorreu de iniciativa deliberada das escolas, mas de insistência autoral de longo prazo que encontrou instituição em reorganização, movida pela expectativa de reverter o jejum de títulos (Bezerra, 2017, p. 248, 252-253).

Essa aliança se inscreve na dinâmica dos "enredos patrocinados", consolidada em meados dos anos 1990 diante do enfraquecimento do mecanismo de patronagem via contravenção (Bezerra, 2017, p. 247). A articulação com o governo paraense viabilizou o transporte de materiais de Belém ao barracão, garantindo cerca de um terço do orçamento, sem alterar a estrutura interna da pajelança, limitando-se a pedir que a referência ao Pará ficasse explícita (Bezerra, 2017, p. 253-254): "nós tivemos total liberdade na criação, o governo não se meteu em nada [...] a não ser participação como patrocínio" (Mello, 2026). O carnavalesco relembra ainda o enredo como pioneiro na modalidade, memória subjetivamente construída, já que o primeiro enredo patrocinado do Rio de Janeiro dedicado a outro estado foi "A Heróica Cavalgada de um Povo", do G.R.E.S. Unidos de Vila Isabel, em 1996 homenageando o Rio Grande do Sul. No entanto, é possível que tal fala de Amarildo refira-se ao ineditismo regional, identificando a primeira vez que

⁴ Entrevista concedida a Gabriela Lima de Medeiros por videochamada. Rio de Janeiro, 13 jun. 2026.

o Estado do Pará patrocinou um desfile no Grupo Especial das escolas de samba, revelando a forma como o próprio criador narra e posiciona seu papel fundador dentro da história do gênero.

4.2. Laíla, a Comissão de Carnaval e o intermédio do fax

O barracão como arena de disputa por legitimidade artística revela as fricções de poder do desfile de 1998. Laíla (Luiz Fernando Ribeiro do Carmo), diretor formado, em suas palavras, na "faculdade do samba", posicionava-se contra o modelo de carnavalesco único e acadêmico que dominava o *star system* das grandes escolas (Santos, 2006, p. 50-51); o "preconceito" associado à sua origem social é apontado por Motta como uma das razões para o tri-vice consecutivo da escola, atrás da carnavalesca autoral Rosa Magalhães (Motta apud Santos, 2006, p. 51). Foi nesse quadro que Laíla defendeu a criação de Comissão de Carnaval que descentralizasse a autoria única em favor de produção coletiva (Santos, 2006, p. 60), deslocamento que torna possível, no ano seguinte, sua intervenção direta sobre a estrutura narrativa de Amarildo de Mello.

Coerente com essa recusa ao autor único, Laíla levou a reorganização metodológica ao limite: ao decidir reformular o enredo, dispensou o intermédio do próprio carnavalesco e telefonou diretamente a Zeneida, por volta das nove da noite, solicitando que ela lhe transmitisse, ali mesmo, a história completa dos Caruanas; o ditado, datilografado por Josileide e enviado por fax a Nilópolis, estendeu-se das nove da noite às quatro da manhã (Lima, J., 2026). A máquina de datilografia e o fax se colocam, nessa cena, como portadores de transcrição cosmológica que se pretendia exata: o desgaste de horas ininterruptas evidencia que a tradução da cosmologia em texto institucional exigiu trabalho material e corporal concreto, antecipando a função de mediação transcultural retomada adiante.

4.3. Da agência do índice à revelação do xamanismo amazônico

A ausência de iconografia prévia do panteão amazônico impôs à Comissão de Carnaval um desafio estético inédito. Ubiratan Silva descreve o processo como mobilização de "todas as artes" do carnaval em sessões com Zeneida que se estendiam por horas. A equipe interrogava o sentido de cada elemento descrito pela pajé, que, sem formação em desenho, oferecia rabiscos traduzidos artisticamente pela comissão, a validação vinha de um único enunciado diante do resultado: "é isso!" (Silva, 2026)⁵.

Esses rabiscos funcionaram como índices materiais portadores de agência, no sentido que Alfred Gell atribui a essa relação invertida entre artista e objeto: o índice material determina o artista, convertendo-o em paciente de uma agência exterior (Gell, 2018, p. 70). A comissão técnica

⁵ Entrevista concedida a Gabriela Lima de Medeiros por videochamada. Rio de Janeiro, abr. 2026.

trabalhou com grau máximo de fidelidade morfológica ao que a pajé indicava, renunciando a intervenções que retificassem suas determinações (Lima, J., 2026).

Essa exatidão dialoga com a distinção de Roberto DaMatta entre a farda cívica, que oculta o indivíduo sob o papel institucional, e a fantasia carnavalesca, que revela identidades que o cotidiano mantém à margem: a farda "igualava e corporifica" por segregação de papéis, a fantasia "distingue e revela", por síntese entre o indivíduo e os papéis que condensa na vestimenta (DaMatta, 1997, p. 60-61). As indumentárias da Beija-Flor de 1998 podem ser lidas, nesse quadro, como aparato de revelação, não de ocultamento, da essência do xamanismo amazônico diante do público do desfile.

O processo se articula, ainda, ao perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 2002, p. 241-243): a forma manifesta de cada espécie funciona como envoltório que oculta forma interna normalmente visível apenas aos xamãs, "roupa trocável e descartável" (Viveiros de Castro, 2002, p. 389). Esse regime de troca corporal encontra paralelo etnográfico direto na pajelança amazônica: no ritual de cura, sacaca e encantado "trocam de posições", um veste a capa do outro, até que cada espírito retorne à sua própria (Lima, L. M., 2019, p. 72). As indumentárias rituais podem, assim, ser compreendidas como peles de preparação para a marcha dos Caruanas sobre o asfalto carioca e para a reordenação simbólica do trauma comunitário que o enredo buscava endereçar.

5. A EFICÁCIA SIMBÓLICA: LÉVI-STRAUSS, O TRANSE COLETIVO E A CURA DO JEJUM

A ritualização da cosmologia amazônica exige o apuramento do estatuto ontológico do desfile de 1998 e a conversão da passarela em terreiro ampliado. A sociologia do carnaval dá suporte a essa transmutação, a avenida é palco do ritual marcado por um "tempo cósmico", de suspensão hierárquica e inversões (DaMatta, 1997, p. 59), o que possibilita o emprego do conceito de eficácia simbólica de Claude Lévi-Strauss.

Lévi-Strauss estabelece analogia estrutural entre a cura xamânica e a psicanalítica, processos equivalentes, porém invertidos: enquanto o paciente da psicanálise reconstrói um mito individual extraído de seu próprio passado, a parturiente indígena recebe de fora um mito social. Essa inversão se estende ao mediador: o psicanalista escuta e faz o paciente falar; o xamã fala pelo paciente, tornando-se ele próprio, pela palavra, o protagonista do drama que o doente vive, "o xamã tem um duplo papel, como o psicanalista" (Lévi-Strauss, 2008, p. 214-215): o de orador, e o de herói mítico que penetra ficcionalmente no corpo enfermo à frente de um "batalhão sobrenatural" de espíritos.

É esse duplo papel que permite pensar a atuação de Zeneida na avenida não como ilustração figurativa de um enredo, mas como exercício efetivo da função xamânica: ao incorporar e narrar ritualmente a presença dos Caruanas, a pajé não apenas representou um mito, ela o fez acontecer para a agremiação, oferecendo à escola a experiência estruturada de que precisava para reorganizar o trauma de quatorze anos de derrotas.

A crise da Beija-Flor incitara o temor de rebaixamento no próprio patrono, Farid Abraão David e desse ponto de tensão emergem dois relatos etnográficos distintos, colhidos em campo. Na versão de Josileide Lima (2026), Farid, então vice-presidente, teria declarado publicamente, sabendo que Zeneida estava por perto, que "índio não ganha carnaval" ao que ela teria respondido: "índio ganha carnaval". A confirmação do título, na quarta-feira de cinzas, foi recebida por Farid como reconhecimento tácito da profecia, num confronto entre ceticismo institucional e autoridade xamânica.

Já Amarildo de Mello (2026) oferece leitura de outra ordem: a resistência de Farid não decorreria de preconceito estrutural, mas de disputa pessoal de " vaidade", o então deputado e ex-prefeito de Nilópolis teria pretendido emplacar o enredo "Araxá" (realizado só em 1999) e visto o projeto dos Caruanas, apoiado por Laíla, suplantando sua proposta. Os dois relatos não se anulam: revelam camadas coexistentes do mesmo episódio, evidência de que a eficácia do rito operou simultaneamente no registro cosmopolítico e no da disputa concreta pela definição do enredo vencedor.

No dia do desfile, instaurou-se o transe biográfico público da pajé, a manutenção percussiva do maracá por quase noventa minutos no alto da alegoria ultrapassou a performance coreográfica humana e evidenciou a condução rítmica sob agência de um Caruana, enquanto Zeneida reportou amnésia ritual durante todo o percurso. É nesse instante que a eficácia simbólica, discutida no plano biográfico da Pajé, se converte em eficácia do ritual em escala coletiva: a avenida, mesmo estruturada pelo aparato julgador da indústria carnavalesca, tornou-se também o espaço em que a cura xamânica alcançou seu registro institucional.

Mesmo a adversidade técnica do princípio de incêndio no carro abre-alas, contido rapidamente, foi relida pela comunidade como efetivação concreta da depuração pelas forças das águas de Patu-Anu, o infortúnio convertido em confirmação do pacto xamânico em curso. A consagração do campeonato uniu a apuração burocrática ao preceito profético de Zeneida: a pajelança funcionou como tecnologia de cura responsável por reestruturar a confiança da comunidade e alicerçar o renascimento do capital simbólico da Beija-Flor.

5.1. O pacto de longa duração e a implicação etnográfica (2026-2027)

A profundidade deste pacto ecológico e espiritual se revela em sua escala diacrônica. A pajelança exercida por Zeneida em 1998 não consistiu em momento descartável para a indústria cultural, mas constituiu aliança duradoura entre o Povo das Águas e a comunidade nilopolitana. A prova incontestável desta continuidade revela-se na observação participante do lançamento do enredo oficial na quadra da Beija-Flor, em 27 de maio de 2026.

Essa conexão duradoura transformou-se em algo muito mais abrangente que a relação episódica entre a pajé e a agremiação. O enredo sobre Agotime, de 2001, retrata esse vínculo quando Laíla descreve a transição da pesquisa técnica para a comunhão xamânica, a narrativa baseou-se no plano do imaterial, revelada por Norato Antônio, encantado da pajelança, através de sua incorporação na residência da própria pajé:

A entidade que revelou a história à comissão de carnaval não era nem de matriz africana, e sim indígena. Norato Antônio, um encantado da pajelança, falou aos integrantes do grupo por intermédio da pajé Zeneida Lima, de quem a escola se aproximou em 1998 por causa do enredo campeão 'Pará, o mundo místico dos caruanas, nas águas do Patu-Anu' (Mello, 2018, p. 145).

A escola remeteu-se à agência de uma entidade indígena para decifrar a história de uma rainha africana. Segundo Laíla, o vínculo nasceu de aproximação pessoal, a comissão visitou a casa da pajé em Jacarepaguá, onde Norato Antônio se manifestou e narrou Agotime, episódio que o carnavalesco descreve como profundamente emotivo: "parecia que estava todo mundo possuído" (Mello, 2018, p. 145).

O episódio consolida os criadores da instituição na função de "mediadores transculturais", incumbidos da transcrição da sabedoria do invisível para a formulação técnica do espetáculo (Vianna, 2004, p. 122; Santos, 2006, p. 96). A manutenção desses laços por 30 anos indica que a pajelança deixou de ser um enredo para se constituir na fonte alimentadora do imaginário e da eficácia simbólica da agremiação, eficácia ratificada publicamente pelo atual presidente, Almir Reis: Nós hoje somos a maior campeã da era sambódromo. Tudo depois do livro de Dona Zeneida (Beija-Flor de Nilópolis, 2026).

Ao espelhar a permanência da agremiação na figura da pajé, a elite diretiva reconhece que a vitória de 1998 constituiu um autêntico rito fundacional, acima do trunfo estético. O relato etnográfico também fez emergir mecanismos de continuidade de proteção entre a agremiação e o Marajó: como revelou o carnavalesco João Vitor na apresentação da sinopse para 2027, a proteção de Zeneida esteve presente de forma secreta em desfiles posteriores desprovidos de elo temático com a Amazônia, o "sopro do pó de louro", prática xamânica de limpeza e abertura de caminhos, foi realizado a pedido da própria pajé na temida curva da Sapucaí durante o desfile de 2026, cujo enredo tratava de Bembé. Esse dado confirma a tese de que a escola assumiu sua condição de

terreiro expandido, sujeitando os limites territoriais do Rio de Janeiro às tecnologias de cuidado do estuário paraense.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A etnografia e a revisão historiográfica do desfile da Beija-Flor de 1998, revisitadas à luz da iminente volta da agremiação ao Marajó para 2027, mostram que a Sapucaí funcionou e funciona como uma complexa "zona de contato", espaço em que culturas díspares se encontram e se entrelaçam, com frequência em relações assimétricas legadas pelo colonialismo (Pratt, 1999, p. 27). Longe da folclorização submissa dos antigos manuais (Cascardo, 2012 [1947]), a agremiação ofereceu sua infraestrutura plástica e midiática para que a ontologia dos Caruanas reclamasse sua efetividade em um dos maiores espetáculos de cultura popular do país.

A imersão na profundidade arqueológica e territorial do Marajó (Schaan, 2010) e a escuta das narrativas nativas demonstraram que a pajelança marajoara não é sistema místico fragmentado, mas força permanente de uma civilização complexa. Ao recusar o sincretismo hierárquico (a negativa em misturar a "água" fluviomarinha com o "azeite" de outras matrizes), Zeneida Lima assegurou a soberania cosmológica do Mundo do Fundo, complexa o bastante para autorizar, simultaneamente, o englobamento afetivo de Nossa Senhora de Nazaré sem que o panteão dos encantados perdesse autonomia.

A escola de samba, por sua vez, estabeleceu um rigoroso processo de tradução ontológica: o fax da madrugada de 1997 e o barracão constituíram-se como laboratório no qual o invisível marajoara tomou corpo material, conduzido pelo traço da comissão e legitimado pela vidência de Zeneida. Seguindo a distinção de Alfred Gell entre agentes primários e secundários, as esculturas e texturas furta-cor do desfile funcionaram como veículos pelos quais a agência dos Caruanas se distribuiu no meio material e se tornou eficaz, sem recair num "misticismo da cultura material" (Gell, 2018, p. 57-58).

A vitória histórica de 1998, que estancou o jejum de quatorze anos e alçou a escola ao posto de maior campeã da era Sambódromo, comprova a eficácia cosmopolítica da pajelança marajoara. Viveiros de Castro define o xamanismo amazônico como a capacidade de atravessar as barreiras corporais e assumir a perspectiva de outras espécies, tornando o xamã interlocutor ativo num diálogo transespecífico que é, a um só tempo, processo perigoso e verdadeira diplomacia entre mundos (Viveiros de Castro, 2002, p. 246). O mito ofereceu a linguagem capaz de sustentar essa diplomacia e de blindar a psique coletiva de Nilópolis contra adversidades como o incêndio do carro abre-alas, pois a eficácia simbólica reside em "propriedade indutora" partilhada por

estruturas homólogas, do processo orgânico ao pensamento consciente (Lévi-Strauss, 2008, p. 217-218, 225).

Por fim, a permanência do ritual do “sopro do pó de louro” em desfiles recentes confirma que carnavalesco e componente foram irrevogavelmente afetados por este encontro. A aliança entre o samba nilopolitano e o Povo das Águas ultrapassa a efemeridade da Quarta-Feira de Cinzas, constitui pacto indissolúvel, no qual o asfalto carioca se transforma em extensão territorial e cosmogônica de um império ribeirinho que, das águas do Patu-Anu, continua a ditar os rumos da sua própria história.

REFERÊNCIAS

- BEIJA-FLOR DE NILÓPOLIS. Pronunciamento do Presidente Almir Reis sobre o legado de Zeneida Lima. 2026. (Vídeo). Instagram: @beijafloroficial, 12 jun. 2026. Disponível em: <https://www.instagram.com/reel/DZddwcixS1E/?igsh=cmV4ZmoyMHVnMGhu>. Acesso em: 12 jun. 2026.
- BEZERRA, Luiz Anselmo. G. R. E. S. Beija-Flor de Nilópolis: novas fontes de patrocínio, novos enredos. *Textos Escolhidos de Cultura e Arte Populares*, v. 14, n. 12, p. 245-272, 2017.
- CABRAL, Sérgio. *As escolas de samba do Rio de Janeiro*. 1. ed. São Paulo: Lazuli Editora: Companhia Editora Nacional, 2011.
- CADENA, Marisol de la. *Seres-terra: cosmopolíticas em mundos andinos* [recurso eletrônico]. Organização de Alyne Costa; coordenação e tradução de Fernando Silva e Silva; tradução de Caroline Nogueira. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2024. (Desnaturadas; 3).
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Geografia dos mitos brasileiros*. 1. ed. digital. São Paulo: Global, 2012 [1947].
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- GELL, Alfred. *Arte e agência: uma teoria antropológica*. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu Editora, 2018.
- G.R.E.S. BEIJA-FLOR DE NILÓPOLIS. Sinopse do enredo "Zeneida: o sopro do pó de louro". 2026. (Texto de divulgação). Instagram: @beijafloroficial, 12 jun. 2026. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/DY3V95Mkayr/>. Acesso em: 01 jun. 2026.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- LIMA, Leandro Mahalem de. Pajelança nas adjacências do Rio Amazonas: dimensões sociopolíticas e cosmológicas. *Revista Ciências da Sociedade (RCS)*, v. 3, n. 5, p. 61-91, jan./jun. 2019.
- LIMA, Zeneida. *O Mundo Místico dos Caruana da Ilha Do Marajó* – 6 ed. Rev. e atualizada – CEJUP, 2002.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, Pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém: CEJUP, 1995.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. Catolicismo e pajelança cabocla na Amazônia brasileira: influências européias, indígenas e africanas. In: KREKELER, Birgit et al. (org.). *Estudios Indiana 5: Gedenkschrift für Erwin Heinrich Frank*. 1. ed. Berlin: Gebr. Mann Verlag, 2013. v. 1, p. 341-358.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MEGGERS, B. J.; EVANS, C. Archeological investigations at the mouth of the Amazon. Washington, D.C.: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology; U.S. Govt. Print. Off., 1957.

MELLO, Marcelo de. Por que perdeu?: dez desfiles derrotados que fizeram história. Rio de Janeiro: Record, 2018.

PACHECO, Agenor Sarraf. Diásporas africanas e contatos afroindígenas na Amazônia Marajoara. Cadernos de História, Belo Horizonte, v. 17, n. 26, 1º sem. 2016.

PAZ, Sthefanye Silva. Enredos, funções e trabalhos: produção carnavalesca e práticas religiosas no barracão da Mangueira. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2025.

SANTOS, Nilton Silva dos. "Carnaval é isso aí. A gente faz para ser destruído!": carnavalesco, individualidade e mediação cultural. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS/PPGSA, 2006.

SCHAAN, Denise Pahl. Muito além dos campos: arqueologia e história na Amazônia Marajoara. Belém: GKNuronha, 2010.

VIANNA, Hermano. O mistério do samba. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar: Ed. UFRJ, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

DECLARAÇÃO DE DISPONIBILIDADE DE DADOS DA PESQUISA: O conjunto de dados de apoio aos resultados deste estudo não está disponível ao público.

FINANCIAMENTO: O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES), Código de Financiamento 88887.214425/2025-00.

CONTRIBUIÇÃO DAS/DOS AUTORES/AS: Gabriela Lima de Medeiros: Conceitualização, Metodologia, Investigação, Curadoria de Dados, Redação – Rascunho Original, Redação – Revisão e Edição, Visualização.

DECLARAÇÃO DE CONFLITO DE INTERESSE: A autora declara não haver conflito de interesses a mencionar.

DECLARAÇÃO DE USO DE INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL: A autora declara ter utilizado uma ferramenta de inteligência artificial generativa Claude (Anthropic) apenas como suporte técnico nas seguintes etapas de elaboração do manuscrito: tradução para a língua inglesa do título, resumo (*abstract*) e palavras-chave (*keywords*); na formatação e adequação do trabalho às normas do template exigido e; verificação de conformidade com as normas de citação ABNT NBR 10520:2023. A concepção da pesquisa, o trabalho de campo, a coleta e interpretação dos dados etnográficos, o argumento teórico e todas as conclusões apresentadas são de autoria exclusiva da pesquisadora. Nenhum conteúdo factual, citação ou dado foi gerado pela ferramenta de IA generativa, garantindo a integridade da pesquisa.

MINIBIOGRAFIA: Gabriela Lima de Medeiros é mestranda em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA/UFF), sob orientação do Prof. Dr. Nilton Santos. Licenciada em Ciências da Religião (UEPA), com pesquisa dedicada à eficácia cosmopolítica da pajelança marajoara no carnaval carioca.

Este preprint foi submetido sob as seguintes condições:

- Os autores declaram que os necessários Termos de Consentimento Livre e Esclarecido de participantes ou pacientes na pesquisa foram obtidos e estão descritos no manuscrito, quando aplicável.
- Os autores declaram que a elaboração do manuscrito seguiu as normas éticas de comunicação científica.
- Os autores declaram que estão cientes que são os únicos responsáveis pelo conteúdo do preprint e que o depósito no SciELO Preprints não significa nenhum compromisso de parte do SciELO, exceto sua preservação e disseminação.
- Os autores declaram que os dados, aplicativos e outros conteúdos subjacentes ao manuscrito estão referenciados.
- O manuscrito depositado está no formato PDF.
- Os autores declaram que a pesquisa que deu origem ao manuscrito seguiu as boas práticas éticas e que as necessárias aprovações de comitês de ética de pesquisa, quando aplicável, estão descritas no manuscrito.
- Os autores declaram que uma vez que um manuscrito é postado no servidor SciELO Preprints, o mesmo só poderá ser retirado mediante pedido à Secretaria Editorial do SciELO Preprints, que afixará um aviso de retratação no seu lugar.
- Os autores concordam que o manuscrito aprovado será disponibilizado sob licença [Creative Commons CC-BY](#).
- O autor submissor declara que as contribuições de todos os autores e declaração de conflito de interesses estão incluídas de maneira explícita e em seções específicas do manuscrito.
- Os autores declaram que o manuscrito não foi depositado e/ou disponibilizado previamente em outro servidor de preprints ou publicado em um periódico.
- Caso o manuscrito esteja em processo de avaliação ou sendo preparado para publicação mas ainda não publicado por um periódico, os autores declaram que receberam autorização do periódico para realizar este depósito.
- O autor submissor declara que todos os autores do manuscrito concordam com a submissão ao SciELO Preprints.